



Saggi 000

?????????





Carlo Lottieri

Crederci nello Stato?

Teologia politica e dissimulazione
da Filippo il Bello a WikiLeaks



Rubbettino



© 2011 - Rubbettino Editore
88049 Soveria Mannelli
Viale Rosario Rubbettino, 10
tel (0968) 6664201
www.rubbettino.it

Progetto Grafico:
Ettore Festa, HaunagDesign



Indice

Premessa	9
1. La croce e la spada	17
1. <i>Un interminabile Kulturkampf</i>	17
2. <i>Tra auctoritas e potestas</i>	32
3. <i>Oltre il Papa, oltre l'Imperatore</i>	41
2. Contributo a una genealogia del moderno	59
1. <i>Dall'imperium al regnum</i>	59
2. <i>Una Chiesa senza potere e senza risorse?</i>	74
3. <i>Machiavellismo e ragion di Stato</i>	95
4. <i>Maschera e volto, virtù e persecuzione</i>	104
5. <i>L'Illuminismo: una verità disincarnata</i>	121
6. <i>Alle radici dell'assolutismo democratico</i>	133
3. Libertà o sovranità?	145
1. <i>La fine della realtà</i>	145
2. <i>Il ritorno del paganesimo e il trionfo dello Stato</i>	156
3. <i>Perché WikiLeaks inquieta i governanti (in forma di epilogo)</i>	166
Bibliografia	185



a mia madre e a mio padre



Premessa

Questo scritto si propone di esaminare il rapporto tra la dimensione politica e quella religiosa, con l'obiettivo di offrire un'interpretazione liberale di alcune delle controversie ideologiche che hanno condotto dalla nascita dello Stato moderno fino alle tragedie del Novecento.

Nel corso dei secoli sono state sviluppate molte e articolate riflessioni a difesa dei diritti individuali e del mercato (soprattutto grazie a filosofi ed economisti)¹, ma non sempre esse sono apparse consapevoli di talune peculiarità storiche di quel potere statale, tendenzialmente illimitato, che pure il liberalismo si è in vario modo sforzato di frenare e limitare. In particolare, pochi sembrano aver compreso il carattere per certi aspetti religioso di quell'invenzione tutta europea e moderna che è appunto lo Stato.

La presente analisi focalizza allora l'attenzione su due aspetti: da un lato – sulla scorta di una consolidata letteratura – sottolinea come nel corso della modernità il potere abbia fatto ripetutamente ricorso a una qualche legittimazione di carattere sacro; dall'altro, punta a evidenziare come la nascita e il rafforzamento delle istituzioni statuali abbiano reso le nostre esistenze sempre più trasparenti e manipolabili, proprio mentre il dominio del ceto politico si faceva quanto mai opaco e impenetrabile.

1. Per un'introduzione ai temi della teoria detta *liberale classica* o *libertaria*, mi permetto di rinviare a: C. LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, liberilibri, Macerata 2001.

Quando il mondo moderno non aveva ancora visto la luce, le istituzioni di governo tendevano a coincidere con individui ben precisi, poiché la relazione di carattere *personale* prevaleva su quella di tipo *funzionale*. Il re era un uomo in carne e ossa e proprio tale concretezza originaria aprì la strada alle stesse riflessioni sul legittimo diritto di uccidere il tiranno. Quel potere era in qualche modo visibile a tutti e derivava da ciò la sua debolezza. Ma con l'avvento della modernità e, ancor più, con il trionfo di istituzioni sovrane che traggono la loro legittimazione dal consenso democratico il dominio si è fatto impalpabile. Se per l'ideologia del nostro tempo non vi è più una vera separazione tra istituzioni e società, e se quindi *noi stessi siamo lo Stato* (come vorrebbe la vulgata repubblicana)², è chiaro che il potere pretende di essere ovunque e da nessuna parte. La conseguenza è che esso si fa immateriale e che gli stessi conflitti tra chi domina e chi è dominato sono ora meno evidenti. Tutto si è reso più oscuro, intricato, difficilmente decifrabile.

Nell'Inghilterra di metà Ottocento, ad esempio, la mobilitazione libertaria organizzata da Richard Cobden contro il protezionismo fu resa possibile dal fatto che l'ingiustizia alla radice di quelle norme era facilmente smascherabile³. I dazi sui cereali che impedivano l'importazione dei prodotti agricoli arricchivano i proprietari terrieri inglesi (spesso membri dell'aristocrazia) e danneggiavano il resto del Paese. In questo senso, la barriera protezionista era una specie di «imposta» che sottraeva denaro a quanti consumavano il pane e lo consegnava a quanti producevano frumento.

2. L'aggettivo *repubblicano* qui è usato in rapporto a quella tradizione di pensiero che ha anteposto la dimensione collettiva e civile su quella individuale e privata, nell'obiettivo di offrire un'alternativa radicale alla prospettiva liberale classica. Un importante classico sul tema è il seguente: J.G.A. POCKOCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, il Mulino, Bologna 1980.

3. Sull'Anti-Corn Law League si veda: P.A. PICKERING, A. TYRRELL, *The People's Bread. A History of the Anti-Corn Law League*, Leicester University Press, London 2000.

La Anti-Corn Law League di Cobden coagulò i legittimi interessi delle vittime e in questo modo vinse il parassitismo del ceto egemone. La nobiltà terriera sconfitta era l'erede diretta dello sceriffo di Nottingham e derivava da ciò la sua debolezza. Ai nostri giorni, però, tutto è più confuso e non a caso è assai meno agevole contrastare l'azione dei gruppi che dominano la scena.

Basti pensare alla limitata percezione di un dato cruciale, connesso alle politiche monetarie espansive. La crescita della quantità di moneta favorisce l'aumento dei prezzi e ciò, ovviamente, danneggia i risparmiatori, ma questo fenomeno non ha luogo istantaneamente. Come già aveva compreso Richard Cantillon, quando viene creata in modo artificiale nuova moneta, i primi utilizzatori dispongono di un denaro non ancora svalutato⁴. Così, nel momento in cui la banca centrale abbassa il tasso di interesse e favorisce l'aumento della quantità di moneta (rendendo disponibile alle banche commerciali nuovo denaro da consegnare alle imprese), la valuta che le banche distribuiscono preserva il potere di acquisto *ex ante*. È solo nel corso dei passaggi successivi che, grazie alla percezione dell'aumentata quantità di moneta, i prezzi iniziano a salire.

Cosa vuol dire tutto ciò? Semplicemente che abbiamo una redistribuzione sostanzialmente analoga a quella contestata da Cobden nella metà dell'Ottocento (qualcuno sfrutta qualcun altro), ma tutto si è fatto assai meno leggibile. E infatti ben pochi sanno che l'espansione monetaria non soltanto genera inflazione, ma è in primo luogo un meccanismo di spoliazione di molti (i detentori di valuta) a favore di pochi (i primi utilizzatori del nuovo denaro: banche e imprese, in molti casi).

Questa opacità dei nuovi meccanismi del potere è al cuore della riflessione di uno dei massimi pensatori libertari con-

4. Si tratta del cosiddetto *Cantillon effect*. Sul tema si veda ad esempio: M.D. BORDO, *Some Aspects of the Monetary Economics of Richard Cantillon*, in «Journal of Monetary Economics», n. 12 (2), 1983, p. 242.

temporanei, Anthony de Jasay⁵. Egli usa la formula *churning society* – letteralmente: *società rimescolata* – per designare questo nostro mondo caratterizzato dallo Stato sociale e in cui, assai confusamente, tutti in qualche modo danno risorse e ricevono servizi, ottengono privilegi e patiscono ingiustizie, al punto che non è mai facile sapere se si è in modo prevalente vittime o carnefici, sfruttati o sfruttatori. Non si può certo dire che il potere si sia dissolto e neppure che sia ovunque: esso persiste, ma si avvale di strategie di tipo nuovo e sa mascherarsi con efficacia.

Questa complessità del dominio permette alle istituzioni di farsi sempre meno comprensibili, ma al tempo stesso esse non rinunciano a esigere la massima trasparenza della società. Da un lato, i governanti si celano e per molte ragioni le loro pratiche si fanno sempre più nascoste; dall'altro, la società perde ogni protezione e alla fine si ritrova disarmata di fronte agli organi incaricati di gestire e controllare la vita sociale.

Il risultato è che mentre il potere si nutre di una costante falsificazione dei propri atti e di un ripetuto ricorso alla menzogna, mentre esso s'avvantaggia della complessità di interazioni e istituzioni che solo pochi esperti sono in grado di penetrare, proprio in quel momento sembra venir meno la libertà di gestire l'esistenza a proprio modo: senza subire controlli né censure. Da un lato, lo Stato si dota di apparati che hanno nella segretezza il loro tratto più caratteristico; dall'altro, i diritti naturali degli individui sono invece negati, impedendo pure ogni ricorso alla dissimulazione e al nascondimento⁶.

Questa divaricazione crescente tra pubblico e privato non può però essere compresa se non ci si lascia alle spalle i pre-

5. A. DE JASAY, *The State*, Liberty Fund, Indianapolis 1985.

6. A tal fine, gli argomenti più comunemente utilizzati sono le esigenze di ordine e sicurezza insieme alla necessità per l'amministrazione tributaria di tenere sotto controllo ogni attività economica. Quella che ne deriva è una crescente disponibilità delle esistenze private da parte dei soggetti che controllano la macchina statale.

giudizi storicisti⁷ e, soprattutto, se non si avverte la natura teologico-politica delle istituzioni moderne. Il ceto politico agisce per ottenere un controllo crescente sulla vita, sulla libertà e sulla proprietà degli uomini: esso organizza guerre, moltiplica leggi e regolamenti, espropria beni e sottrae risorse, organizza la società e pianifica il futuro. Ma per realizzare tutto ciò non gli basta il monopolio legale della violenza. Esso deve anche disporre di un potente strumento ideologico, così che la maggior parte dei cittadini riconosca una qualche legittimità alla sua azione. E poiché nulla più del sacro è in grado di operare in tal senso, egli ha insomma bisogno di costruire attorno a sé un'unità di tipo religioso.

All'interno della letteratura sullo Stato, d'altra parte, sono innumerevoli gli accostamenti tra la ritualità religiosa e quella civile, tra la dogmatica teologica e quella giuridico-politica, e via dicendo. Non è però chiaro fino a che punto ci si voglia spingere nell'evidenziare le analogie tra i due ambiti, perché una cosa è cogliere qualche somiglianza e altra cosa è rinvenire un'autentica sovrapposizione⁸. La convinzione di chi scrive è che, almeno in talune circostanze, il potere statale non abbia semplicemente adottato alcuni tratti della tradizione religiosa, ma si sia sostanzialmente imposto quale credenza sostitutiva e quale nuovo oggetto di venerazione.

7. Per toccare con mano alcune delle difficoltà di questa filosofia della storia si veda, ad esempio, quanto scrisse Benedetto Croce in merito a un anonimo secentesco a cui si deve un *Trattato de la politica* recisamente anti-assolutista, ma solo in quanto «parteggiava per le forze tradizionali, pei capitoli e privilegi, per le carte giurate, pei parlamenti e gli altri corpi rappresentativi e giudiziari, sopravvivenze del feudalesimo e dei modi comunali del medio-evo» (e per questa ragione, agli occhi del filosofo italiano, assolutamente retrograde). Croce non manca di ammettere che «ci fu un qualche luogo e qualche momento in cui questa difesa delle istituzioni medievali parve dar mano alle istituzioni moderne, e lo spirito vecchio confluire nel nuovissimo e ringiovanirsi nel nuovissimo. Pure, le scaturigini dei due movimenti per la libertà erano affatto diverse (l'una giuridico-positiva, l'altra religiosa e giusnaturalistica); e diverse le due libertà che ne derivavano» (B. CROCE, *Un difensore italiano delle libertà dei popoli nel Seicento*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, vol. I, Laterza, Bari 1943, p. 208).

8. In retorica, è questa la distanza che separa la similitudine dalla metafora.

Bisogna però chiedersi fino a che punto si possa davvero *aver fede* nello Stato, facendone il senso ultimo dell'esistenza, e *prestar fede* a quanto affermano gli ideologi schierati a sua difesa⁹. I due interrogativi, per giunta, sono strettamente legati, dato che l'aperta sfida che il potere moderno ha lanciato alle confessioni religiose propriamente dette lo ha costretto a moltiplicare gli occultamenti e gli inganni.

Per tale ragione, la possibilità che in futuro si giunga a ritenere praticabile un ordine giuridico libertario, che bandisca o riduca al minimo il ricorso alla coercizione¹⁰, dipende in primo luogo dalla demistificazione della metafisica politica che ha segnato l'epoca dello Stato moderno e che, a dispetto di talune apparenze, continua a caratterizzare il nostro tempo. Non si tratta di una speranza del tutto infondata, poiché da più parti ci si inizia a chiedere quale giustizia ci si debba attendere dagli apparati del dominio e sulla base di cosa sia sensato guardare alle burocrazie pubbliche e ai rappresentanti della politica come a portatori di salvezza.

Proprio in questo senso, il presente libro – che non è un lavoro storico, anche se si avvale di ricerche sul nostro passato – può essere letto come un invito alla miscredenza di fronte alla politica e una sollecitazione a comprendere che nessun dominio è mai semplicemente una questione di in-

9. In merito al rapporto tra potere e falsificazione della realtà è sufficiente ricordare che larga parte della storia del xx secolo è segnata da finti attacchi (la tattica detta *false flag*) che sono stati «fabbricati» al fine di mobilitare dalla propria parte l'opinione pubblica. Nel 1931 i giapponesi costruirono l'incidente di Mukdent per annettersi la Manciuria. Un analogo comportamento tennero i tedeschi nell'agosto del 1939 (incidente di Gleiwitz) quando vollero invadere la Polonia. A dicembre dello stesso anno, dal momento che volevano occupare la Finlandia, i sovietici finsero un bombardamento del villaggio di Mainila. Nel 1941 il presidente Roosevelt fece tutto quanto era necessario a provocare i giapponesi e farsi distruggere la flotta militare, così da entrare nel conflitto. Nel 1954 furono gli israeliani a lanciare una serie di bombe su obiettivi britannici e americani al Cairo, e via dicendo.

10. Una brillante riflessione teorica sui principi morali che devono ispirare una società compiutamente liberale, basata su proprietà privata e mercato, si trova in: M.N. ROTHBARD, *Letica della libertà*, liberilibri, Macerata 1996.

teressi economici, piccole o grandi cospirazioni, ambizioni personali¹¹. Tutto questo c'è e pesa, ma non riuscirebbe a sconfiggere la resistenza dei singoli e delle comunità se non potesse disporre di una qualche metafisica.

Lo Stato moderno, in sostanza, va preso sul serio: soprattutto se si è consapevoli di quante devastazioni esso si è reso responsabile nel corso della sua lunga storia.

Questo volume sviluppa un intervento tenuto all'Università di Padova, nel dicembre 2010, in occasione di un convegno organizzato da Alberto Berardi e che ha avuto al centro una *lectio magistralis* di Hans-Hermann Hoppe. Nell'elaborazione del testo, che amplia in modo significativo quell'intervento, ho in parte utilizzato alcuni articoli pubblicati in precedenza: *Vatican City as A Free Society. Legal Order and Political Theology*, working paper, The Mises Institute, July 2005; *La realtà del volto. Dall'ontologia della cosa all'etica dell'altro*, in «Élites», x, n. 6, aprile-giugno 2006, pp. 4-17; *Lo Stato come metafisica e come religione*, in «Nuova civiltà delle macchine», nn. 1-2, gennaio-giugno 2011, pp. 425-434.

Una prima versione del libro è stata letta da Luigi Marco Basani, Giovanni Boggero, Gustavo Cevolani, Andrea Favaro, Nicola Iannello, Alberto Mingardi e padre Robert Sirico, che hanno formulato critiche molto opportune e mi hanno aiutato a migliorarlo. Numerose e pertinenti osservazioni sono venute anche da Paolo Becchi ed Emanuele Castrucci, che ringrazio per i preziosi sugge-

11. Sul ruolo cruciale delle idee, che non vanno considerate semplici proiezioni di interessi, ha sviluppato opportune considerazioni Edwin S. Rockefeller nel corso della sua spietata analisi della «religione dell'antitrust»: «i benefici della regolamentazione antitrust sembrerebbero notevoli, soprattutto quelli per la comunità antitrust stessa (quanti gestiscono tale regolamentazione, N.d.R.). Eppure, non sono né l'indifferenza di tale gruppo d'interesse, né la sua opposizione diretta al cambiamento, gli ostacoli principali all'abrogazione delle normative. L'ostacolo principale, infatti, è la profondità della fede della nazione nel credo antitrust. Questa fede non si riscontra solo in coloro che traggono diretto profitto dall'applicazione delle norme, ma anche in coloro per i quali l'antitrust è una costosa seccatura. Le leggi non verranno abrogate o modificate in modo significativo fino a quando la fede nell'antitrust manterrà la sua influenza sulla psiche di giornalisti, mondo accademico e politici» (E.S. ROCKEFELLER, *La religione dell'antitrust*, IBL Libri, Torino 2011, p. 42).

rimenti e per la cortesia dimostrata nel prestare attenzione a queste pagine. Come è buona regola precisare in tali casi, ogni errore resta comunque di mia esclusiva responsabilità.

Un ringraziamento particolare va anche a Florindo Rubbettino, che ha accolto volentieri la mia ipotesi di ricerca e mi ha incoraggiato nel lavoro.

1. La croce e la spada

1. UN INTERMINABILE *KULTURKAMPF*

Nel corso degli ultimi cinque secoli il potere statale s'è imposto grazie a una rappresentazione manipolata della realtà, che ha accreditato l'esistenza di una radicale separazione tra spazio pubblico e spazio privato e soprattutto ha delineato universi giuridici che rispondono a regole differenti. Quella istituzione tutta moderna ed europea che è lo Stato si afferma nel momento in cui viene eretta una barriera sempre più alta a dividere il diritto privato e il diritto pubblico, proprio mentre quest'ultimo s'impone in modo irresistibile sul primo. Ma mentre il diritto privato è per origine e struttura essenzialmente evolutivo (giurisprudenziale, giudiziale, consuetudinario), il diritto pubblico è arbitrario, statutario, artificioso. Esso è una semplice costruzione del ceto politico e, per molti studiosi, non è neppure a pieno titolo diritto¹.

Riconoscere il trionfo del diritto pubblico nel corso dell'età moderna è fondamentale, poiché è impossibile comprendere lo Stato senza mettere a fuoco la crescente distanza tra go-

1. Nella cultura italiana del Novecento questa tesi fu condivisa da due autori per altri aspetti tanto diversi come Bruno Leoni e Gianfranco Miglio. Per quest'ultimo, ad esempio, «è contraddittorio parlare di “diritto pubblico”, perché il “diritto” è, nella sua realtà ed essenza, *soltanto “diritto privato”*» (G. MIGLIO, *Oltre Schmitt*, in G. DUSO (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenal, Venezia 1981, p. 43). Esattamente agli antipodi si collocava, invece, uno tra i massimi teorici del corporativismo fascista – Arnaldo Volpicelli – quando affermava che «il diritto, tutto il diritto, è solo ed essenzialmente pubblico» (A. VOLPICELLI, *Corporativismo e scienza del diritto*, in «Archivio di studi corporativi», III, n. 3, 1932, p. 435).

vernanti e governati, tra ciò che è lecito ai primi e ciò che è proibito ai secondi. Il diritto statale non potrebbe restare in piedi se le regole con cui si condanna il comportamento dei ladri venissero utilizzate per esaminare la condotta dei legislatori (specie quando impongono dazi e tributi), o se le leggi a partire dalle quali vengono perseguiti gli omicidi venissero usate per mettere sotto processo capi di Stato e generali².

Per tale motivo, è importante chiedersi come la finzione del diritto pubblico statale sia riuscita a imporsi nell'Europa moderna. Va anche tenuto presente che difficilmente un ordine giuridico di altra natura potrà emergere se non si riuscirà a demistificare la metafisica politica che ha segnato l'epoca post-medievale e che caratterizza pure la scena attuale, contraddistinta dall'emergere di poteri sovranazionali, in larga misura eredi della logica statale.

Di tutta evidenza, se ben pochi sembrano avvertire l'indiscutibile continuità tra furto e tassazione, tra rapimento e leva militare, tra legislazione e minaccia, bisogna domandarsi quale sia l'interdetto che impedisce di osservare la realtà qual essa è. Siamo senza dubbio dinanzi a un autentico tabù, che resiste grazie al sostegno di un culto in parte esoterico (dato che pochi sarebbero pronti ad ammettere di guardare allo Stato come a una vera divinità), ma che per altri aspetti è protetto con cura e attenzione.

Nella storia europea il lungo cammino delle forme occidentali di organizzazione sociale che conduce dalla sacralizzazione del potere dei *reges christianissimi* fino al trionfo della laicità contemporanea non può allora essere compreso se non si prova ad accostare la dimensione più filosofica di tale vicenda³. In questo senso, nel corso dell'epoca moderna

2. Una potente rilettura in termini privatistici dei rapporti che sono al centro del diritto pubblico e costituzionale si trova in: L. SPOONER, *I vizi non sono crimini*, liberilibri, Macerata 1998.

3. Da ciò non si deve derivare però l'idea, pur cara a tanti idealisti, che sia la filosofia a produrre la storia. In verità, i fattori militari, quelli economici e quelli tecnici (per non parlare delle mille contingenze del tutto imprevedibili) giocano sempre un ruolo di primo piano.

il rapporto tra dominio e manipolazione è strutturale, poiché nessun potere è in grado di imporsi e durare senza un apparato concettuale che neghi l'altro uomo nella sua trascendenza e tolga imperatività agli obblighi morali che ne derivano. Prima che questioni di carattere istituzionale, la controversia riguarda i nostri quadri teoretici fondamentali⁴.

In questo senso, è cruciale il ruolo giocato dagli intellettuali nell'edificazione dei sistemi d'oppressione che hanno dominato la modernità:

se il grosso della popolazione fosse *realmente* convinto dell'illegittimità dello Stato, se fosse convinto che esso non è altro che una banda di criminali in grande stile, lo Stato deperirebbe rapidamente e non godrebbe di maggiore considerazione o durata di una qualsiasi organizzazione mafiosa. Da ciò discende il bisogno dello Stato di impiegare ideologi al proprio servizio, ecco quindi la necessità dell'alleanza, vecchia di secoli, dello Stato con gli Intellettuali di Corte che tessono le lodi del predominio dello Stato stesso⁵.

Non bisogna allora sorprendersi se i maggiori dibattiti giuridici e politici rinviano di continuo a controversie intorno all'essere, al bene, al senso della storia. La maniera in cui guardiamo il mondo definisce i binari entro cui collochiamo le istituzioni che quotidianamente contribuiamo a edificare, e queste ultime delineano in larga misura i luoghi della riproduzione simbolica: dove vengono generati nuovi miti collettivi⁶.

Al contempo, ci si può egualmente chiedere se nel corso dell'età moderna il trionfo del potere non abbia progressiva-

4. Sul ruolo delle formule politiche, quali costruzioni ideologiche poste a protezione del potere, resta classica la lezione di G. MOSCA, *Elementi di scienza politica*, UTET, Torino 1982.

5. M.N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 274.

6. Per John R. Searle, quando si esamina la società è necessario cercare di «spiegare come possa esistere una realtà sociale epistemicamente oggettiva che è in parte costituita da un insieme di attitudini ontologicamente soggettive» (J.R. SEARLE, *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 119).

mente messo in discussione la possibilità stessa di un'esistenza che si situi entro lo spazio della filosofia e tenga in debita considerazione gli scrupoli della nostra esperienza morale. Se da un lato il venir meno di ogni connessione tra l'altro uomo e la trascendenza sembra avere logorato le relazioni interpersonali⁷, è vero pure l'opposto, poiché l'avvento della statualità ha comportato una progressiva riduzione di quegli ambiti in cui l'inviolabilità del prossimo può essere riconosciuta⁸.

Nelle pagine che seguono si evidenzierà come il trionfo dello Stato abbia visto modificarsi il nostro rapporto con il reale – in particolare, come s'è detto, ci si riferisce al carattere artificioso della distinzione pubblico-privato – e abbia aperto la strada a ideologie votate all'espansione del dominio. La teologia politica, quale ordine concettuale schierato a difesa del potere statale, sarà qui evocata a partire dalla trasformazione che nel corso degli ultimi secoli ha conosciuto il rapporto tra prassi e teoria, tra etica e conoscenza.

Non si tratta certo di abbracciare una teoria del declino, che ripresenti – pur rovesciate di segno – le ingenuità di ogni interpretazione progressista della storia. Il rigetto delle «magnifiche sorti e progressive» non deve indurre a idealizzare il passato. L'Europa post-medievale ha conosciuto avanzamenti e regressi: talune libertà appaiono oggi meglio tutelate di quanto non lo fossero cinque o sei secoli fa, ma per altri

7. Al riguardo non è necessario scegliere tra il punto di vista greco (secondo cui ogni difficoltà va fatta risalire a problemi di *conoscenza*) e il punto di vista ebraico (per cui le responsabilità si collocano essenzialmente sul piano della *volontà*): è qui sufficiente ammettere che vi possa essere, al contempo, una crisi del retto pensare e del retto agire. Per alcune interessanti considerazioni sul tema, si veda: A. MURRAY, *Ragione e società nel Medioevo*, Editori Riuniti, Roma 2002, pp. 11-14.

8. L'istituzionalizzazione della menzogna può produrre solo una progressiva disgregazione sociale, dato che – come rileva Vladimir Jankélévitch – «la ragione sufficiente che fa della menzogna un inganno, ossia una induzione in falsità, è il contesto sociale o più esattamente (dal momento che il due è già un plurale elementare) la presenza dell'Altro» (V. JANKÉLÉVITCH, *La menzogna e il malinteso*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 21). E in effetti l'ideologia accompagna passo dopo passo la statizzazione della società, in un processo che conduce a negare la persona nei suoi diritti.

aspetti – ed è questo che qui interessa maggiormente – mai come nel corso degli ultimi cent'anni l'uomo è stato tanto sottomesso all'apparato politico.

Quando Theodor W. Adorno sottolinea la difficoltà di continuare a riflettere *dopo Auschwitz*⁹, nelle sue parole è possibile riconoscere l'invito a cogliere in che modo e per quali ragioni solo nel Novecento sia stata possibile la crudeltà metodica e su larga scala dispiegata dai regimi totalitari¹⁰. Per dare ragione della nuova ferocia del potere è quindi necessaria una riflessione che non si limiti a rilevare il ruolo giocato dallo sviluppo tecnico-scientifico e si sforzi di andare oltre.

Ma anche prescindendo dall'*escalation* criminale che ha contraddistinto la statualità, una domanda al centro di questa riflessione è, per così dire, come si sia potuti arrivare a Hegel («Lo Stato è volontà divina, in quanto attuale spirito *esplicantesi* a forma reale e ad *organizzazione del mondo*»)¹¹ e come per molte persone il potere abbia potuto rappresentare l'orizzonte ultimo, la fonte di ogni speranza, impegno, sacrificio.

In questo senso, evocare come nella modernità si sia modificato il rapporto tra etica e istituzioni, tra pensiero e forza, obbliga a focalizzare l'attenzione sulla relazione dell'uomo occidentale con la fede. Secondo un'autorevole linea di pensiero – da Carl Schmitt a Ernst-Wolfgang Böckenförde¹² – il consolidarsi dello

9. Negli scritti di questo autore si può anche leggere che se da un lato «il terremoto di Lisbona fu sufficiente per guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana», dall'altro lato a seguito di Auschwitz «la morte, con l'assassinio burocratico di milioni di persone, è divenuta qualcosa che non era mai stata tanto da temere» (T.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975, pp. 326-327).

10. La contabilità dello sterminio redatta da Rudolph Rummel attesta più di ogni altra considerazione la natura inquietante della politica moderna, di fronte alla quale non ci si può accontentare di rilevare che, in precedenza, nessun governo avrebbe avuto a disposizione le tecnologie impiegate nell'ultimo secolo dagli Stati, resisi responsabili del massacro di oltre 170 milioni di persone (R.J. RUMMEL, *Stati assassini. La violenza omicida dei governi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005).

11. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 255.

12. C. SCHMITT, *Teologia politica* (1922), in G. MIGLIO e P. SCHIERA (a cura di), *I concetti del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972; E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secola-*

Stato moderno in Europa è direttamente riconducibile a una vicenda teologico-politica tra i cui esiti fondamentali mi pare vi sia stato lo svuotamento del cristianesimo e il rafforzamento delle istituzioni secolari¹³. L'amministrazione dell'uomo da parte dell'uomo si definisce, sul piano simbolico come su quello istituzionale, mutuando logiche di matrice religiosa¹⁴ e avocando a sé tutta una serie di elementi (dall'unità alla perpetuità) che sono caratteristici del Dio biblico¹⁵. La cosa non può stupire chi abbia compreso, secondo la lezione di Jacques Ellul, che «la secolarizzazione è sempre relativa al sacro specifico di una società data»: non si esce mai insomma compiutamente dalla dimensione religiosa, ma si abbandona un sacro per un altro¹⁶.

rizzazione. *Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di Geminello Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2007.

13. Una prospettiva del tutto differente è interpretata da Leo Strauss, persuaso che leggere la modernità muovendo dalla tesi della secolarizzazione porta a non comprendere il senso più autentico della filosofia politica. Sul tema si veda: R. CUBEDDU, *Tra le righe. Leo Strauss su Cristianesimo e Liberalismo*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2010.

14. È interessante rilevare come, all'interno di una lettura marxista della storia delle religioni, la relazione tra ordine politico e ordine religioso sia stata letta anche in senso opposto, attribuendo l'origine del Dio unico alla proiezione della struttura monarchica: «Da molti capi, un solo re; dalle fedi in molte divinità emerge lentamente l'idea di un sommo iddio, che dapprima si presenta solo come "più forte" di tutti (*enoteismo*, o meglio *monolatria*, culto di un dio gerarchicamente più elevato) e poi come "unico", a esclusione di ogni altro» (A. DONINI, *Breve storia delle religioni*, Newton Compton, Roma 1991, p. 152). L'analisi riprende temi già in qualche modo presenti in: D. HUME, *Storia naturale della religione*, La Nuova Italia, Firenze 1968, cap. VI, pp. 35-41.

15. Anche Rothbard percepì nettamente i tratti sacrali della politica moderna, consapevole dell'impossibilità d'immaginare una società laicizzata: «A costo di alienarmi i miei amici libertari atei, penso che sia sempre più chiaro che su questo punto i conservatori hanno ragione: che in ogni società vi è sempre qualche sorta di religione dominante. E se ad esempio il cristianesimo viene denigrato e rigettato, qualche orrenda forma di religione ne prenderà subito il posto: sia essa il comunismo, l'occultismo New Age, il femminismo o il puritanesimo di sinistra. Non c'è modo di aggirare questa verità fondamentale della natura umana» (M.N. ROTHBARD, *The Great Thomas & Hill Show: Stopping the Monstrous Regiment*, dicembre 1991, ora in L.H. ROCKWELL JR. (a cura di), *The Irrepressible Rothbard*, Center for Libertarian Studies, Burlingame, CA, 2000, p. 365).

16. J. ELLUL, *Essai sur l'herméneutique de la sécularisation fictive*, in E. CASTELLI (a cura di), *Ermeneutica della secolarizzazione*, Istituto di studi filosofici, Roma

Nella sua articolata critica della cultura moderna, anche Alexander Rüstow ha sottolineato questo costante permanere, a dispetto delle apparenze, dell'intreccio tra teologia e potere. Il dominio dell'uomo sull'uomo ha bisogno di poggiare su una religione tradizionale o di crearne una a propria totale disposizione:

Ogni dispotismo che cerca di consolidarsi ha bisogno dell'aiuto spirituale di una teologia, e quando non ha un ambito sociale religioso a propria disposizione esso crea, e non importa quanto bene o male, il proprio «mito» e la propria ortodossia¹⁷.

Nello specifico processo che conduce lo Stato europeo moderno a marginalizzare le religioni propriamente intese e a imporsi sulle rovine della complessità delle organizzazioni sociali preesistenti, l'inedita forma istituzionale che conquista il centro della scena interagisce però in maniera tutt'altro che lineare con il sacro: in vario modo inglobando e accantonando ogni fede, assorbendola e annullandola, e poi mimandola ed esaltandola, negandola, reinventandola.

Questa dialettica che vede intrecciarsi *potere* e *religione* delinea una storia irregolare e *prima facie* incoerente, all'interno della quale i costruttori e ricostruttori della sovranità sono chiamati di volta in volta a fare i conti con le urgenze e le opportunità della propria epoca. Entro tale prospettiva, il problema dello Stato moderno (delle sue origini e della sua natura) e la stessa questione della laicità delle istituzioni pubbliche possono forse essere meglio compresi alla luce di una riflessione che colga quali siano le ragioni più autentiche del rapporto tra *regnum* e *sacerdotium*, tra la dimensione secolare e quella religiosa.

1972, p. 155. Paolo Heritier commenta tutto ciò rilevando che all'interno del processo di secolarizzazione «il profano si rivela ben presto come costituente una nuova forma, magari inedita, di sacro» (P. HERITIER, *La sacra laicità*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», rivista telematica disponibile al sito: www.statoechiese.it, febbraio 2009, p. 6).

17. A. RÜSTOW, *Freedom and Domination. A Historical Critique of Civilization*, Princeton University Press, Princeton 1980, p. 127.

Nella storia occidentale l'utilizzo in senso ierocratico del detto paolino secondo cui ogni autorità viene da Dio – *non est enim potestas nisi a Deo (Rm 13,1)* – non è qualcosa di isolato ed eccezionale¹⁸. Lo sfruttamento della religione quale strumento di consolidamento del potere è un dato ricorrente, così che è difficile dare torto a Peter L. Berger quando ricorda che storicamente la religione «è stata il più diffuso ed efficace strumento di legittimazione»¹⁹. Egualmente corretta appare la tesi di Joseph Ratzinger secondo cui «l'Impero cristiano ha cercato molto presto di trasformare la fede in un fattore politico per l'unità dell'Impero [...]. La debolezza della fede, la debolezza terrena di Gesù Cristo, doveva essere sostenuta dal potere politico e militare. Nel corso dei secoli questa tentazione – assicurare la fede mediante il potere – si è ripresentata continuamente»²⁰. Eppure nel rapporto tra fede e istituzioni c'è molto di più che la strumentalizzazione della credenza religiosa da parte del potere e anche qualcosa che va oltre lo sforzo di assorbimento di quest'ultimo da parte dell'apparato ecclesiastico. Perché se da un lato è vero che la pretesa di convertire in puro dominio il prestigio assicurato dalla gestione politica del «sacro» si ripresenta a varie riprese, il tema al centro della nostra analisi è un altro e ben più sfuggente.

Durante gli ultimi secoli il potere non si è limitato a usare il cristianesimo al fine di rafforzare la propria legittimità. Al contrario, lo Stato ha presto elaborato una propria metafisica, grazie alla quale è entrato in competizione con le fedi e ha finito per pretendere dai cittadini un'adesione illimitata. Per Thomas S. Eliot, «una delle ragioni d'essere dello Stato

18. In netto contrasto con tale prospettiva si colloca l'interessante interpretazione della lettera ai Romani offerta da Jacob Taubes, secondo cui dinanzi alla tensione tra fede e legge Paolo risponde «con una protesta, con una trasvalutazione dei valori: non il *nómos*, ma chi è stato crocifisso dal *nómos*, è l'imperatore». In questo senso, all'interno del cristianesimo paolino «il *nómos* come *summum bonum* è del tutto fuori questione» (J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 55).

19. P.L. BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, NY 1967, p. 32.

20. J. RATZINGER, *Gesù di Nazareth*, Rizzoli, Milano 2007, p. 59.

totalitario va ricercata nel suo tentativo di sostituire la Chiesa in una funzione che essa ha cessato di esercitare, di stabilire con la comunità un rapporto che la Chiesa non ha saputo conservare»²¹. Se ciò appare evidente di fronte ai regimi totalitari, non per questo si deve credere che un'analogia vocazione non sia al fondo dell'intera vicenda della statualità: ben al di là dei suoi esiti parossistici e più manifestamente criminali.

La pretesa del potere di assumere una dimensione teologica era già esplicita, ad esempio, negli anni convulsi della Rivoluzione parigina, dato che un autentico messianismo politico segna la nascita della nuova Francia all'indomani della presa della Bastiglia²². Gli storici Edgar Quinet e Jules Michelet individueranno nel 1789 proprio il parto di una nuova religione²³, e il secondo – nella prefazione all'edizione del 1868 della *Histoire de la Révolution française* – al riguardo sarà assai esplicito:

La rivoluzione, si dice, ha avuto un torto. Contro il fanatismo vandeano e la reazione cattolica essa doveva condurre dalla propria parte il credo di una delle sette cristiane, richiamandosi a Lutero o a Calvino. Io rispondo: avrebbe avuto torto. Non ne adottò nessuna. Perché? Il fatto è che era essa stessa una chiesa²⁴.

21. T.S. ELIOT, *L'idea di una società cristiana*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 74.

22. Vi sono autori che tendono a leggere pure la storia statunitense entro tale prospettiva (in qualche modo sottovalutando il legame tra cultura cristiana e spirito americano), ma in questo modo si finisce per fraintendere lo spirito della *civil religion*. Ci si riferisce qui all'ampia letteratura sviluppatasi a partire dal seguente articolo: R.N. BELLAH, *Civil Religion in America*, in «Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences», n. 1. vol. 96, winter 1967, pp. 1-21.

23. Si veda: C. LEFORT, *La Révolution comme religion nouvelle*, in F. FURET e M. OZOUF (a cura di), *The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Pergamon Press, Oxford 1989, pp. 391-399.

24. J. MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, in *Oeuvres complètes*, vol. XVII, tomo 1, Flammarion, Paris 1893-1898, p. 10. Tutto questo, ovviamente, fu lungamente preparato. Per l'abbé Raynal – la cui influenza sui rivoluzionari fu considerevole – già nel 1770 appariva evidente che non è lo Stato ad essere «fatto per la religione, ma è la religione che è fatta per lo Stato»: la conseguenza è che «quando gli amministratori dello Stato sono riuniti, la Chiesa è riunita. Quando

La sostituzione politica del religioso è però in genere contrabbandata in altre forme e solo di rado prende quei caratteri in qualche modo schietti che conobbe nei riti rivoluzionari di fine Settecento. La metafisica politica moderna vive di dissimulazione. Da Karl Marx a Vilfredo Pareto (per citare due figure egualmente importanti e pure tanto diverse), larga parte della riflessione sul ruolo dell'ideologia ha puntato giusto a evidenziare l'asservimento strumentale della mitografia alle ragioni del potere. Ma proprio tale riferimento impone di sottolineare come non sia facile sapere se e quando i protagonisti della modernità politica hanno solo *errato*, hanno intenzionalmente *ingannato*, oppure hanno persino *ingannato loro stessi*.

Come Schmitt sottolinea, si deve sempre ricordare che lo Stato si è imposto quale spazio di *neutralizzazione* di fronte alle diverse culture e, in particolare, dinanzi alle fedi. E sebbene esso abbia iniziato a emergere prima della rottura dell'unità cristiana del Vecchio continente e prima delle guerre di religione scatenatesi in Europa con la Riforma, non vi è dubbio che il modo di organizzazione politica della società che s'afferma con la modernità sia largamente debitore verso quella visione completamente mondanizzata della vita associata che individua nella sovranità la condizione per la pace e per la fine di ogni tensione²⁵. Perché la conflittualità sia superata, la religione deve essere espulsa dall'arena pubblica, che ormai coincide con le logiche della coercizione: educazione, assistenza, cultura, sanità e ogni altro spazio vitale dovranno essere liberati da ogni presenza confessionale. Come ricordava un importante interprete di Schmitt, Gianfranco Miglio, lo Stato moderno s'impone compiutamente nel momento

lo Stato si è pronunciato, la Chiesa non ha più nulla da dire» (G.T. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, vol. x, Elibron Classics, New York 2010, p. 89 e p. 90).

25. Non può sorprendere, in questo senso, che lo Stato continui a catalizzare sentimenti, in senso lato, religiosi. Le ideologie politiche della modernità, la cui natura gnostica è stata spesso messa in risalto, traggono da qui la loro più profonda ispirazione e la loro più evidente origine. Su tali temi resta un riferimento obbligato: E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.

in cui la religione cristiana «viene dallo Stato declassata da centro di orientamento di tutta la vita dell'umanità ad una questione privata, ad un *corpus* di credenze soggettive che non possono più produrre comportamenti politici»²⁶.

Il cristianesimo è rigettato, ma in nome di una *religiosità dell'assenza* che si annuncia come tollerante proprio nel momento in cui, di fatto, serve da piedistallo a un immanentismo che celebra la dimensione civile quale alfa e omega di ogni esperienza possibile. In questo senso, la laicità è impensabile senza lo Stato e al di fuori delle sue categorie²⁷.

La crescente invasione dello spazio pubblico operata dalle logiche amministrative e dalla coercizione che le sottende è cruciale per comprendere che *lo Stato non può essere a-religioso*, poiché se il potere vuole persistere ha bisogno della forza che gli deriva dal maneggiare il linguaggio del bene e del male, anche giungendo a negare – se necessario – che una distinzione esista.

È con Rousseau che lo Stato democratico si afferma quale *religione civile*: una novità che non disdegna di rifarsi a esperienze caratteristiche del mondo pre-cristiano. Nello scritto sulla Polonia il Ginevrino è esplicito: «Aprendo gli occhi, un bambino deve vedere la patria e fino alla morte non deve vedere altro che lei. Ogni vero repubblicano succhiò con il latte della madre l'amore della patria, cioè delle leggi e della libertà. Il suo essere è tutto in questo amore»²⁸. Come si è detto, questo nucleo metafisico conosce comunque la propria manifestazione più compiuta e sofisticata nell'epica dell'immanentismo hegeliano: «Lo Stato è la realtà dell'idea etica, – lo spirito etico, inteso come la volontà sostanziale,

26. G. MIGLIO, *Oltre Schmitt*, cit., p. 41.

27. Sul tema si veda: L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010. Anche uno studioso di scuola *liberal* quale Connolly ha sviluppato talune interessanti considerazioni sul carattere intollerante del secolarismo di Stato: William E. Connolly, *Why I Am Not A Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999.

28. J.-J. ROUSSEAU, *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1770-71), in *Euvres complètes*, tomo III, Gallimard, Paris 1964, p. 966.

manifesta, evidente a se stessa, che pensa e sa sé e porta a compimento ciò che sa e in quanto lo sa»²⁹.

Durante gli ultimi due secoli quello che muta radicalmente è l'orizzonte entro cui si colloca la metafisica del potere.

L'arco temporale che dalle forzature medievali operate sul passo paolino, a difesa dell'idea che il potere ha origine divina, conduce fino all'articolo di Paul Samuelson del 1954 (dedicato ai *beni pubblici*, intesi quali giustificazione della necessità della coercizione statale) descrive allora solo in apparenza un'erosione delle basi di legittimità del potere pubblico³⁰. Può insomma sembrare che l'abbandono della parola di Dio per l'adozione del ben più modesto argomento di un economista rappresenti un indebolimento e comporti lo svanire di ogni aura, ma non è necessariamente così. Quello che si verifica è un ribaltamento che è anche un segno dei tempi nuovi: l'appello a una teoria poggiante sulla mera efficienza appare in perfetta sintonia con la (ir)religiosità posta a fondamento dello Stato e di larga parte della società occidentale contemporanea³¹.

L'esito di tutto ciò è chiaro a quanti avvertano le implicazioni ambigue di una simile vicenda storica, in cui le maschere e gli occultamenti si sono moltiplicati, mentre l'esperienza

29. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 195. Una riproposizione di tale prospettiva si ritrova in De Ruggiero, che pretende addirittura di riconoscere nell'idealismo statocentrico il compimento della stessa tradizione liberale: G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milano 1980.

30. P. SAMUELSON, *The Pure Theory of Public Expenditure*, in «Review of Economics and Statistics», novembre 1954, pp. 387-389. Una serie di studi di carattere storico che in vario modo evidenziano l'infondatezza della tesi samuelsoniana, mostrando come ogni supposto «bene pubblico» sia stato privatamente prodotto in qualche società presente o passata, si trovano in: D.T. BEITO, P. GORDON, A. TABARROK (a cura di), *La città volontaria*, Rubbettino-Leonardo Facco, Soveria Mannelli-Treviglio 2010.

31. Sulla questione ebbe una lucida intuizione Maurice Merleau-Ponty: «Se il sociale è, come dice Luckacs, una "seconda natura", può essere governato come si governa la natura: grazie a una tecnica che non ammette altra discussione che quella tra ingegneri, e cioè secondo criteri di efficienza e non criteri di senso. Il senso verrà dopo, Dio sa come» (M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955, pp. 142-143).

cristiana progressivamente si inabissava e con essa l'ipotesi stessa di riconoscere vincoli sovra-legali all'azione dei governanti.

In questo senso, una distanza siderale separa la visione moderna della realtà e quella di sant'Agostino, che quando oppone la città terrestre e la città di Dio individua nella prima l'indifferenza delle opinioni e nella seconda l'unicità della verità. Il vescovo di Ippona non poteva immaginare, rileva Étienne Gilson, che nel corso dell'epoca contemporanea «la città terrestre si unifichi a sua volta, a immagine della Città celeste e come una contro-Chiesa, sotto una propria verità dottrinale e imposta stavolta con la forza, che esclude ogni dissenso ed è intollerante verso ogni contraddizione. È ciò che vediamo ai giorni nostri»³².

Naturalmente, poiché lo Stato ha sempre bisogno di un proprio sistema dogmatico, il punto cruciale sta nello squilibrio che segna il rapporto tra politica e religione. Ogni discussione pubblica contemporanea implica la tesi secondo cui esisterebbero due ordini indipendenti, ciascuno perfettamente «sovrano» nel suo ambito: come il Sole e la Luna occupano distinti spazi entro il cielo tolemaico. Ma è chiaro che nell'elaborazione ideologica del moderno questo rapporto si traduce in una *tolleranza asimmetrica*, a tutto favore del potere secolare.

Alla libertà assicurata a ogni cittadino d'essere o non essere membro delle differenti comunità religiose (le chiese) non corrisponde un'analoga facoltà d'essere o non essere parte di questa o quella istituzione politica (gli Stati). Se da un lato vi è il diritto di aderire o no a una confessione, così che ciascuno ha la facoltà di riconoscersi nell'Islam oppure nella Chiesa cattolica, d'altro canto è negato il diritto d'essere o non essere americani, francesi o italiani. Nel corso degli ultimi secoli, la de-territorializzazione dell'appartenenza *religiosa* è stata accompagnata da una crescente territorializzazione dell'appartenenza *politica*, così che il principio sancito nel 1555 dalla

32. É. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Vrin, Paris 2005, p. 72.

pace di Augusta (*cuius regio, eius religio*) resta operante di fronte alle pretese delle ideologie politiche che sorreggono l'ordine istituzionale. E in tal senso è significativo come i credenti della statualità guardino a taluni episodi storici fondativi, ai confini politico-geografici e alle stesse carte costituzionali come a realtà dotate di un'intrinseca sacralità, anche se questo è in contrasto con le esperienze più elementari³³.

Quello della cittadinanza di Stato è davvero l'ultimo articolo di fede imposto ed è qui che l'ideologia moderna mostra i suoi tratti più aggressivi, anche quando si ammantava di retorica liberale. È proprio in tale *deficit libertario* che vanno riconosciute le intime ragioni dei problemi che caratterizzano la nostra vita pubblica e dominano tante controversie. Il potere può ampliarsi sempre più perché si nega nella sua parzialità, oltre che nella sua imperfezione originaria, dal momento che si rappresenta come l'orizzonte comune di ogni possibile fede, opinione e identità. Per giunta, esso tende a raffigurarsi come un non-potere e una forza liberatoria, oltre che quale mero apparato tecnico-amministrativo³⁴.

Ma l'astuzia dei credenti nel potere repubblicano è consistita in questo: nel loro saper negare – ogni volta che ciò sia necessario – la loro appartenenza a una ben precisa confes-

33. Secondo la Arendt, la nuova mitologia a sfondo politico in varie occasioni conduce anche a negare ciò che è evidente: «probabilmente nessuna epoca passata ha mai tollerato tante opinioni diverse su questioni religiose o filosofiche; la verità di fatto, però, quando capiti che si opponga al profitto o al piacere di un dato gruppo, è accolta oggi con un'ostilità maggiore che in passato» (H. ARENDT, *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 41).

34. In questo senso ogni «relativizzazione» del politico è incompatibile con lo spirito che caratterizza la modernità europea, soprattutto all'indomani della Rivoluzione francese. La civiltà occidentale degli ultimi secoli è strutturalmente democratica in senso rousseauviano e a tale proposito è importante ricordare come l'autore del *Contrat social* guardasse alla religione civile di Sparta come a un modello da imitare e replicare. (Al contrario, per una mirabile rappresentazione della tensione tra Atene e Sparta, e per una raffigurazione della seconda quale universo intimamente illiberale, si veda il seguente scritto: F. SCHILLER, *La legislazione di Licurgo e di Solone*, in *Scritti storici*, Mondadori, Milano 1959, pp. 125-163).

sione (usando l'artificio retorico della laicità quale mascheramento della sacralità civile) e nel loro saper porsi, quindi, in una posizione che si vorrebbe neutrale e *super partes*.

Per giunta, nell'epoca contemporanea ogni intreccio tra comunità religiose e istituzioni è visto come «integralista», dato che la dimensione politica è ricondotta univocamente al modello statale: e quindi a ordini imposti per via autoritaria. È questo appiattimento del diritto sul potere che ha reso quasi plausibile, come unica via d'uscita, quell'ipotesi di un'imparzialità religiosa che ha trovato nella nozione di *laïcité* di Stato il proprio cardine. Smantellare un simile inganno può aiutare a immaginare società che rispettino l'autonomia spirituale degli individui e, al tempo stesso, rinuncino a fare ricorso alla violenza. Tra l'ordine politico «religioso» di un monastero liberamente scelto dai propri membri, e da cui si possa in ogni momento uscire, e l'ordine politico «laico» di una realtà a-confessionale imposta ai propri membri, un libertario non ha dubbi nel preferire il primo tipo di istituzione.

Per poter discutere con una qualche serenità sulle prospettive di una società più libera dobbiamo quindi preliminarmente cogliere quanto vi è di sacrale nelle retoriche pubbliche e in ogni forma di «patriottismo costituzionale»: riconoscendo legittimità di dissenso a chi non si identifica nella mitologia dominante. Nel Terzo millennio, la prima condizione per avere una società basata sulla tolleranza sta proprio nell'accettazione di questa fondamentale rivendicazione alla miscredenza di fronte al potere e alle sue pretese.

Nei capitoli successivi l'intento è utilizzare ricerche e studi riguardanti la storia politica, istituzionale, culturale e filosofica dell'Europa. Ognuna delle vicende che verranno evocate è al centro di accese diatribe e discussioni, e non si pensa certo di risolvere controversie storiografiche tanto delicate in poche righe. Questo non è un testo di storia, ma più delle singole foglie ciò che qui sta a cuore è la foresta. L'obiettivo non è dunque di allineare una serie di particolari, ma semmai di usare con grande libertà una selezione di questi dettagli per provare a delineare un quadro d'insieme. Specifici temi

ed episodi vengono evocati perché ci pare evidenzino le radici metafisiche dello Stato moderno e il carattere eticamente spregiudicato del suo operare.

2. TRA *AUCTORITAS* E *POTESTAS*

Nel corso della modernità europea l'inabissarsi della dimensione religiosa aiuta a comprendere come l'espansione del potere sia favorita non soltanto dall'indebolirsi progressivo del principio di realtà, ma pure dal declino dell'*autorità*, poiché la crescita dello Stato è stata accompagnata dal venir meno di riferimenti giudicati meritevoli di rispetto³⁵. Ha certamente ragione Robert Nisbet quando sottolinea come nell'universo post-rivoluzionario ha trionfato un egualitarismo radicale, avverso a ogni comunità, che ha lasciato sulla scena solo l'individuo e lo Stato: «tutto ciò che si trovava fra questi due elementi – corporazioni, chiese, professioni, classi, unioni di ogni specie – ispirava sospetto per la sua influenza sull'individuo e per le conseguenze scissionistiche nell'ambito dello Stato popolare». Al contrario, il sociologo americano sottolinea che «l'unica possibilità di libertà personale e di autonomia culturale sta nella conservazione di una pluralità di autorità in ogni società»³⁶. Proprio in questo senso è allora doveroso soffermarsi sulle origini del tema dell'autorità, richiamando la tensione tra *auctoritas* e *potestas*, così come è stata ereditata dalla cultura romana e reinterpretata dai padri della Chiesa³⁷.

35. Massimiliano Bellavista rileva come la stessa giurisdizione amministrativa sia intimamente legata a un'idea di legalità posta a garanzia dell'apparato statale, così che essa stenta ad affrancarsi dal «mito della dialettica fra autorità e libertà» (M. BELLAVISTA, *Oggettività giuridica dell'agire pubblico*, CEDAM, Padova 2001, p. 103).

36. R.A. NISBET, *La comunità e lo Stato*, Edizioni di Comunità, Milano 1957, p. 343 e p. 365.

37. Per una rilettura delle crisi dell'autorità stessa all'interno della società moderna, si veda: H. ARENDT, *What Is Authority*, in *Between Past and Future*, World Publishing, Cleveland e New York 1961, pp. 91-142.

Nella cultura giuridica di Roma, chi disponeva di un'autorità solida e riconosciuta si proponeva non già di imporre la propria volontà, ma semmai di ottenere una libera e volontaria sottomissione. Per tale ragione, «essere *auctor* verso qualcuno (*alicui auctorem esse*) voleva dire consigliarlo»³⁸, ma in questo senso è chiaro che il rifiuto di ogni autorità che caratterizza il nostro tempo sia correlato a una visione nella quale vi è la sostanziale impossibilità di adottare maestri.

Per Theodor Mommsen, nella Roma antica il Senato, nel momento in cui si pone di fronte al magistrato, «non si arroga mai null'altro che l'*auctoritas*, il che nell'uso corrisponde a un dipresso alla nostra raccomandazione»: il Senato (che è *auctoritas* per eccellenza) mai «dà ordini, come fa la deliberazione popolare, bensì lo esorta semplicemente con frasi che salvano espressamente la libertà di apprezzamento e di azione del magistrato»³⁹. In realtà, nel mondo romano non è facile cogliere *se e in che senso* l'*auctoritas* abbia una natura coercitiva⁴⁰, ma a giudizio di Mommsen l'«*auctoritas* è più di un consiglio e meno di un comando, è un consiglio all'ottemperanza del quale non ci si può convenientemente sottrarre, come quello che il professionista impartisce al sovrano, il leader parlamentare ai suoi seguaci»⁴¹.

Per entrare nella logica dell'autorità può essere utile rifarsi al ruolo che tale nozione ha giocato nell'universo del diritto, dato che con l'espressione *auctoritas iuriconsulti* s'intende «il peso che ha un parere giuridico per la competenza e il

38. T. ESCHENBURG, *Dell'autorità*, il Mulino, Bologna 1970, p. 8.

39. T. MOMMSEN, *Disegno del diritto pubblico romano*, Celuc, Milano 1973, p. 387.

40. Quando Vincenzo Arangio-Ruiz si sofferma sulla trasformazione dell'*auctoritas* senatoriale egli sottolinea che in origine «essa consisteva in una ratifica [da parte del Senato] dell'avvenuta votazione [da parte dei comizi centuriati], che ne controllava la corrispondenza alle norme costituzionali», ma poi «perdette di valore quanto l'*auctoritas* si trasformò da ratifica della legge già votata in un parere preventivo (non vincolante) sulla proposta del magistrato» (V. ARANGIO-RUIZ, *Storia del diritto romano*, Jovene, Napoli 1947, pp. 41-42).

41. T. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, vol. III, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft, Tübingen 1952, p. 1034.

prestigio politico di un grande giurista»⁴². È esattamente in questo senso che per Cicerone «chi possedeva *auctoritas* era *auctoritas* egli stesso»; il grande retore per giunta «estese il concetto dal campo giuridico e politico a quello scientifico»⁴³.

Per tutte queste ragioni si può dire che l'*auctoritas* si poneva sul confine tra ciò che è diritto in senso stretto e ciò da cui esso emerge (la vita sociale, le credenze, i costumi), traendo in tal modo la propria forza dall'esistenza di un diffuso consenso. Essa è cogente, insomma, se e quando è sentita come tale, in virtù della sua autorevolezza. Quanti allora non riconoscono il prestigio dell'*auctoritas* possono farlo, ma devono sapere che si pongono al di fuori della comunità.

In tal modo, l'*auctoritas* rappresenta una forma di limitazione del potere, dato che «a chi aveva *potestas* non era lecito sottrarsi all'*auctoritas*». Al tempo della Roma repubblicana, in particolare, vi era l'obbligo morale di «chiedere il parere di consiglieri imparzialmente e intellettualmente qualificati»⁴⁴. In tutta una serie di situazioni, molti possibili arbitrii del magistrato venivano scongiurati dall'obbligo di consultare figure riconosciute competenti e autorevoli, così come nei sistemi giurisprudenziali la libertà del giudice di decidere in un modo o nell'altro è limitata dalla necessità di tenere in debita considerazione i precedenti.

Non è senza rilievo che, molto più della *potestas*, sia l'*auctoritas* a trovarsi in sintonia con le esigenze profonde della società cristiana. Al riguardo, Richard Heinze ha sottolineato che «l'*auctoritas*, per sua propria natura, non pregiudica la libertà; nessuno è obbligato ad accettare un consiglio, anche se l'ha chiesto». Questo studioso sottolinea pure come vi fosse una forte giustificazione epistemologica dell'autorità: «Che cosa sta alla base dell'*auctoritas*? L'idea che non tutti comprendano tutto, e in particolare tutto da soli»⁴⁵.

42. F. WIEACKER, *Vom Römischen Recht*, Kohler, Stuttgart 1961, p. 13.

43. T. ESCHENBURG, *Dell'autorità*, cit., p. 16.

44. *Ivi*, p. 21.

45. R. HEINZE, *Vom Geist des Römertums*, Teubner, Leipzig-Berlin 1938, p. 20 e ss. In ambito teologico l'importanza di tale conoscenza è stata enfatizzata da

Non deve quindi sorprendere che, grazie alla Patristica, la concezione dell'*auctoritas* si affermi nella cultura cristiana, assumendo un nuovo significato. Negli autori cristiani latini l'*auctoritas* civile del diritto romano diventa *auctoritas divina*, dal momento che non vi è che un *dominus*: Dio stesso. In Tertulliano di questa autorità sono partecipi anche la Bibbia e gli altri scritti canonici, i quali permettono di definire un ordine dogmatico che argina ogni eresia; in Cipriano, il medesimo prestigio investe l'intero episcopato. Nel momento in cui afferma che non vi è alcuna salvezza al di fuori della Chiesa (*salus extra ecclesiam non est*), egli intende sostenere che quanti non riconoscono l'autorità dei vescovi non possono essere ritenuti cristiani. Un concetto di formazione giuridica, quello di *auctoritas*, viene insomma piegato alle esigenze di una comunità religiosa che ormai si definisce quale istituzione e organizzazione⁴⁶.

Ma è certamente con Agostino che il concetto di *auctoritas* acquista una dimensione più propriamente cristiana. Nel

Wilfrid Philip Ward. Secondo la Engelsbach, questo studioso ha avuto il merito di distinguere «la cieca credulità dall'uso intelligente dell'autorità, che egli ha chiamato "fiducia razionale", notando come tale fiducia sia qualcosa che ricorre normalmente nella vita sociale di ogni giorno». La saggezza delle società che riconoscevano uno spazio all'autorità derivava dal fatto che «l'individuo dipendeva dalla abilità di altri; nella religione questa sapienza era incorporata nella tradizione e l'autorità funzionava come guardiano della tradizione». In questo senso «l'autorità rappresentava la saggezza cumulativa e durevole che reggeva le limitate possibilità della conoscenza disponibile all'esperienza personale» (J.A. EINGELSBACH, *Re-Thinking Authority: Imaginative Options and the Modernist Controversy*, in R. PENASKOVIC [ed.], *Theology & Authority. Maintaining a Tradition of Tension*, Hendrickson, Peabody 1987, p. 38).

46. Secondo Tabacco, «il concetto cattolico di Chiesa era già di per sé, fin dall'età antica, ricco di contenuti sociali e di virtualità politiche, in quanto implicava la disciplina delle collettività di credenti entro quadri istituzionali operanti in un'amplessissima sfera di rapporti umani, non senza ricorso a propri mezzi efficaci di coercizione morale» (G. TABACCO, *Il volto ecclesiastico del potere in età carolingia, in Sperimentazioni del potere nell'alto Medioevo*, Einaudi, Torino 1993, p. 165; il corsivo è mio). L'ultima parola della citazione sopra riportata mi pare esprima molto bene la peculiare politicità, non primariamente coercitiva, dell'universo scaturito dalla diffusione del cristianesimo.

vescovo di Ippona vi è un'attenta riflessione sul rapporto tra *auctoritas* scritturale e *ratio* umana, dove la seconda è subordinata alla prima, ma al tempo stesso resta uno strumento di fondamentale utilità per capire ciò a cui la Rivelazione ci chiede di credere⁴⁷.

In questa fase della storia europea la tensione tra dimensione civile e dimensione religiosa (tra la città di Dio e la città degli uomini) è ancora molto viva, dato che i cristiani vivono *nel mondo* nella convinzione di non essere *per il mondo*. Quando si afferma che il cristianesimo è stato un potente fattore di sottrazione della realtà a ogni ambito sacrale e pagano⁴⁸, bisogna sempre tenere a mente che questo ha agito soprattutto e in primo luogo contro il legame tra il singolo e il cerchio magico della comunità. Non è sorprendente che al cristianesimo sia stata imputata la responsabilità prima della fine dell'impero romano⁴⁹ e che, più vicino a noi, ai cristiani sia stata spesso rivolta l'accusa di non nutrire alcun *sensu dello Stato*.

Al riguardo, Gilson sottolinea che «il cristianesimo ha certamente provocato un conflitto di orientamenti tra coloro che, tutti consacrati alla loro sola patria terrestre, non concepivano niente al di là di essa e coloro che, cittadini innanzi tutto della città celeste, tendevano più o meno a disinteressarsi della loro patria di quaggiù»⁵⁰. L'analisi del ruolo

47. Si veda a tale proposito: K.-H. LÜTKE, *Funktion und Wesen des auctoritas-Begriff in den ersten Schriften Augustins bis zur Schrift "De utilitate credendi"*, Mohr, Tübingen 1964. Sulla reciproca implicazione, in Agostino, dell'*intelligere* e del *credere* e su come questa lezione sia cruciale anche di fronte al convertirsi in nichilismo del razionalismo moderno, rinvio il lettore a: M. MANZIN, *Ordine politico e verità in Sant'Agostino. Riflessioni sulla crisi della scienza moderna*, CEDAM, Padova 1998 (specialmente alle pagine 89-124).

48. Sul ruolo svolto dal cristianesimo nella «demitizzazione» del mondo (non più eterno, ma creato da Dio per gli uomini) e, di conseguenza, nella promozione della moderna tecnologia, si veda: R. STARK, *For the Glory of God*, Princeton University Press, Princeton 2003.

49. Una parte significativa del *De Civitate Dei* è proprio orientata a confutare tale tesi.

50. É. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, cit., pp. 33-34.

sociale dell'autorità discende da considerazioni essenziali sul rapporto tra razionalità e fede, e dalla persuasione che l'uomo sia chiamato a un destino di eternità in Dio. In tal senso, un ruolo cruciale è giocato proprio dalla contestazione del primato della dimensione secolare⁵¹.

Per comprendere le decisioni di un'istituzione davvero autorevole è poi necessario coglierne l'autentica natura, la quale vuole che essa sia «riconosciuta dal credente come un'autorità che ha qualcosa da dirgli, di modo che il credente non senta la sua fede e la sua ubbidienza come doveri, ma ubbidisca volentieri»⁵². E, naturalmente, seguendo la propria libera volontà.

Nei primi secoli la Chiesa non dispone (non ancora) di propri mezzi di coercizione, ma nel momento in cui – a partire da Teodosio I – l'impero adotta il cristianesimo quale religione ufficiale il potere temporale finisce, in molti casi, per porre la *potestas* armata al servizio dell'*auctoritas* spirituale incarnata dalla Chiesa e dai vescovi. In questa fase storica, l'assenza di un potere ecclesiastico centrale (poiché il vescovo di Roma era un vescovo tra gli altri, sebbene abbia sempre goduto di un prestigio particolare) permette agli imperatori di proporsi e considerarsi i capi supremi dell'oligarchia epi-

51. A questo proposito va anche ricordato, seguendo la lezione di Erich Kahler, che vi è un'evidente distanza – ad esempio – tra l'accettazione del potere che segna il cristianesimo delle origini e quanto si avrà in seguito: soprattutto nel corso dell'età moderna. In Martin Lutero l'invito a dare a Cesare quel che è di Cesare rinvia a un ordine stabile e destinato a durare, mentre in Paolo era connesso a una prospettiva di breve termine, caratteristica di una comunità che stava attendendo l'immediato ritorno di Cristo e, insieme a ciò, il Giudizio Finale. Nel primo caso c'è il riconoscimento di un ruolo specifico per i sovrani, mentre nel secondo caso essenzialmente c'è indifferenza per l'intero universo mondano. Questa evoluzione verso un'integrazione strutturale tra dimensione cristiana e ordine politico muove comunque i suoi primi passi in età romana, se si considera che per il Prudenzio del *Contra Simmachum* Dio aveva dato all'Impero il compito storico di conquistare il mondo, così da aprire la strada a una sua compiuta evangelizzazione (Erich Kahler, *The Meaning of History*, George Braziller, New York 1964, p. 68).

52. K.-H. LÜTKE, *Funktion und Wesen des auctoritas-Begriff in den ersten Schriften Augustins bis zur Schrift "De utilitate credendi"*, cit., p. 101.

scopale. È solo con Leone I (440-461) che il vescovo di Roma acquista il ruolo di patriarca d'Occidente. Egli difatti inizia a chiamarsi *pontifex maximus* e *vicarius Christi*. Da qui in poi, il riferimento al passo del vangelo di Matteo (16, 18-19) diventa la base scritturale per il riconoscimento di un'autorità del pastore di Roma sull'intera Chiesa.

Entro tutte queste discussioni non si potrebbe certo sovrastimare l'influenza esercitata dal *De Civitate Dei*. Nella riflessione agostiniana l'esame delle due città era orientato da preoccupazioni di carattere religioso: «Caino ha fondato una città; Abele, invece, come uno straniero, non ha fondato nulla. Infatti la città dei santi è nel cielo, benché essa generi cittadini sulla terra, dove è presente in modo passeggero finché non giunga il tempo del suo regno»⁵³. Come rileva Karl Löwith, «ciò che in Agostino a noi sembra una mancanza di comprensione e apprezzamento della storia secolare è dovuto al suo incondizionato riconoscimento della sovranità di Dio nel promuovere, frustrare o pervertire gli obiettivi dell'uomo»⁵⁴. Nella prospettiva agostiniana, non c'è quindi spazio per l'idea di una filosofia della storia di intonazione cristiana.

Ma mentre la città terrena e la città celeste «erano state concepite da Agostino essenzialmente come due realtà mistiche, negli autori che lo hanno seguito s'è affermata una tendenza duplice e complementare: da un lato, accantonando l'escatologia della Gerusalemme celeste, la città di Dio è stata ridotta alla Chiesa, mentre dall'altro si è finito col confondere la città terrestre con la città temporale e politica, con la conseguenza che, a partire da quel momento, il problema delle due città è diventato quello di due poteri: il potere spirituale

53. Agostino, *De Civitate Dei*, xv, § 1, p. 694.

54. K. LÖWITH, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago University Press, Chicago 1949, p. 172. Per giunta, sempre secondo questo autore, «se comprendiamo il cristianesimo, come dobbiamo fare, nel senso del Nuovo Testamento e la storia nel nostro senso moderno, cioè quale continuo processo dell'azione umana e degli sviluppi terreni, una "storia cristiana" è un non-senso» (p. 197).

del papa e il potere temporale dell'imperatore»⁵⁵. A questo punto, l'accento si sposta dall'*auctoritas* alla *potestas*.

Nel corso degli ultimi secoli dell'età medievale, le crescenti pretese avanzate dal potere imperiale e da quello regale, dilatatesi in maniera illimitata, favoriranno questo snaturamento della stessa concezione del ruolo della Chiesa. La nozione di *plenitudo potestatis*, che dominerà i dibattiti del XIV secolo, rappresenta il tradimento più evidente dell'ispirazione cristiana originaria. A questo però non si arriva immediatamente, dato che nei vangeli e anche nella tradizione è forte l'idea che il regno di Cristo non sia di questo mondo. Per tale motivo Jean Leclercq è convincente quando mostra che perfino nel conflitto tra Papato e Impero l'utilizzo di Melchisedec quale modello del *rex sacerdos* finirà per rivelarsi inefficace⁵⁶. Le cose insomma dovranno svilupparsi lentamente, passo dopo passo, attraverso una dialettica tra sacro e profano che spesso è difficile decifrare.

Sul piano storico, un passaggio in qualche modo decisivo si era avuto già alla fine del V secolo con Gelasio I, dato che questo papa impone – anche se solo a livello di principio – l'idea di una reciproca subordinazione tra Chiesa e Impero, dal momento che la prima è preminente nelle cose spirituali (*spiritualiter*), mentre il secondo lo è in quelle terrene (*temporaliter*). La distinzione introdotta ricalca quella tra un'*auctoritas* religiosa e una *potestas* politica e nel momento in cui tale separazione punta a completare il processo di desacralizzazione del potere augusteo che ha accompagnato l'imporsi del cristianesimo all'interno della società romana, essa pone al tempo stesso le premesse per quella logica bipolare e per quella opposizione tra *sacerdotium* e *imperium* che segnerà in profondità una larga parte della civiltà medievale⁵⁷. L'episodio che vede l'imperatore Zenone deporre il

55. L. ALICI, *Introduzione* a AGOSTINO, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, pp. 43-44.

56. J. LECLERCQ, *L'Idée de la royauté du Christ au Moyen-Age*, Cerf, Paris 1959.

57. Molto interessante al riguardo è il seguente saggio: O. HAGENEDER, *Das Sonne-Mond-Gleichnis bei Innocenz III. Versuch einer teilweisen Neuinterpretation*, in

vescovo di Antiochia è significativo, dato che proprio in tale circostanza Gelasio stesso affermerà con forza la tesi secondo la quale nessun vescovo può essere deposto – nella sua veste sacerdotale – da un potere terreno⁵⁸. In quel momento è chiaro come il compromesso che immagina due distinte subordinazioni conosca subito serie difficoltà e manifesti tutta la sua ambiguità.

Quando ci si interroga sul rapporto tra l'ambito religioso e quello secolare, o anche tra clero e questioni temporali, oggi sembra evidente che si debba impedire ogni commistione. In ambito medievale l'argomento fondamentale di parte ecclesiale che già spingeva in questa direzione era l'esigenza di evitare agli uomini di Chiesa ogni impiego della violenza (il caso caratteristico era quello del soldato o del carnefice). Sul piano teorico la questione, però, è più complessa.

Bisogna infatti distinguere tra un uso legittimo e uno illegittimo della forza. Se abbiamo a che fare con un uso illegittimo, questo deve essere tale per il consacrato come per il laico. Se non è lecito aggredire una popolazione pacifica o giustiziare un innocente, non lo è per nessuno. Viceversa, se si tratta di un uso legittimo non c'è alcun motivo di riconoscerne la legittimità ad alcuni uomini e non ad altri, specie se si considera che in molte circostanze l'uso non è solo ammesso, ma è anche doveroso (nel caso in cui si protegga qualcuno da un'aggressione).

Mentre la soluzione agostiniana appare magari radicale ma coerente (basata com'è sulla distanza abissale che separa le due città idealizzate e volta a svalutare quella terrena, che è destinata alla perdizione e dominata da una brama di potere: con il risultato che si tende a proiettare integralmente l'uomo nel suo rapporto con Dio), riesce difficile accettare un compromesso destinato a distinguere le due sfere al fine di riconoscere una piena autonomia a entrambe. È pensabile che l'universo secolare sia autonomo rispetto a ogni questio-

«Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», n. 65 (1967), pp. 340-368.

58. E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, vol. II, Mohr, Tübingen 1933, p. 63.

ne riguardante la verità? E poi: è concepibile che l'esercizio della forza si sottragga alla valutazione su quando è lecito ricorrervi e quando non lo è?

La soluzione adottata da papa Gelasio I, che per la prima volta delinea le sfere autonome del regno e del sacerdozio, crea due tipi di difficoltà. In primo luogo, sembra escludere gli ecclesiastici da ogni ambito secolare e pone i laici in una condizione strutturale di minorità spirituale. Oltre a ciò, questo nuovo paradigma pare giustificarsi sulla considerazione – non priva di realismo – secondo cui l'amministrazione civile è un universo di abusi, violenze, crimini: così che è bene, per la Chiesa, restarne lontana. Le cose stanno certo in questi termini, ma questo non dovrebbe esimere da un impegno perché si affermi la giustizia (per giunta, se davvero si è tanto pessimisti di fronte al potere e non si nutre alcuna speranza di convertirlo in una gestione pacifica e volontaria delle interazioni umane, perché allora non sposare la prospettiva ascetica, che conduce all'assoluta irrilevanza di quanto appartiene a questo mondo?).

La soluzione dei due astri indipendenti punta a sganciare il religioso dal profano, nella convinzione che ogni ordine secolare implichi violenza e quindi i consacrati debbano restarne lontani⁵⁹. In questa maniera, però, si sottraggono i religiosi dall'impegno a battersi a difesa delle vittime dell'ingiustizia.

3. OLTRE IL PAPA, OLTRE L'IMPERATORE

Quando all'interno dell'Europa medievale e sulle ceneri della *res publica romana* inizia a emergere un potere di tipo

59. È significativo che, molti secoli dopo e all'interno di un quadro culturale assai diverso, proprio a Gelasio si richiameranno quanti (come l'autore del *De unitate Ecclesiae conservanda*, risalente all'ultimo decennio dell'XI secolo e attribuito al vescovo Walram di Naumburg) punteranno a confinare il Papa nel semplice ambito spirituale. Sul tema si veda: J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, *Spicilegium sacrum lovaniense*, Louvain 1926, p. 16.

nuovo, esso ha comunque bisogno del sacro per farsi riconoscere legittimo. In questo senso non è sorprendente che il modello sia spesso cercato a Oriente. Secondo Jacques Le Goff, «il sovrano bizantino, il cui nome, *basileus*, deve tradursi con “re” e non con “imperatore” come si fa di solito, è rimasto per tutto il Medioevo un punto di riferimento per i re dell’Occidente medievale, tanto nell’imitazione che nella contrapposizione»⁶⁰.

Nel momento in cui i Carolingi sostituiscono i Merovingi sarà la doppia unzione, episcopale e pontificia, che permette loro di cancellare i tratti dell’usurpazione. Ma qualcosa di simile succede nel momento in cui, a seguito di una conquista, viene fatto esplicito riferimento al diritto del vincitore, con l’idea che il suo trionfo esprima una qualche volontà divina: esattamente come succede nel caso dell’ordalia.

In tutta questa vicenda storica che porta il potere a consolidarsi e che, ma solo molto dopo, condurrà alla nascita della statualità, il ruolo di Carlo Magno è cruciale. Esaminando la sovranità carolingia, Ullmann evidenzia come in quel contesto il re eserciti una coreggenza con Cristo. Per Eugen Ewig la nozione stessa della *majestas*, pur d’origine romana, inizia a tornare sulla scena a partire dall’801, per poi imporsi definitivamente a partire dal XII secolo⁶¹.

Questo aiuta a comprendere come la sofisticata distinzione tra città terrena e città celeste, quale era al centro della riflessione di Agostino, sia ormai del tutto svanita nella riflessione – molto successiva – di Ruggero Bacone, che nel corso del XIII secolo immagina una *respublica fidelium* al cui comando andrebbe posto il Papa stesso. Nel suo indirizzarsi a Clemente IV, conosciuto a Parigi al tempo dei suoi giovanili studi giuridici, Bacone afferma che solo il pontefice può guarire l’umanità dalle infermità che la caratterizzano perché «non c’è mai stato un papa che conosca il diritto altrettanto bene». Alla Chiesa e

60. J. LE GOFF, *Il re nell’Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 4.

61. E. EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, in T. MAYER (a cura di), *Das Königstum*, Jan Thorbecke Verlag, Konstanz 1954, pp. 7-73.

alla sua guida spetta dunque il compito di guidare gli uomini e l'intera realtà terrena: «Lei ha la Chiesa di Dio sotto la Sua potestà e deve dirigere tutto il mondo». Il progetto di Bacone punta a realizzare un'alleanza tra lo scettro materiale e quello spirituale: al fine di sterminare i saraceni, convertire i tartari, portare i greci all'interno della Chiesa di Roma⁶².

Rispetto all'enfasi con cui nel *De Civitate Dei* sant'Agostino contesta l'ipotesi che – da cristiani – si possa appartenere alle istituzioni secolari e sposarne le logiche, la discontinuità è netta. In Bacone c'è una ricorrente ossessione per l'unità del mondo e per un universo integralmente retto dalla saggezza, al punto che il francescano quasi non avverte la distanza tra le due città⁶³. Nella riflessione baconiana si assiste pure a un'esaltazione della conoscenza umana, come se fosse quest'ultima a giudicare la fede. Nel momento in cui esamina le religioni che gli appaiono più degne di attenzione (la cristiana, l'islamica e l'ebraica), egli argomenta che «la filosofia lascia intravedere ovunque le vestigia della saggezza cristiana, e solo di quella»⁶⁴. Se è la filosofia a *legittimare Cristo*, la relazione tradizionale tra fede e ragione viene meno, ma tutto questo è in sintonia con la sovversione del rapporto tra mondo e verità rivelata.

62. R. BACONE, *Opus Tertium*, cap. XXIV.

63. In questo senso la diversità di vedute rispetto a san Tommaso d'Aquino è rilevante, dato che nella filosofia politica di quest'ultimo l'azione del governare appartiene all'ordine delle cose umane e al diritto che le regola, e quindi non vi è un'esigenza assoluta di far coincidere politica e religione. Chiedendosi se la fede imponga di non obbedire a un principe non cristiano, Tommaso risponde negativamente, poiché tale «dissenso» non ha ragione di essere quando produce danni maggiori e quando i comandi non sono in contrasto con la fede: «di suo l'incredulità non è incompatibile col dominio; poiché il dominio, come sopra abbiamo detto, deriva dal diritto delle genti, che è un diritto umano; mentre la distinzione tra fedeli e non fedeli deriva dal diritto divino, il quale non abolisce quello umano». Per giunta tutto questo si era già conosciuto, ad esempio, al tempo di Giuliano l'Apostata: «A quel tempo la Chiesa, essendo ancora recente, non aveva il potere di tenere a freno le autorità temporali. Quindi tollero che i credenti ubbidissero a Giuliano l'Apostata nelle cose non contrarie alla fede, per evitare pericoli maggiori per la fede stessa» (TOMMASO, *Summa Theologiae*, II, quaestio 12, art. 2).

64. É. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, cit., p. 107.

In definitiva, fin dall'inizio ciò che i cristiani hanno rivendicato era la facoltà di vivere la propria fede nella sua piena estensione, ma non necessariamente di trasformare tutto ciò in potere. La stessa offensiva gregoriana non punterà a spodestare l'imperatore per prenderne il posto. Quell'autorità religiosa poteva essere variamente intesa, ma non imponeva un dominio secolare caratteristico di un principato cesaro-papista⁶⁵. Al centro della riforma dell'XI secolo c'erano essenzialmente preoccupazioni religiose e non a caso in questa fase storica giocano un ruolo cruciale i benedettini di Cluny. Bisogna soprattutto tenere in seria considerazione che tutto questo ebbe luogo entro un contesto largamente influenzato da quella cultura giuridica di matrice germanica in cui l'ambito ecclesiale, quello economico e quello politico erano strettamente intrecciati⁶⁶.

Tutto questo provoca, sul piano teologico, una serie di tensioni. C'è infatti qualcosa di drammatico nella situazione di un papato chiamato a scegliere tra la rassegnata accettazione delle pretese cesaro-papiste avanzate da imperatori che si vorrebbe assoluti (per liberarsi da ogni vincolo teologico

65. Anche chi, come Tabacco, legge sostanzialmente in termini ierocratici la riforma gregoriana è comunque netto nel sottolineare la dimensione sempre paradossale di una Chiesa che, anche quando mostra ambizioni imperiali, non diventa comunque un Impero. A suo giudizio, in effetti, il papato gregoriano non diviene certo «l'Impero in quanto ne assume a proprio fondamento la struttura centrale, che è quella propria di ogni potere regio: il nucleo militare!» (G. TABACCO, *Le ideologie politiche del medioevo*, Einaudi, Torino 2000, p. 228).

66. Secondo Alfons M. Stickler i popoli germanici «avevano una concezione giuridica piuttosto primitiva», specie se raffrontata a quella di tradizione romanistica, e di conseguenza non erano dotati di quella «possibilità di astrazione, per cui si poteva concepire un ufficio pubblico in astratto con i suoi diritti e doveri». In questo senso è difficile accostare il conflitto tra Papa e Imperatore se non si comprende che i secoli precedenti l'XI erano stati caratterizzati da una «collaborazione, quasi convivenza delle autorità ecclesiastica e temporale-civile nelle persone costituenti la gerarchia ecclesiastica» e che il «diritto di proprietà materiale del tempo» – in seguito alle molte donazioni, in vita e soprattutto in occasione della morte – era dominato da una tendenza in virtù della quale «enormi estensioni terriere entrarono in proprietà della Chiesa, cioè dei vescovadi, dei monasteri e delle chiese inferiori» (A.M. STICKLER, *I presupposti storico-giuridici della riforma gregoriana*, in «Studi Gregoriani», XIII, pp. 2-3).

e, a seguito di tutto ciò, anche morale) e la tentazione di disporre *direttamente* di entrambe le spade, quella spirituale e quella temporale (non necessariamente per abolire l'impero e i regni, ma sicuramente per tenerli sotto controllo).

Tra le righe è possibile riconoscere pure il contrasto tra due esigenze, entrambe avvertite come fondamentali: quella di salvaguardare il carattere cristiano della società e, al tempo stesso, quella di sfuggire alla strutturale illegittimità del potere, figlio del peccato originale e destinato a convertirsi in tirannide. La difficoltà a uscire da tale situazione è anche connessa al fatto che nell'universo medievale una netta distinzione tra *potere e proprietà*, tra il disporre dell'altro e il disporre di sé, non era agevolmente riconoscibile. Nell'ordine sociale emerso da quelli che Adam Smith ebbe a chiamare i «tempi dell'anarchia feudale», il proprietario agisce tanto sugli uomini come sulle cose. È sempre Smith a ricordare come nel Medio Evo «gli occupanti erano tutti affittuari a discrezione (*at will*) del proprietario. Essi erano tutti o quasi servi della gleba»⁶⁷.

In senso letterale come in senso metaforico, quella medievale è un'età caratterizzata da confini ambigui, malamente definiti, non sempre legittimi. Abbiamo linee che individuano un'area di diritti (e corrispettivi doveri), ma che al tempo stesso tracciano frontiere che in qualche modo chiudono spazi e riducono libertà, finendo per alzare barriere di fronte ai rapporti e per costituire recinti di dominio. Questa confusione di tracciati vale, a livello *micro*, per la relazione tra proprietà e potere, così come – a livello *macro* – per i rapporti tra la sfera spirituale e quella civile.

Sulla specifica questione del rapporto tra potere spirituale e temporale, un generoso tentativo di soluzione si deve a san Bernardo di Chiaravalle, persuaso che l'erede di Pietro e vicario di Cristo avesse il diritto a disporre di entrambe le spade, ma al tempo stesso fosse chiamato a non fare uso di

67. A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, libro III, capitolo II.

quella materiale⁶⁸. Ma ovviamente fu una dottrina che restò ai margini del processo storico.

Comunque la si voglia leggere, la tensione tra il religioso e il politico è ad ogni modo fondamentale, poiché ci obbliga a riconoscere che all'interno di una società che ammetta il primato del potere e, di conseguenza, il controllo del secolare sul sacro può esserci ben poco spazio per un'autorità libera e religiosamente orientata. *Potestas* e *auctoritas* sono incompatibili, dato che la prima è proiettata a pretendere il dominio sugli individui, sulle comunità e sul dibattito ideologico in ragione di una sua pretesa innocenza. Fin dall'inizio, sullo sfondo di tanta parte della teoria e delle pratiche sociali della modernità vi è allora l'equivoco di un'illusoria *neutralità* del potere e in altri termini l'incomprensione che ogni struttura di dominio rinvia a una metafisica che si preoccupa di legittimarlo, la quale – nel suo procedere – è obbligata a negare l'altro nella sua trascendenza e a ignorarne i diritti.

Alla base di tutto ci sono il carattere mefistofelico del potere e l'ambiguità del religioso. Nella sua relazione storica con le istituzioni incaricate di assicurare protezione e garantire il diritto, il cristianesimo ha infatti giocato una duplice funzione: da un lato è stato usato quale *instrumentum regni* per operare una legittimazione del dominio e stabilizzare le istituzioni (il tema dell'unzione sacra), ma dall'altro esso ha pure indirettamente interpretato una forza di *resistenza al potere*, poiché radicato in un'autorità superiore e irriducibile al secolo.

Questo ci aiuta pure a capire come in Occidente il potere abbia prima impiegato il cristianesimo quale sorgente diretta di legittimità, ma poi abbia dovuto entrare in competizione con esso: sbarazzandosi di ogni freno e antagonismo. A quel punto lo Stato si è messo a «mimare» la religione per affrancarsi da qualsivoglia vincolo.

68. «*Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius et materialis; ses is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exerendus; ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris*» (*De consideratione*, iv, 3, 7).

Ullmann sottolinea correttamente come la relazione teologica tra *inferiore* e *superiore* sia la matrice di logiche che poi investono anche il diritto e la politica. Se da un lato è la struttura della Chiesa a rappresentare il modello organizzativo dell'Impero o di ciò che esso sarebbe voluto diventare, la soggezione dei singoli viene da qui: «L'ideologia concernente il potere regale del Medio Evo mostrava – in maniera non differente dalla tesi ecclesiastica – che l'individuo era collocato *sotto* la tutela di coloro che erano stati selezionati dalla divinità quali fiduciari del popolo»⁶⁹. In questo senso è curioso come lo storico inglese di origine austriaca rilevi giustamente l'impossibilità di reperire un individuo in senso moderno entro il quadro medievale, ma poi non avverta come un certo individualismo sia stato funzionale all'espansione e al trionfo del potere, e come la trasposizione in ambito politico di elementi teologici rappresenti proprio un passo deciso in direzione della sovranità moderna⁷⁰.

La società medievale era caratterizzata dal prevalere di relazioni basate su proprietà e rapporti interpersonali. Può essere utile ricordare che il termine *feudalesimo* deriva dal termine francone *fehod*, che indica la proprietà di bestiame. All'origine c'è quindi un possesso pubblicamente riconosciuto che in qualche modo sottende un'intesa liberamente sottoscritta. La relazione di omaggio tra il valvassore e il vassallo è costantemente subordinata al rispetto di precise condizioni e si regge sulla disponibilità, da entrambe le parti, a rispettare gli impegni e a giudicare vantaggiose le relazioni instaurate. In varie parti d'Europa il rapporto nasce nel momento in cui

69. W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1966, p. 23.

70. In termini molto elementari, potremmo distinguere un individualismo hobbesiano e uno lockiano: il primo è integralmente moderno e sottratto ad ogni vincolo giuridico pre-statuale (il diritto è la semplice volontà del sovrano) e ad ogni socialità originaria; il secondo – al contrario – conserva significativi legami con la tradizione medievale, dato che il proprietario è inserito in una rete di rapporti comunitari e subordinato a un diritto che giuristi e legislatori possono scoprire, ma che certo non hanno alcuna possibilità di creare *ex nihilo*.

il valvassore accetta di sostenere il vassallo in caso di bisogno e quest'ultimo, a sua volta, s'impegna ad aiutare e proteggere il primo qualora fosse necessario; e qualcosa di simile ha luogo anche con la costituzione dei comuni cittadini⁷¹.

Ovviamente in molti contesti la struttura delle interdipendenze feudali si costituisce diversamente, a partire da un'attribuzione regale di beni e prerogative, ma pure in quei casi la frammentazione istituzionale è tale che, in varie circostanze, questi diritti meramente *octroyés* finiscono per modificare la loro natura: assumendo un carattere sempre più «negoziato».

Quella società per tanti aspetti pattizia era al tempo stesso pervasa da logiche gerarchiche e dal principio di autorità. Anche nell'universo civile che noi moderni spesso avvertiamo come più vicino, quello comunale, l'intreccio di relazioni contrattuali e rapporti di autorità è del tutto evidente. Giovanni Tabacco sottolinea che «nei rapporti con gli altri poteri, le città comunali finirono per integrarsi nel sistema delle autonomie signorili e delle gerarchie feudali, come una sorta di vassalli collettivi, capaci di assumere obblighi di *consilium* e di *auxilium* verso un *senior* e furono di grande peso nella politica di principi e re»⁷².

Sempre Tabacco sottolinea come il rebus della società medievale abbia portato a formulare almeno quattro interpretazioni globali, ognuna delle quali ha assolutizzato un aspetto specifico. Così per taluni autori l'*età di mezzo* è essenzialmente la *christianitas* organizzata dalla Chiesa cattolica, per altri il superamento dello schiavismo antico e l'anticipazione di una modernità già in parte capitalistica, per altri ancora un sistema di gerarchie che dalla cavalleria conduce alle aristocrazie nobiliari e, infine, per alcuni studiosi il cuore di tale mondo è da riconoscere nella «proliferazione semianarchica delle autonomie

71. Non molto dissimile è l'intesa del 1291 con cui sul prato di Grütli tre piccole comunità alpine diedero vita – con l'intento di aiutarsi reciprocamente in caso di necessità – a quel patto che, in seguito, si sgancerà progressivamente dall'universo imperiale e costituirà il primo nucleo della confederazione elvetica.

72. G.TABACCO, *Le ideologie politiche del medioevo*, cit., p. 93.

locali». Ma secondo lo storico torinese non bisogna necessariamente sposare una tesi contro l'altra, perché «per gran parte di quel millennio e per gran parte dell'Europa centro-occidentale le prospettive che abbiamo enunciato si sovrappongono»⁷³.

Questo però impone di saper cogliere in che maniera tali dimensioni hanno interagito, comprendendo come sia stata l'impalcatura religiosa a impedire il trionfo della dimensione politica. Per giunta, quello medievale era un universo in cui la libera ricerca intellettuale è sempre stata subordinata al rispetto della verità rivelata, né va dimenticato che se da un lato l'insegnamento cristiano ha affermato la dignità di ogni uomo (e questo ha certamente contribuito, insieme a vari fattori economici, alla scomparsa in età medievale della schiavitù), sul piano sociale è sempre rimasta forte la consapevolezza che gli uomini non siano uguali e che vi siano santi, eroi, maestri, filosofi, saggi, e via dicendo. I paradigmi concettuali della *Christianitas* medievale sono incompatibili con ogni forma di egualitarismo «quantitativo» di tipo moderno.

Entro quella cultura, se si utilizza il tema della pari dignità degli uomini è al fine di contrastare le pretese di quanti vogliono dominare altri uomini, ma non certo per negare l'esistenza di autorità legittime. Al termine della vicenda moderna, invece, le società democratiche sono caratterizzate dal prevalere di una sovranità dotata di un potere mai conosciuto prima, in un quadro caratterizzato da egualitarismo e relativismo, oltre che dal rifiuto della nozione stessa di «gerarchia»⁷⁴.

73. G. TABACCO, *Il cosmo del medioevo come processo aperto di strutture instabili* (1980), in *Sperimentazioni del potere nell'alto medioevo*, cit., p. 14.

74. Nella cultura medievale l'accettazione del limite andava di pari passo con la vocazione a un'esistenza coerentemente cristiana. Per Ugo de Paens, a cui con ogni probabilità si deve la fondazione dell'ordine, quando molti templari sono tentati di abbracciare una vocazione più alta (quella dei cistercensi, ad esempio) è il diavolo che li «consiglia di lasciare questo bene minore per un bene più grande. Non perché [essi compiano] il bene maggiore, ma perché [non compiano] quello minore» (si veda: *Lettre inédite de Hugues de Saint-Victor aux Chevaliers du Temple*, in «Revue d'ascétique et de mystique», XXXIV, 1958, pp. 275-299; il passo riportato si trova citato in S. CERRINI, *La rivoluzione dei templari*, Mondadori, Milano 2009, p. 20, che sottolinea come in realtà, e da tempo, la lettera sia stata

Ecco il paradosso: la società medievale di aristocrazie che si rappresentano come naturali è una società che tende a limitare il consolidarsi di poteri accentrati per lasciare posto a relazioni negoziate, mentre nella società egualitaria dell'Occidente moderno il ceto politico impone la propria volontà in maniera unilaterale, sottrae una parte crescente delle libertà e delle risorse, pretende di organizzare la vita sociale e pianificare la cultura, l'economia, il territorio.

Una riprova si ha nel fatto che durante tutto il Medio Evo la tassazione stenta a essere accettata come legittima. Bruno Leoni, che spesso ha guardato all'Europa premoderna con l'obiettivo di reperire modelli utili a ripensare in senso più liberale la contemporaneità, ricorda come «nel 1221, il vescovo di Winchester “chiamato a consentire ad una tassa di *scutagium*, rifiutò di pagare, dopo che il consiglio l'aveva concessa, perché dissentiva, e lo Scacchiere sostenne la sua difesa”»⁷⁵. Questa difficoltà a radicare l'imposizione tributaria (quale sottrazione di risorse decisa in modo unilaterale) è strettamente connessa al fatto che i rappresentanti erano collegati ai rappresentati, tanto che quando nel 1295 Edoardo

attribuita al fondatore dell'ordine monastico-militare, e non già a Ugo di San Vittore).

La valorizzazione di ciò che (apparentemente) è inferiore va letta all'interno di un progetto che punta a superare la tripartizione funzionale tra uomini della mitra, della spada e dell'aratro. Qui i templari recuperano un tratto dell'ispirazione originaria del cristianesimo, poiché – come sottolinea Cerrini – «l'ordine del Tempio si presentava come un modello di santità che integrava due dei tre ordini funzionari dell'immaginario medievale, gli *oratores* e i *bellatores*, i chierici e i più potenti tra i laici» (S. CERRINI, *La rivoluzione dei templari*, cit., p. 7). L'obiettivo non è quello di assorbire il sacro nel profano per rafforzare il potere secolare, ma invece costruire una società davvero cristiana. In questo senso va ricordato come i *pauperes commilitones Christi* sono uomini che liberamente si associano a un progetto spirituale e militare che consiste, in definitiva, nel fare la volontà di Dio permettendo ai pellegrini di accedere alla Terrasanta.

75. B. LEONI, *La libertà e la legge*, liberilibri, Macerata 1994, p. 132. Qui Leoni si appoggia a quanto illustrato in: H. CHISHOLM, *Representation, Encyclopaedia Britannica*, XXIII, 1909-1910, p. 109 (lo *scutagium*, o *scutage*, era il tributo che il re pretendeva dai feudatari quando essi non gli mettevano direttamente a disposizione proprio armati).

I convocò i delegati eletti dalle città, dalle contee e dai borghi, «le persone convocate dal re a Westminster erano considerati veri e propri procuratori e mandatari delle loro comunità»⁷⁶. In quel tempo il principio *no taxation without representation* era da intendersi in un senso assai particolare, dato che esso affermava che niente era dovuto senza un esplicito e diretto consenso dell'individuo tassato e quindi, in definitiva, senza l'adesione della persona che questi aveva scelto a propria rappresentanza⁷⁷.

Si possono trovare varie maniere per spiegare tutto questo, ma un dato fondamentale è che relazioni gerarchiche basate sull'autorità – talvolta storicamente ereditate e imposte in maniera coattiva, altre volte liberamente scelte – pongono le premesse per un'articolazione sociale assai solida e «resistente», mentre l'atomismo che è caratteristico dell'egualitarismo democratico favorisce l'insediarsi dei nuovi poteri e l'avvento di una società pianificata⁷⁸.

76. B. LEONI, *La libertà e la legge*, cit., pp. 131-132.

77. In realtà va un po' attenuata l'enfasi con cui Leoni sottolinea la distanza tra l'idea tardo-medievale e quella moderna di «rappresentanza». Certamente – come sottolinea lo studioso italiano – in origine il mandato era limitato e revocabile (come è ancora nei rapporti privati: si pensi all'incarico professionale attribuito a un avvocato), mentre successivamente si è fatto illimitato e non annullabile. Un moderno parlamentare è eletto senza vincolo di mandato e gli elettori, anche se scontenti, fino alla successiva elezione non hanno modo di sostituirlo con un nuovo rappresentante. Ma in *On the Medieval Origins of the State* Joseph R. Strayer rileva come nella logica dello Stato dei ceti, *Ständeordnung*, la rappresentanza fosse necessaria ad ampliare il potere di tassare: se da un lato «le assemblee soddisfacevano il sentimento dei sudditi che essi dovevano essere consultati», d'altro lato «esse resero anche più agevole per i governanti raggiungere i loro scopi. [...] Un'assemblea rappresentativa era uno strumento del governo» (J.R. STRAYER, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1970, pp. 66-67). Nella formula *no taxation without representation* va dunque riconosciuta anche l'idea che la rappresentanza è stata uno strumento forte di legittimazione del potere e della sua capacità di «estrarre» risorse, tanto più che finisce per creare corpi collettivi – gli *états généraux* – che aiutano a consolidare il potere regale.

78. Su questi temi appaiono stimolanti le riflessioni di Maurizio Manzin, che individua nel neoplatonismo l'origine di un pensiero identitario ed egualitario, sistematico e «calcolatore», destinato ad aprire la strada a esiti variamente to-

Questo cambiamento non sarebbe comunque stato possibile senza una modifica radicale del rapporto tra religione e società, fede cristiana e ordine civile. Va anche aggiunto come la dialettica *regnum/sacerdotium* rinvii a una frattura carica di ambiguità che riemergerà di continuo nel simbolismo dell'Occidente: nello scarto esistente tra il sacro e il profano, tra il genere letterario della ballata e quello della lauda, tra la ragione e la fede, tra l'amor profano e l'*amor Dei*, tra la commedia e la sacra rappresentazione. La stessa polarità tra latino e volgare finirà almeno in parte per incarnare, in varie circostanze, una tensione così rilevante per la civiltà europea.

Ciò spiega pure per quali ragioni, sul piano linguistico, l'incontro tra fede e potere contenga un'indecifrabile ambivalenza. L'adozione in ambito laico di formule ecclesiastiche può talora essere il segno di una fede nel trascendente che invade ogni ambito e rigetta l'idea stessa di un'esistenza indipendente dal religioso. Ma non di rado quanto si verifica va esattamente nella direzione opposta: ciò che in precedenza era associato al divino (e a un assoluto che trascende la realtà umana, il «secolo») viene ora riconosciuto nelle istituzioni mondane, nell'ordine legale, nel potere politico.

Esistono pure testimonianze storiche precise in merito al fatto che in una certa fase della storia europea il linguaggio della teologia inizia a essere tradotto in discorsi sulla sovranità. Nel XIV secolo «alla corte angioina il sermone diventa la forma letteraria normalmente usata dal sovrano e dagli alti funzionari per esprimere non solo contenuti religiosi, ma anche e soprattutto idee politiche. Roberto d'Angiò, che Dante definì sprezzantemente un "re da sermone" (*Purgatorio*, VIII,

talitari. Per Manzin, ad autori come Proclo e Porfirio è addebitabile «la *culpa originalis* di ogni metafisica identitaria che, nel corso del pensiero occidentale, abbia costretto la differenza entro il mondo delle intelligenze individuali e dei corpi separati: un mondo separato (e potenzialmente nullificato) dall'Uno e, in quanto tale, abbandonato all'organizzazione sistematica del pensiero calcolante e agli artifici della tecnica» (M. MANZIN, *Ordo Iuris*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 147-148).

147), si compiace di predicare nelle chiese napoletane durante la Messa; e di tenere pompose *collationes*, cioè sermoni di circostanza, nelle più varie occasioni»⁷⁹.

L'utilizzo del termine *sermo* al di fuori del contesto religioso era rinvenibile già un secolo prima nella letteratura giuridica: se «Ulpiano aveva denominato “*sacerdotes*” i legisti», non ci si deve sorprendere che Albertano definisca *sermones* alcuni suoi discorsi sul diritto⁸⁰. Gli intrecci tra fede e potere sono comunque innumerevoli e troppo articolati perché si possa andare oltre una descrizione poco più che sommaria del processo da cui è emersa la statualità. Certamente si può dire che questo incontro ripetuto tra i due ambiti abbia fatto sì che il secolare si sia sacralizzato con un'intensità crescente e che il religioso abbia ambito sempre più a farsi «sovrano»⁸¹.

Raccogliendo su di sé spinte molto diverse, lo Stato sorge dunque dalle ceneri del pluralismo medioevale nel momento in cui il radicarsi delle monarchie è accompagnato dall'avvento di teorie che secolarizzano concetti di matrice teologica, volgono pure a proprio favore le ambizioni di potere delle strutture ecclesiastiche e, grazie a tutto ciò, riescono a dare una veste metafisica alla volontà di potenza di alcune dinastie.

Nel momento in cui a metà dell'XI secolo si delinea un contrasto epocale tra il Papa e l'Imperatore, la posizione di quest'ultimo è per una Chiesa «spiritualista». Nella sua difesa della posizione papale, uno dei protagonisti di parte papale

79. C. DELCORNO, *La predicazione nell'età comunale*, Sansoni, Firenze 1974, p. 47.

80. O. NUCCIO, *Albertano ed il 'Sermo januensis'*, in ALBERTANO DA BRESCIA, *Sermo januensis*, Industrie Grafiche Bresciane, Brescia 1992, p. 12. Il fatto che tale autore sia stato riconosciuto come uno degli antesignani della cultura imprenditoriale e umanistica è piuttosto significativo dell'ambiguità di queste vicende, nel corso delle quali anche l'emergere della razionalità economica e delle professioni incaricate di interpretarla (dai mercanti ai giuristi, dai banchieri ai notai) richiede una protezione ideologica che intreccia una serie di richiami al sacro.

81. In pagine di notevole spessore, Kantorowicz ha ricostruito alcuni passaggi cruciali di tale vicenda, insistendo anche sul rapporto tra *Christus* e *fiscus* e sulla funzione giocata dai giuristi medievali (Baldo, in particolare). Cfr. E.H. Kantorowicz, *I misteri dello Stato* (1955), in *I misteri dello Stato*, Marietti 1820, Genova-Milano 2005, pp. 187-221.

della grande diatriba intellettuale che darà corpo ai *libelli de lite*, Paolo di Nonantola, così sintetizza le posizioni degli avversari: «Alcuni vanno sostenendo: “La Chiesa è spirituale, e pertanto non le compete nulla di quanto è terreno, se non il luogo chiamato chiesa”»⁸². Anche nei secoli seguenti i costruttori della modernità statale torneranno a più riprese a proporre una Chiesa «povera», senza proprietà e senza presenza civile.

Mentre l'universo ecclesiale deve restare confinato nella cura delle anime e nella gestione della liturgia (Paolo di Nonantola, significativamente, parla proprio del «luogo chiamato chiesa»), l'Imperatore è presentato anche quale sacerdote. La prospettiva imperiale difende la tradizionale sacralità pagana del potere usando formule nuove e quindi cristiane. Poiché «ogni potere viene da Dio» (san Paolo), non è immaginabile che l'autorità imperiale esista senza il consenso del Creatore. Questo è un punto importante: anche se si tratta di una posizione funzionale agli interessi del ceto politico, quella sostenuta dagli ideologi del partito imperiale è una dottrina nutrita di preoccupazioni religiose e volta soprattutto ad assicurare che *anche* il potere secolare abbia un'origine divina. Per questo motivo, tale posizione può in qualche caso attrarre pure taluni uomini ispirati da sincera ispirazione cristiana.

Ma se la lezione paolina va letta in rapporto al *dover essere* (ogni autorità *legittima* viene da Dio, e ne rispetta la legge), l'ideologia imperiale transustanzia il reale in razionale e delinea una *potestas* che rivendica per sé il prestigio dell'*autoritas*. Da ciò discende che l'Imperatore è sempre monista quando pensa a sé (*rex et sacerdos*), ma dualista quando pensa al Papa (*sacerdos sine regalitate*).

82. *Placidi monachi Nonantulani Liber de honore ecclesiae*, in L. VON HEINEMANN e E. SACKUR (a cura di), *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de Lite*, II, Hahn, Hannover 1892; trad. it. *Libro sulle prerogative della Chiesa. Prologo*, in G.M. CANTARELLA e D. TUNIZ (a cura di), *Il papa e il sovrano. Gregorio VII ed Enrico IV nella lotta per le investiture*, Europa, Milano 1985, p. 81.

In una prima fase, tale prospettiva sarà sconfitta su più fronti. In particolare, la disfatta del partito imperiale conoscerà una dimensione storica e una ideologica. Se certamente è stata molto importante la progressiva delegittimazione dell'Imperatore (e delle sue pretese) operata dall'azione culturale del Papa, non meno significativa è stata la dissoluzione dell'ordine politico e istituzionale post-carolingio. La pretesa imperiale di controllare direttamente ed effettivamente territori e popolazioni si rivelerà troppo ambiziosa e, alla fine, andrà incontro a pesanti sconfitte.

Questo insuccesso affonda le proprie origini in avvenimenti precedenti.

Era stata la stessa divisione dell'eredità carolingia ad aprire la strada a processi centrifughi destinati a favorire il polverizzarsi del potere politico. Di fronte alle scorribande degli Ungari e di altri popoli invasori (Saraceni e Normanni, in particolare), si era poi assistito al fenomeno dell'incastellamento e, di conseguenza, a un progressivo localizzarsi del potere. Nel momento in cui l'Imperatore e i re non assolvono più ai propri compiti protettivi, il loro ruolo viene sostituito da «imprenditori guerrieri» locali, mentre le chiese e le abbazie provvedono autonomamente alla propria tutela.

È in questa situazione, all'interno della quale talune aristocrazie militari si radicano nelle diverse regioni europee, che i feudi conquistano autonomia, diventando ereditari e affrancandosi dal controllo centrale (imperiale). Nell'877 era stato il capitolare di Kiersy a fissare l'ereditarietà dei feudi maggiori, mentre nel 1037 sarà definitivamente risolta anche la questione dell'ereditarietà dei feudi minori (*Constitutio de feudis*). Questa crescente autonomia delle realtà locali si sviluppa proprio in una fase che, grazie anche all'influenza crescente del monachesimo benedettino, vede l'universo ecclesiastico battersi per la *libertas ecclesiae*, mentre inizia a crescere – soprattutto in aree come l'Italia centro-settentrionale, le Fiandre e la Germania centro-meridionale – il movimento dei liberi comuni. Il risultato è un contrarsi del potere imperiale, per il progressivo sgan-

ciamento di istituzioni che acquistano un'indipendenza sempre maggiore.

Sono il IX e il X secolo, durante i quali si manifesta la dissoluzione del sogno di Carlo Magno, a preparare l'offensiva di Gregorio VII. E anche se l'imperatore Enrico IV opera uno scisma, nominando papa l'arcivescovo di Ravenna, Wiberto (il quale assume il nome di Clemente III), non c'è dubbio che l'iniziativa romana finisce per avere la meglio. Quando il concordato siglato a Worms nel 1122 tra Callisto II ed Enrico V pone provvisoriamente termine alle ostilità, è chiaro che il potere imperiale non è più in condizione di proporsi quale punto di incontro del religioso e del secolare.

Nei *libelli de lite*, un insieme di scritti di cruciale importanza per la storia dell'Occidente, si ha l'elaborazione di una dottrina politica anti-imperiale su cui è il caso di soffermarsi. I testi del papa e di quanti ne sostengono le tesi esprimono una condanna del potere secolare tanto radicale da apparire definitiva. Non a caso Gregorio VII cita Agostino per ricordare a tutti come la coercizione dei sovrani sia sempre espressione di una superbia contraria alla virtù: «Quando qualcuno vuole dominare su chi per natura gli è uguale, cioè sugli altri uomini, la sua superbia si fa intollerabile»⁸³. L'uguale dignità in Cristo di tutti gli esseri umani non esclude certamente l'esistenza di figure autorevoli, ma sconfessa *in toto* le pretese del potere. A giudizio di papa Gregorio VII questo spiega perché pochissimi re o imperatori possano salvarsi e perché, al cospetto di Dio,

83. *Das Register Gregors VII*, a cura di E. Caspar, Berlin 1955, II; trad. it. *Lettera al vescovo Ermanno di Metz*, in *Il papa e il sovrano*, cit. p. 76. Questa analisi sociopsicologica sul potere e sugli uomini che lo cercano attraversa tutta la storia del pensiero: solo per ricordare un'altra versione di questa condanna del governante *per se* si veda il *De consolatione philosophiae* di Severino Boezio, in cui s'afferma che le cariche che permettono ad alcuni uomini di disporre di loro simili sono destinate a finire quasi sempre in capo a persone senza valore né moralità. In questo senso, «mentre è fuor di dubbio che la maggior parte degli incarichi politici sono goduti da uomini malvagi, è anche evidente che quelle cose non sono buone per natura (*natura sui bona non esse*), ciò che permette loro di rimanere attaccate a persone molto cattive (*pessimis*)» (*De Consolatione Philosophiae*, II, § 6).

saranno duramente puniti. Essi si sono macchiati di orribili colpe avendo causato la morte di un gran numero di persone: «opprimono dispoticamente i sudditi» e per questo «sprofonderanno nelle fiamme dell'inferno», ritenendosi superiori agli altri uomini⁸⁴. Richiamando il testo biblico il papa ricorda inoltre che «i potenti subiranno castighi terribili» (*Sap* 6,7). Gregorio condanna i potenti per la loro superbia e il loro orgoglio, ma a quanti rivendicano la *potestas* è addebitata soprattutto la colpa di avere ucciso e tiranneggiato i propri simili⁸⁵.

Poiché i re antepongono loro stessi e i piaceri alle ragioni dello spirito, il papa può cancellare ogni obbligo nei riguardi del dominio politico, che quindi – automaticamente – perde la propria aura e acquista un carattere contingente. In quella vera e propria «dichiarazione di guerra» al potere imperiale che fu il *Dictatus Papae*, Gregorio affermò che «il pontefice può sciogliere i sudditi dal vincolo di lealtà verso gli iniqui»⁸⁶.

Una tanto netta opposizione di fronte ai potenti prepara il terreno alle rivendicazioni della *libertas ecclesiae*, di cui tra gli altri si fanno portatori Placido di Nonantola e Goffredo di Vendôme. Per il primo esiste il pieno diritto della Chiesa di disporre di beni terreni e da ciò discende la netta condanna di chi glieli sottrae. La dignità della Chiesa deve manifestarsi non solo con i doni dello Spirito, ma anche attraverso l'universo materiale; per questa ragione «agisce rettamente chi, volendola onorare come fosse Cristo, le fa dono di propri beni»⁸⁷. Per il secondo quella imperiale è una tesi simoniaca, mentre sbaglierebbe chi pensasse che la difesa del Papa implichi l'attribuzione alla Chiesa di una libertà assoluta. Non

84. *Das Register Gregors VII*, cit., pp. 77-78.

85. Entro questa logica il re torna a essere un uomo in carne e ossa e proprio tale demistificazione apre la strada, nei secoli successivi, alle stesse riflessioni dei monarcomachi sul legittimo diritto di uccidere il tiranno.

86. *Das Register Gregors VII*, cit., p. 70.

87. *Placidi monachi Nonantulani Liber de honore ecclesiae*, in L. VON HEINEMANN e E. SACKUR (a cura di), *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de Lite*, II, Hahn, Hannover 1892; trad. it. *Libro sulle prerogative della Chiesa. Prologo*, in *Il papa e il sovrano*, cit., p. 82.

è vero che «alla Chiesa di Roma sia lecito compiere tutto», poiché ad essa, «da Pietro in poi, non è concesso di fare nulla che non sia stato concesso a Pietro»⁸⁸.

La questione centrale è che il potere non è più sacro. A tale proposito Ernst-Wolfgang Böckenförde rileva correttamente come in questa fase storica si abbia una frattura radicale nel cuore della cristianità medievale: «l'imperatore non era più una persona consacrata, bensì un laico come tutti gli altri credenti»⁸⁹. E se tutto ciò è stato reso possibile dal fatto che l'Impero si è progressivamente indebolito, è ugualmente vero che questa demolizione papale dell'idea stessa dell'obbligo politico (del dovere di ubbidire al potere secolare) aggrava la dissoluzione imperiale e ne radicalizza la crisi.

È fuori di dubbio che, ancora una volta in questa circostanza, l'azione della Chiesa ha conseguenze politiche prevalentemente involontarie. Il problema con cui Gregorio VII si confronta è in primo luogo quello di sottrarre il conferimento delle nomine ecclesiastiche dalle mani di chi era motivato primariamente da interessi mondani. Ma l'abolizione del diritto dell'investitura laicale modifica in maniera significativa il rapporto tra fede e potere.

Dal conflitto tra la Chiesa e l'Impero sarà la prima a uscire vincitrice, ma è proprio all'interno di questa fase storica che si afferma – nel vivo dei contrasti tra la fazione papale e quella imperiale – una nuova diatriba ideologica destinata, attraverso innumerevoli reincarnazioni, a segnare la società occidentale.

88. *Goffridis abbatis Vindocinensis libellus III (Tractatus de ordinatione episcoporum et de investitura laicorum)*, in L. VON HEINEMANN e E. SACKUR (a cura di), *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de Lite*, III, Hahn, Hannover 1892; trad. it. *L'ordinazione episcopale e l'investitura laica*, in *Il papa e il sovrano*, cit. p. 85.

89. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione*, cit., p. 37. Per il costituzionalista tedesco, espulso dal recinto del sacro il potere si «autonomizza» e pone in tal modo le premesse per l'elaborazione di una religione civile che si affermerà compiutamente solo a partire dalla Rivoluzione francese e dalle elaborazioni teoriche di Rousseau (anche se non mancano, ovviamente, talune anticipazioni importanti).

2. Contributo a una genealogia del moderno

1. DALL'IMPERIUM AL REGNUM

Se da un lato la riforma gregoriana permette al Papa di assestare un colpo molto duro alle ambizioni dell'Imperatore, negli stessi anni della lotta per le investiture appare sulla scena una terza prospettiva, destinata a un successo duraturo. Ai margini dello scacchiere europeo e in rapporto a quei «piccoli re delle province» (*reguli provinciarum*) che fino ad allora non avevano goduto di un prestigio paragonabile a quello imperiale, alcuni autori elaborano argomenti che in parte ricordano la trattatistica filo-imperiale, anche se attenuata nella sua tensione polemica. È la stessa crisi del progetto di un impero universale a favorire lo sviluppo di una simile elaborazione teorica, ma non deve certo trarre in inganno il confinamento del disegno politico entro contesti geografici più limitati: l'abbandono dell'*imperium* per il *regnum*.

La dottrina normanna tesa a rivendicare l'autonomia del sovrano pone le premesse per una concezione modernamente statuale e può forse essere letta come la più lontana anticipazione di quella linea di pensiero che ha costruito i pilastri concettuali su cui, ancora oggi, le classi politiche di Stato continuano a rivendicare la loro facoltà a disporre dei diritti e delle libertà degli uomini comuni.

In alcune pagine di Ugo di Fleury indirizzate a Enrico IV d'Inghilterra viene espressamente affermata la necessità che il potere sacerdotale sia subordinato a quello regale: «non perché la sua natura sia inferiore, ma perché diverso è l'ordine a cui appartiene». La separatezza che è al cuore del

moderno Stato «laico» compare proprio entro tale trattatistica teologico-politica destinata ad anticipare riflessioni successive. È ugualmente significativo che l'esigenza di mantenere la Chiesa in una posizione di tranquilla accettazione di questo stato di cose venga difesa con l'argomento (hobbesiano *ante litteram*) secondo cui quanti rigettano tutto ciò minacciano la tranquillità delle relazioni tra gli uomini: «quando questi due poteri sono in contrasto ed in conflitto tra loro, svanisce la pace»¹.

La trattatistica normanna riprende tesi imperiali, ma inserite in un contesto nuovo, che rigetta ogni rivendicazione di dominio sull'intero genere umano. Già in qualche misura «nazionale» (poiché titolare di un potere confinato in un territorio delimitato), il nuovo sovrano collocato alla periferia dell'ordine politico europeo non accampa pretese sull'umanità. Ma se egli si oppone alle ambizioni universali dell'Imperatore, ugualmente contrasta l'idea di una superiorità papale.

Per Ugo di Fleury il mondo riceve la propria luce da due astri, sole e luna, e questo ordine binario è simbolo di quella diarchia tra re e vescovi che deve reggere anche le cose umane². È chiaro come tale interpretazione allegorica finisce comunque per affermare che Chiesa e potere, *sacerdotium* e *regnum*, sono ugualmente naturali! In altri termini, abbiamo qui comuni e paritari obblighi morali (verso le autorità civili e verso quelle religiose), mentre questo non si poteva certo dire per la trattatistica di orientamento gregoriano³.

1. *Hugonis monaci Floriacensis Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, in L. VON HEINEMANN e E. SACKUR (a cura di), in *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de Lite*, II; trad. it. *Trattato sul potere regale e sulla dignità sacerdotale*, in *Il papa e il sovrano*, cit., p. 204.

2. *Ivi*, p. 227.

3. Va anche aggiunto che vari storici hanno visto nella costituzione del Regno papale e nel ruolo che esso fatalmente giocò all'interno di tali controversie un contributo cruciale alla costruzione della cultura politica della modernità. Secondo Kantorowicz, nel momento in cui il papa si fece *princeps et verus imperator*, ne conseguì che la struttura gerarchica ecclesiale finì per manifestare «una tendenza

Tale assorbimento del religioso da parte del politico punta a mutare radicalmente gli equilibri e i poteri che avevano retto l'Europa medievale.

Al riguardo, è significativa l'esperienza del regno normanno di Sicilia, che fin dal XII secolo inizia a costruire un ordine già in qualche modo sovrano e destinato a dissolvere ogni esperienza pluralistica nell'intero Mezzogiorno italiano. Come rileva Harold J. Berman, in Sicilia «il re normanno governava su tutta la popolazione presente nel territorio in modo diretto» e se «i suoi vassalli tentavano di esercitare i diritti feudali di resistenza contro di lui, egli poteva convocare la popolazione intera perché lo sostenesse militarmente»⁴. Il fatto bruto della conquista normanna della Sicilia non comporta semplicemente un cambio di ordinamento politico: è l'intero controllo del territorio che è sottratto alle mani di chi lo deteneva e che è diviso, quale bottino, dagli occupanti. E qualcosa di analogo succede in Inghilterra⁵.

È stata allora la conquista militare a porre le basi del futuro ordine statale, ma difficilmente ciò si sarebbe realizzato senza

a divenire il prototipo perfetto di una monarchia assoluta e razionale fondata su basi mistiche. Contemporaneamente lo Stato dimostrava una tendenza crescente a diventare una quasi-Chiesa e una monarchia mistica fondata su basi razionali» (E.H. KANTOROWICZ, *I misteri dello Stato*, cit., p. 188).

4. H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna 1998, p. 401.

5. A seguito dell'invasione normanna le leggi inglesi in tema di proprietà conobbero una trasformazione profonda: «all'epoca della conquista normanna le proprietà fondiari dei reali inglesi raggiunsero la massima estensione. I conquistatori abolirono i possedimenti allodiali: i precedenti proprietari, quando fu loro consentito di conservare la terra, divennero *tenants-in-chief* (feudatari supremi) del re. La monarchia normanna non solo ereditò le proprietà dei deposedi re anglosassoni, ma confiscò anche quelle dei lord che le avevano opposto resistenza, distribuendo molte di esse tra i suoi feudatari. I *tenants-in-chief* erano tenuti a fornire al re quote fisse di truppe di cavalleria. Per assicurarsi di disporre del numero richiesto di soldati a cavallo, essi, a loro volta, assegnavano fondi ai cavalieri. Così fu forgiata la catena dei rapporti feudali. Ma Guglielmo il Conquistatore dava per scontato che tutta la terra, sia secolare che clericale, appartenesse a lui e fosse posseduta dai suoi vassalli solo entro i limiti previsti dal contratto feudale» (R. PIPES, *Proprietà e libertà*, Lindau, Torino 2008).

il controllo della Chiesa che i monarchi normanni realizzarono nell'Italia meridionale. Quella stessa Chiesa che aveva saputo rivendicare la propria libertà di fronte all'Imperatore, giudicò necessario e opportuno (per ragioni di *Realpolitik*) venire a patti con i re normanni, che potevano garantire al Papa un importante sostegno militare e un riconoscimento istituzionale di carattere internazionale: e in effetti nel corso dell'XI secolo, dal punto di vista politico, il Papato era ancora parte integrante dell'Impero.

Conseguenza dell'alleanza tra i normanni e il Papato fu che «Roberto il Guiscardo e Ruggero esercitavano il potere supremo anche sulla Chiesa che si trovava entro i confini del loro regno», istituendo sedi vescovili e creando fori ecclesiastici, sulla base del fatto che per entrambi si trattava «della loro chiesa e del loro diritto canonico»⁶. I governanti normanni avevano già il controllo militare, oltre che il possesso effettivo delle terre. Ma grazie all'alleanza con la Chiesa e la sottomissione, su base locale, delle istituzioni cattoliche essi riuscirono ad autoattribuirsi quell'autorità che fu fondamentale per porre le basi di un potere nuovo e molto più vigoroso.

Ci sono immagini – quasi fotogrammi di un film – che valgono più di tanti discorsi: soprattutto se si ricorda, usando le parole di Johan Huizinga, che «il simbolismo era, per così dire, l'Organon del pensiero medioevale»⁷. E allora bisogna porre mente a cosa avvenne il 25 dicembre 1130, a Palermo, quando nella grande moschea ormai fatta propria dai cristiani l'inviato di papa Anacleto II, il cardinale-prete Conte, dinanzi a una popolazione ancora in prevalenza musulmana procedette all'unzione sacra di Ruggero II secondo il rito tradizionale. Sarà però Roberto di Capua, e cioè un altro principe, a deporre la corona sulla testa del sovrano: e quella corona è il *kamelaukion* di Sicilia, uno straordinario gioiello di oreficeria realizzato seguendo modelli di ispirazione

6. H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, cit., p. 394.

7. J. HUIZINGA, *Morte e religione nel Medioevo*, Rizzoli, Milano 1995, p. 113.

bizantina e che sta appunto a simboleggiare la potenza e la maestà del nuovo dominatore. Come scrive Pierre Aubé, un simile intreccio di metafore e richiami dice molto sulla novità del potere normanno: «questo monarca fa convergere sui concetti giuridici lentamente elaborati dalla cristianità latina tutte le forme simboliche del potere, maturate anche in Oriente dall'alba dei tempi»⁸.

La sovversione dell'ordine giuridico tradizionale che fa seguito all'intrapsa normanna accoglie insomma una decisa influenza orientale e – secondo Berman – è conseguenza della penetrazione di «modelli bizantini e arabi». Lungo questa strada, il potere temporale si fa religioso, tanto più che in quanto «sovrani della Chiesa, come gli imperatori bizantini, i re normanni erano i più alti prelati del loro regno». La «sacralizzazione» fa sì che il re normanno sia «un autocrate (uno che “governa da solo”), senza limiti alla propria giurisdizione»⁹.

Quella che viene meno è la stessa possibilità di avere individui, comunità o organizzazioni indipendenti. Quando riusciranno a edificare in modo compiuto il loro potere, gli eredi dell'ordine costruito dai conquistatori normanni procederanno pure al disarmo di ogni soggetto autonomo e alla cancellazione di ogni prerogativa militare: «tra le riforme operate da Federico II ci fu la confisca di tutti i castelli del regno dell'Italia meridionale, sia sull'isola di Sicilia che sul continente e la loro trasformazione da fortezze e residenze private in fortini gestiti dal ministero della difesa e occupate da piccole guarnigioni»¹⁰. Quando poi Federico II proibirà la creazione di nuovi castelli privati, sarà impossibile non avvertire un nesso tra questa politica di monopolizzazione della violenza e quella lotta contro il diritto di portare armi che – si pensi a Luigi IX di Francia, ma dopo di lui a molti

8. P. AUBÉ, *Ruggero II: Re di Sicilia, Calabria e Puglia. Un Normanno nel Medioevo*, Newton & Compton, Roma 2002, p. 163.

9. H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, cit., pp. 402-403.

10. *Ivi*, p. 414.

altri sovrani – diverrà un tratto importante della costruzione della sovranità compiuta¹¹.

Sia in Sicilia che nella stessa Inghilterra la monarchia normanna sviluppò legami diretti con il territorio e la popolazione, finendo per edificare pure un sistema giuridico altamente centralizzato, proiettato a emarginare gli interessi particolari dell'aristocrazia feudale. Come ebbe a rilevare Jacob Burckhardt,

le ordinanze di Federico (specialmente dal 1231 in avanti) non mirano ad altro, fuorché alla distruzione completa del sistema feudale e alla trasformazione del popolo in una moltitudine indifferente, inerme e solo in estremo grado tassabile. Egli centralizzò l'intera amministrazione giudiziaria e politica in un modo sino a quel tempo affatto sconosciuto in Occidente¹².

C'è però una differenza fondamentale tra Sicilia e Inghilterra: «in Inghilterra, così come negli altri Paesi occidentali ad eccezione della Sicilia, la Chiesa di Roma era sufficientemente forte da limitare sostanzialmente sia il potere che l'autorità

11. Significativamente, nel *Liber Constitutionum* la strategia federiciana consiste nell'operare una modernizzazione volta a introdurre principi di eguaglianza di fronte alla legge e, al tempo stesso, a esaltare «una *maiestas* che egli dichiarava provenirgli direttamente da Dio, per una delega di potere fatta dal popolo al principe» (F. CALASSO, *Medio Evo del diritto*, vol. 1, Giuffrè, Milano 1954, p. 443).

12. J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Newton & Compton, Roma 1987, p. 21.

È interessante rilevare come questa idea di un rapporto tra il re e la nazione *nel suo complesso*, saltando quindi le relazioni feudali e il loro ruolo di mediazione, anticipi sotto certi aspetti uno dei temi che saranno al centro del dibattito politico e istituzionale americano tra la Guerra d'indipendenza e la Guerra civile, quando i teorici e i politici della nuova federazione s'interrogheranno – ad esempio – se «la Costituzione entrata in vigore nel 1789 [era] un semplice patto tra Stati sovrani o un'unione dell'intera popolazione americana» (L.M. BASSANI, *Dalla Rivoluzione alla Guerra civile. Federalismo e Stato moderno in America, 1776-1865*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 9). Nell'Europa medievale come nell'America delle origini, quanti vollero saltare ogni struttura intermedia – fosse essa feudale o federale – stavano di tutta evidenza lavorando per un potenziamento del dominio politico.

della monarchia»¹³. Sarà quindi alla corte palermitana che il sovrano, quale punto di incontro tra *regnum* e *sacerdotium*, si muoverà con più decisione verso la costruzione di una struttura di potere a un tempo ideologica e istituzionale.

Nel momento in cui investe la figura del monarca, il sacro permette la nascita di un potere smisurato, mastodontico, annichilente. Ma perché questo prendesse concretezza era necessario che il pluralismo istituzionale fosse dissolto: proprio a tal fine, Ruggero II «estrasse dall'universo giuridico una giurisdizione separata, quella del re di Sicilia, in materia di alta giustizia e poi la definì mediante un sistema di norme e principi interconnessi che diedero vita ad un sistema di diritto unificato e suscettibile di sviluppo». È proprio tale unificazione legale (che è, al tempo stesso, semplificazione e accentramento) che ha indotto Max Hoffman – e con lui molti altri – a parlare di Ruggero II come del creatore della prima monarchia assoluta dell'Europa occidentale¹⁴. Il monarca diviene *conditor legum* (creatore delle leggi) e in questo senso le Assisi di Ariano possono essere considerate la prima forma di codice regio dell'Occidente: non una semplice raccolta di norme precedenti, ma l'elaborazione di un sistema legale davvero nuovo e redatto dal re stesso (anche se, ovviamente, grazie all'ausilio di molti materiali storici).

Il luogo d'Europa entro cui lo Stato moderno si definirà in maniera più compiuta è però la Francia¹⁵. In un suo illuminante saggio, Joseph R. Strayer sottolinea proprio che «fu l'unione di due idee, del Re sacro e del Paese santo, che

13. H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, cit., pp. 403-404.

14. M. HOFFMANN, *Die Stellung des Königs von Sizilien nach den Assinen von Ariano (1140)*, Borgmeyer, Münster 1915.

15. Per Schmitt, «la Francia è la potenza che si pone alla testa di questo processo ed è il primo Stato giuridicamente consapevole della propria sovranità» (c. SCHMITT, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, Adelphi, Milano 1991, p. 143). Ovviamente lo studioso tedesco qui si riferisce a una fase già piuttosto matura della storia istituzionale europea e in particolare alla teorizzazione di Jean Bodin, negli scritti del quale a suo giudizio «la parola *respublica* deve già essere tradotta con "Stato"» (*ibidem*).

accelerò l'emergenza dello Stato francese alla fine del Tredicesimo secolo»¹⁶.

La questione cruciale è quella della costruzione di una fedeltà unica o, quanto meno, prevalente, dato che «lo Stato venne ad esistere solo quando la lealtà fondamentale (anche se non esclusiva) fu riservata a un'autorità secolare». Il percorso che conduce a un'accettazione «normale», passiva e in qualche modo consensuale, del potere istituito comporta una serie di passaggi: «Uno Stato deve avere una certa permanenza e deve poter godere di questa stabilità tanto nel tempo come nello spazio. Uno Stato deve avere autorità non solo sopra un popolo che sceglie di essere leale con il suo capo, ma sopra tutti quanti vivono all'interno di determinati confini»¹⁷. Quella che deve venir meno, in primo luogo, è la frammentazione istituzionale.

In questo senso non c'è dubbio che «la forza bruta e la competenza amministrativa furono fattori necessari» e quindi fu decisiva la costruzione di un apparato sempre più potente e in grado di soddisfare esigenze diffuse. È pur vero però che «una lealtà effettiva non è basata solo sul timore o sull'interesse. Ci deve essere rispetto sincero, ammirazione e, se possibile, anche amore per l'oggetto della lealtà»¹⁸.

La chiave risolutiva sarà la costruzione di un autentico *mito francese*: l'idea che la Francia sia la nazione cristiana per eccellenza e che questo abbia conseguenze significative sulla sua natura, sulla sua consistenza, sul suo ordinamento civile. Il potere del re di Francia ha un'origine divina grazie all'unzione sacra, al suo saper guarire gli scrofolosi, al possesso delle reliquie di Carlo Magno¹⁹.

16. J.R. STRAYER, *France: The Holy Land, the Most Chosen People, and the Most Christian King*, in T.K. RABB e J.E. SEIGEL (a cura di), *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton University Press, Princeton 1969, p. 5.

17. *Ibidem*.

18. *Ivi*, p. 4.

19. M. BLOCH, *Le rois thaumaturges*, Istra, Strasbourg-Paris 1924; P.E. SCHRAMM, *Der König von Frankreich*, 2 voll., Böhlau, Weimar 1939. «Il re di Francia, insistendo sul carattere miracoloso dell'olio con il quale viene consacrato a Reims,

È importante ricordare che il re medievale non soltanto è inserito nella complessa architettura imperiale: egli è soprattutto un monarca subordinato alla fede (anche quando è in conflitto con la Chiesa) e quindi al dovere di rispettare le rette regole, all'obbligo di essere leale, a una struttura «costituzionale» di diritto a base evolutiva. Ma in un certo senso sono proprio questi limiti rigorosi che nel corso di tale fase storica permettono al potere di procedere e farsi sovrano²⁰. È la «correttezza» – nella forma, se non sempre nella sostanza – di tali re santi e cristianissimi che permette all'ordine politico di consolidarsi e farsi riconoscere quale elemento di pace e stabilità²¹.

In un'Europa occidentale che resta largamente omogenea, le cose avvengono in maniera graduale e quasi impercettibile, ma è pur vero che la peculiarità della Francia è

legata al fatto che intorno alla metà del Tredicesimo secolo era generalmente accettata l'idea che il re francese avesse una posizione unica e che il suo regno avesse una speciale devozione alla vera fede. Tuttavia né un fatto né l'altro erano stati effettivamente messi al servizio della costruzione di uno Stato. Nell'estendere la sua autorità, Luigi IX legava

rivendica una superiorità sugli altri re cristiani facendosi chiamare *christianissimus*, titolo che diventa ufficiale e di uso diplomatico nel Quattrocento» (J. LE GOFF, *Il re nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 9).

20. La dimensione sovrana in costruzione va riconosciuta sia verso l'alto che verso il basso, poiché i suoi presupposti sono «l'indipendenza verso l'esterno e l'esclusività del potere statale all'interno» (O. HINTZE, *Essenza e trasformazione dello Stato moderno*, in *Stato e società. Scritti vari*, Zanichelli, Bologna 1980, p. 144).

21. Studiando i miniaturisti e gli illustratori francesi tra XIII e XV secolo, Christiane Raynaud ha mostrato come dalle loro immagini emerga una netta condanna della violenza, soprattutto al fine di valorizzare gli sforzi del nuovo potere sovrano orientato a monopolizzare la forza fisica ed eliminare ogni resistenza. Si tratta di un «discorso» iconografico orientato agli aristocratici e vettore di «una nuova visione delle cose nella quale il loro ruolo d'élite sociale è preservato e stabilizzato, ma al tempo stesso coniugato con la crescita del potere regale, e tutto questo essendo rivestito di una coloritura morale». Gli autori di disegni e rappresentazioni «contribuiscono al culto del sovrano e alla devozione verso il re, veicolati da un insieme di miti (gli antenati troiani) e di simboli (i gigli)» (C. RAYNAUD, *La violence au Moyen Age: XIII-XV siècle*, Le Léopard d'Or, Paris 1990, p. 260 e p. 261).

molto di più la propria reputazione alla decenza, alla giustizia e alla determinazione che non alle teorie della regalità sacra²².

Le cose cambiano con Filippo il Bello, che non solo prosegue l'opera di rafforzamento della definizione territoriale del regno, ma che egualmente – poiché bisognoso di risorse in ragione dei suoi gravosi impegni militari – potenzia e approfondisce il controllo sulla società: «egli deve insistere sul fatto che la lealtà al re e al regno aveva la precedenza su tutte le altre lealtà, incluse quelle al Papa e alla Chiesa»²³. Ancora una volta abbiamo un intreccio di questioni economiche, politiche e ideologiche, dato che tutto nasce dall'esigenza del re d'imporre agli ecclesiastici taluni prelievi tributari straordinari, senza tenere in considerazione la regola che imponeva il consenso del papa. È per restaurare quel diritto che Bonifacio VIII, il 24 febbraio 1296, promulga la bolla *Clericos laicos*. La risposta di parte francese mette in discussione nuovamente gli interessi ecclesiastici, poiché con un'ordinanza del 17 agosto del medesimo anno Filippo proibisce «ogni esportazione di denaro o derrate fuori dal Paese, con l'evidente intento di colpire in tal modo l'origine delle entrate, già considerevoli, che Roma otteneva dal regno»²⁴.

Se le controversie che danno origine al conflitto rinviano alle scelte economiche di una monarchia che con l'imposizione fiscale e il protezionismo sta costruendo un potere centrale sempre più forte, al centro dell'offensiva propagandistica di Filippo e dei legisti che sorreggono la sua iniziativa ci sono argomenti di natura propriamente teologico-politica: «i re di Francia sono sempre stati i pilastri e i difensori della fede; il popolo francese è pio e devoto; il regno di Francia è così favorito da Dio che esso rappresenta la parte più importante

22. J.R. STRAYER, *France: The Holy Land, the Most Chosen People, and the Most Christian King*, cit., p. 6.

23. *Ivi*, p. 8.

24. J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel. Etude de théologie positive*, cit., p. 64.

della Chiesa». Nello scontro che ebbe con Roma, il successo di Filippo non fu completo, ma è pur vero che «ogni parte del regno lo sostenne nella sua controversia con Bonifacio VIII»²⁵.

Strayer ricorda taluni sermoni del domenicano Guillaume de Sauqueville in cui il monarca viene esaltato quale figlio di David: «se il re di Francia è un tipo di Cristo e se, come Guillaume sostiene, il regno di Francia è un tipo del regno celeste, allora la resistenza al re e gli attacchi al regno sono ovviamente peccaminosi. Un'immediata conseguenza derivante da questa dottrina sarebbe il diritto del re di requisire denaro per la difesa del regno»²⁶. Il paradosso, assai caratteristico di queste controversie, è che qui si usa la fede cristiana per costruire una fedeltà nuova e alternativa, che di fatto mette ai margini la Chiesa e – ma questo solo secoli dopo – la stessa religione cattolica.

Filippo afferma che «Gesù Cristo, l'Altissimo, trova in questo regno più che in ogni altra parte del mondo un sicuro fondamento per la santa fede e la religione cristiana e la più profonda devozione a Lui e ai Suoi vicari e ministri, poiché Egli ha compreso che è amato, temuto e onorato in questo paese più che in tutti gli altri»²⁷. Anche stavolta l'azione del sovrano è sostenuta da un'articolata elaborazione ideologica che vede protagonisti, tra gli altri, i legisti Pierre Dubois e Guillaume de Nogaret²⁸.

Il dogma bodiniano sulla perpetuità del potere sovrano è già presente, in forma embrionale, nelle tesi esposte da questi apologeti del dominio regale: «Non è sorprendente che

25. J.R. STRAYER, *France: The Holy Land, the Most Chosen People, and the Most Christian King*, cit., p. 8.

26. *Ivi*, p. 10.

27. *Monumenta Germaniae historica, Constitutiones et acta publica imperatorum*, IV, n. 811.

28. Su tali temi si veda questo lavoro uscito dall'elaborazione teorica gallicana: S. VIGOR, *Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France*, a cura di Pierre Dupuy, Sébastien Cramoysie, Paris 1655. Dinanzi alle pretese della monarchia francese, il conflitto è senza esclusione di colpi se si considera che nella bolla *Unam Sanctam* del 1302 papa Bonifacio VIII rivendicherà il controllo di entrambe le spade: «*Uterque ergo (est) in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis*».

Nogaret abbia parlato della Francia come di un regno “che Dio stabilì per durare per sempre”, forte in armi e fermo nella fede»²⁹. La caducità di ogni dimensione umana è accantonata, poiché la Francia stessa entra a giocare un proprio specifico ruolo nel cielo della teologia: al punto che i confini della città celeste e della Città terrena rischiano quasi di svanire³⁰.

Nel suo *Speculum Judiciale* del 1271 (ma poi rivisto nel 1286 e nel 1291, negli anni del regno di Filippo il Bello) Guillaume Durand – importante canonista che diventerà anche vescovo di Mende – afferma che un barone che si rivolta contro il Re di Francia è colpevole di *crimen laesae maiestatis*, dato che «*rex Franciae est princeps in regno suo*»³¹. Il passaggio non è di poco conto, se si considera che, al contrario, ancora nel xv secolo all'interno dei territori imperiali la guerra privata condotta dai feudatari tedeschi contro l'Imperatore a difesa dei loro diritti, la *Fähde*, era considerata parte integrante dell'ordinamento giuridico³². Ma è la valorizzazione spirituale dell'eccezionalità del popolo francese ad aprire la strada alla sovranità.

29. J.R. STRAYER, *France: The Holy Land, the Most Chosen People, and the Most Christian King*, cit., p. 13.

30. A questo proposito è interessante ricordare che quando nel 1309 il re francese accusò di corruzione il siniscalco di Carcassonne, la lettera con la quale nominò i propri commissari incaricati di fare luce su tali vicende fu aperta da considerazioni di carattere generale (probabilmente uscite dalla penna di Nogaret) che assimilarono alla simonia ogni gestione degli affari pubblici mirante a ottenere illeciti benefici personali. Come ha scritto Julien Théry, «la corruzione nell'esercizio dell'amministrazione regale, di cui erano accusati il siniscalco di Carcassonne e i suoi collaboratori, veniva così implicitamente assimilata a quel sacrilegio che era la simonia. Da cui, in buona logica, era possibile ricavare questa conclusione teologico-politica: il servizio del re di Francia era concepito come un'opera sacra» (J. THÉRY, *Philippe le Bel, pape en son royaume*, in «L'Histoire», numero sul tema *Dieu et la politique. Le défi laïque*, n. 289, 2004, p. 15).

31. G. DURAND, *Speculum Judiciale*, Basilea 1574, parte IV, partic. III, “De Feudis”, § Quoniam, n. 28, fo. 320. È interessante rilevare che in questa fase l'imperatore continuò ad essere *dominus mundi*, ma la sua autorità conosca una sorta di «sospensione» per quanto concerne la Francia.

32. Il riferimento, ovviamente, è al capolavoro brunneriano: O. BRUNNER, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Giuffrè, Milano 1983.

Il re francese usa una teologia addomesticata per affermare un potere di tipo nuovo, proiettato a farsi sempre più assoluto, che immediatamente si traduce in capacità di ottenere risorse grazie alla tassazione delle estese proprietà ecclesiastiche. La vicenda del contrasto tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII intreccia queste tre dimensioni – religiosa, politica ed economica – e si conclude nel 1305 con quel trasferimento della sede pontificia ad Avignone grazie a cui la monarchia francese, per circa tre quarti di secolo, esercita un diretto controllo sulla Chiesa.

A conclusione di tale vicenda è lo stesso papa Clemente V – successore di Bonifacio VIII – a ratificare gli argomenti che sono al cuore della trattativa di parte regale. La bolla *Rex gloriae* sancisce infatti la tesi del regno santo e del popolo scelto: «Il Re della Gloria costituì differenti regni all'interno delle orbite di questo mondo e stabilì i governi per i diversi popoli secondo la divisione in lingue e razze. Tra questi, come il popolo di Israele [...], così il regno di Francia, quale popolo peculiare eletto affinché eseguisse gli ordini del Cielo, è insignito di speciali onori e titoli di grazia»³³. Il misticismo nazionale di Giovanna d'Arco, persuasa che Dio avesse bisogno della Francia, è in larga misura il prolungamento di questa santificazione di un popolo specifico.

È proprio a seguito di tale trasformazione radicale della monarchia medievale in direzione dell'assolutismo moderno che, nel suo *De laudibus legum Angliae*, John Fortescue inaugurerà quella contrapposizione tra le libertà inglesi e il dispotismo francese che diverrà un tema ricorrente nella riflessione politica successiva. In particolare, mentre nel capitolo xxxv si evidenzia il carattere illimitato del dominio del re di Francia, in quello successivo il giurista sottolinea che in Inghilterra «è illecito prendere i beni di un altro senza il consenso del proprietario»³⁴.

33. *Registrum Clementis Papae V*, Roma, 1885-1892, n. 7501.

34. J. FORTESCUE, *De laudibus legum Angliae: a treatise in commendation of the laws of England*, traduzione di Francis Gregor, Lawbook Exchange,

Quello che qui si manifesta è lo stupore di un inglese di fronte a un potere di carattere nuovo che si costituisce al di là della Manica, che ha potuto svilupparsi a tal punto anche grazie al mito dell'eccezionalità francese. Mentre nella sua *Prima epistola* san Pietro aveva applicato all'intera cristianità le formule che riconoscevano in essa «la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa» (1 Pt 2,9), con il processo di nazionalizzazione delle comunità dei credenti questa unità dei cristiani – che rinviava anche alla pari dignità di ogni popolo – inizia a essere accantonata.

Tutto ciò è però indispensabile alle esigenze dei nuovi poteri. Quando la lealtà al regno di Francia è al tempo stesso fedeltà alla religione cristiana, le difficoltà con cui ancora doveva misurarsi Luigi IX sono superate di slancio. L'invenzione del popolo francese quale popolo eletto permette al monarca di sottrarsi al papa e all'imperatore, ma pone anche le premesse necessarie alla cancellazione di ogni frammentazione politica interna e apre all'assoggettamento dei vescovi, che sono chiamati a guardare al sovrano come a un altro «vicario di Cristo»:

In Francia la religione del nazionalismo crebbe presto e facilmente dalla religione della monarchia e anche se né il grado dell'unità francese né la profondità del nazionalismo francese possano essere esagerati, entrambi per molti secoli furono sufficientemente solidi da dare alla Francia un chiaro vantaggio sui propri vicini³⁵.

Union, NJ 1999, p. 140. Di seguito si aggiunge che se è vero che il re inglese, grazie all'opera di quanti sono incaricati di provvedere al rifornimento del palazzo reale (*purveyors*), «può prelevare per il suo personale uso ciò che gli necessita, a un prezzo ragionevole e che sarà definito a discrezione dai dignitari del posto, che i proprietari lo vogliano oppure no: ugualmente il re è obbligato dalle leggi a operare una compensazione immediata o in un giorno che deve essere fissato dai grandi ufficiali della famiglia regnante. Il re non può sottrarre i beni al suddito, senza operare un'ampia soddisfazione al medesimo» (*Ivi*, pp. 141-142).

35. J.R. STRAYER, *France: The Holy Land, the Most Chosen People, and the Most Christian King*, cit., p. 16.

Quando molti secoli dopo, Jacques-Bénigne Bossuet – in quella fase storica capo indiscusso della Chiesa francese – il 10 marzo del 1687 nella cattedrale di Notre-Dame pronuncia in gran pompa la sua orazione funebre per Luigi di Borbone principe di Condé, è chiaro che al centro di quell'ampio sermone teso a celebrare un uomo d'armi che pure aveva in varia misura fiancheggiato i libertini e promosso la Fronda (tanto da mettersi, a seguito di ciò, pure al servizio del re di Spagna) troviamo due distinte e convergenti riconciliazioni: con Dio e con il Re. Il Condé viene esaltato per il suo rango, per le sue virtù di guerriero e condottiero, per le sue qualità di uomo pietoso e benevolente, ma tutto questo sarebbe vanificato se egli stesso non avesse riparato agli errori commessi.

Il passato tradimento politico assume i contorni del peccato, che però in qualche modo permette – proprio come in larga parte dell'agiografia – di accedere a una più compiuta santità. Grazie a un insistito ricorso alla similitudine, le parole di Bossuet intrecciano i temi della fede e del potere: «come nella gloria eterna gli errori dei santi penitenti non appaiono più, coperti da quanto essi hanno fatto per rimediare ai loro sbagli e dal fulgore della misericordia divina; così nei suoi errori tanto sinceramente riconosciuti, e in seguito in maniera tanto gloriosa riparati grazie ai fedeli servizi resi, non bisogna più vedere nient'altro che l'umile riconoscenza del principe che si è pentito e la clemenza del grande re che li dimenticò»³⁶.

36. J.-B. BOSSUET, *Oraison funèbre du Prince de Condé*, in J.-R. CHARBONNEL (a cura di), *Oraisons funèbres et sermons*, vol. II, Larousse, Paris 1934, pp. 60-61. Per trionfare compiutamente, lo Stato dovrà rendere immanente il Dio biblico e adottare il Cristo morto e risorto, ma al tempo stesso far rinascere gli antichi dèi pagani e farne i propri numi tutelari, chiamandoli Patria, Nazione, Repubblica o Comunità. Una traccia di questo si ritrova perfino in de Maistre, là dove è più evidente il suo legame con la storia nazionale francese e con la monarchia moderna. Così, quando parla della posizione privilegiata della Francia e dei suoi tratti ad un tempo teocratici e religiosi, egli enfatizza il ruolo storico dei druidi celtici, prima, e dei vescovi cattolici, poi, finendo per parlare di questi ultimi come di «druidi cristiani» (J. DE MAISTRE, *Il Papa*, Rizzoli, Milano 1984, p. 23).

2. UNA CHIESA SENZA POTERE E SENZA RISORSE?

Fuori della Francia, però, l'antico sogno di un potere imperiale continuerà a lungo a nutrire un gran numero di spiriti.

Per Dante, in particolare, un ordine unitario e centrato sull'Imperatore (sul *monarcha* universale) è la condizione di uno scenario che impedisca conquiste e rivalità. «Chi, se non quanti non comprendono questa voce, può dubitare che la monarchia sia fortemente orientata a realizzare la giustizia, dal momento che essa non può avere nemici?». L'argomento è presentato come irresistibile, perché costruito su proposizioni giudicate evidenti e su una logica interamente formalizzata:

Da questo si può arguire che la giustizia è potentissima nel mondo quando è nella mani di un soggetto dotato di grande volontà e potenza: solo il monarca è tale e solo quando la giustizia nel mondo è nel monarca essa è potentissima. Questo argomento corre per la seconda figura con la negazione intrinseca ed è simile a questo: ogni B è A, solo C è A; dunque solo C è B. E cioè ogni B è A; nessun altro eccetto C è A; e dunque nessun altro eccetto C è B³⁷.

La monopolizzazione del potere è condizione necessaria per avere un quadro giuridico pacificato. Sul piano della scienza politica c'è certamente molta ingenuità nell'idea che l'unificazione debba condurre all'affrancamento dalla guerra³⁸, ma la falsa evidenza in virtù della quale la monopolizzazione del quadro politico eviterebbe i conflitti si sposa qui con il riemergere della mitologia dell'Uno. Presentando la filosofia politica di Dante, Gilson sviluppa questa considerazione:

tutti gli uomini sono uomini ed esistono bisogni comuni all'intero genere umano. È di questi che il monarca si fa carico ed è essi che egli deve soddisfare, stabilendo una legge comune in vista della pace. Egli

37. DANTE, *De Monarchia*, I, 11.

38. Della medesima ingenuità, ad ogni modo, saranno vittima pensatori come Hobbes e Kant, per limitarsi a ricordare solo i nomi più rilevanti.

dunque la stabilisce e la trasmette ai re e ai principi, a cui spetta di applicarla, come la ragione teorica consegna alla ragion pratica i criteri che quest'ultima deve mettere all'opera in ogni caso particolare. Uno solo può farlo e bisogna che uno solo lo faccia, se si vuole evitare ogni confusione. Così regnerà nel mondo l'unità, attributo dell'essere che precede immediatamente il bene. Più ci si allontana dall'uno, più ci si allontana dall'essere e di conseguenza dal bene. Al contrario, dove regna l'unità, là regna egualmente il bene. E la concordia è un bene, perché essa è unità³⁹.

Per dirla con il linguaggio del nostro tempo, si può dire che in Dante la concezione dello spazio pubblico rischia di connettere globalismo e laicità, e i due termini sono strettamente collegati. Proprio in virtù della sua neutralità, è l'Impero che può ambire a quel dominio sui non cristiani che invece è precluso alla Chiesa di Cristo. Secondo Dante la luna riceve luce dal sole e in tal modo splende con più forza, ma essa possiede anche una luce propria: tanto è vero che resta visibile perfino nelle eclissi⁴⁰. Sebbene sia spesso indicato quale l'espressione più compiuta e sintetica della civiltà medievale, in questo suo schierarsi dalla parte di un potere imperiale a

39. É. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, cit., pp. 125-126. Abbiamo qui, in un certo senso, il rovesciamento di talune tesi elaborate a protezione della sovranità francese. Secondo Giovanni di Parigi, che sostenne Filippo il Bello nella sua controversia con papa Bonifacio VIII, il governante dovrebbe mutare «*secundum diversitates communitatum*». La necessità di avere regni separati al posto di un unico impero discende insomma dalle mutevoli culture e dai molteplici modi di vita: «*quod est virtuosum in una gente, non est virtuosum in alia*» (GIOVANNI DI PARIGI, *De Potestate Papali et Regia*, citato in W. ULLMANN, *The Development of the Medieval Idea of Sovereignty*, in «*The English Historical Review*», vol. LXIV, gennaio 1949, pp. 16-17).

40. Nel dualismo dantesco si esprime un vero e proprio *separatismo* tra ordine politico e ordine ecclesiastico, al fine di tutelare le istituzioni civili da ogni ipotetica ingerenza papale. Su questo punto, allora, bisogna guardare al Fiorentino come a un autore assai lontano dall'ispirazione tomista. D'altra parte, come rileva Gilson, «san Tommaso non ha mai affrontato il problema del rapporto dell'impero col papato, e ciò probabilmente non è senza significato. Per quel che ne so, egli non mai scritto neppure una volta il termine *imperator*» (É. GILSON, *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1985, p. 160).

vocazione universale l'autore della *Commedia* interpreta solo un aspetto, e non certo il più caratteristico, di quel mondo⁴¹.

Va aggiunto come in Dante sia del tutto evidente il persistere del mito di Roma antica, che lo distanzia notevolmente – in particolare – dalla riflessione di Agostino⁴². Come già si è detto, quest'ultimo era stato assai critico nei riguardi della *res publica romana*: e non solo nella sua fase imperiale. Ai suoi occhi il dominio che Roma seppe esercitare fu espressione, al meglio, di una tensione che spingeva verso la gloria, ma egli aggiunge che «è nel giusto chi riconosce che è un vizio anche l'amore per la gloria»⁴³. Va soprattutto evidenziato che nella prospettiva dell'Ipponate le relazioni secolari caratterizzate dal potere di alcuni uomini su altri uomini sono correlate alla condizione di minorità in cui l'umanità si trova all'indomani del peccato originale. Roma è incomprendibile al di fuori di tali categorie.

Al contrario Dante sposa un atteggiamento apologetico, persuaso che il trionfo della città eterna sia stato espressione di un disegno provvidenziale, il quale avrebbe avuto il merito di unificare politicamente quella stessa umanità che spetta alla Chiesa raccogliere in un'unica fede. E qui abbiamo un nuovo momento di tensione tra Dante e Agostino, dato che per quest'ultimo uno dei vizi originari dell'Impero romano era da riconoscere non soltanto nel suo aver usato la violenza per estendere i propri territori⁴⁴, ma anche nella creazione di un esteso ordinamento politico. La sua tesi

41. A giudizio di Gilson, l'appartenenza di Dante al partito imperiale è anche e soprattutto espressione dello sforzo di proteggere la comunità dei fedeli: «dal giorno stesso in cui teologi e canonisti misero in circolazione una nozione della Chiesa in cui l'ordine temporale era incluso a pieno titolo, diveniva inevitabile una reazione come quella di Dante» (*Ivi*, p. 188).

42. Sul tema si veda: A. GHISALBERTI, *Roma antica nel pensiero politico da Tommaso d'Aquino a Dante*, in AA.VV., *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella "Respublica Christiana" dei secoli IX-XIII*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 347-364.

43. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, libro V, capitolo 13.

44. I Romani hanno conquistato gli altri popoli con la violenza e mettendosi al servizio di «demoni malvagi e impuri» (*Ivi*, XIX, capitolo 21).

è che «con maggiore vantaggio per l'umanità tutti i regni sarebbero piccoli e lieti di vivere rapporti di buon vicinato, con la conseguenza che nel mondo vi sarebbero moltissimi regni tra i popoli, come in una città ci sono moltissime famiglie tra i cittadini»⁴⁵.

La questione non è di poco conto, dato che un numero crescente di studiosi va acquisendo consapevolezza del fatto che, in larga misura, alla radice delle libertà di cui godiamo oggi vi sia proprio il Medio Evo e, in particolare, il suo pluralismo istituzionale. Boudewijn Bouckaert ha evidenziato che «gli ordini policentrici estesi, quali la Pax Christiana medievale, non si conformano all'idea hobbesiana di ordine e potere. [...] L'ordine medievale era un ordine privo di potere centrale nel senso «moderno» del termine, privo cioè di un potere centrale che disponesse di un monopolio dell'uso della forza tale da consentire di governare un'intera nazione e funzionare da risolutore dei conflitti di ultima istanza»⁴⁶. Lo sviluppo di efficaci tecnologie militari difensive (a partire dai castelli), l'imporre di una cultura che anteponeva altri valori a quelli del dominio violento e, infine, il reciproco frenarsi dei poteri locali – costretti ad accettare i propri limiti – condu-

45. *Ivi*, libro IV, capitolo 15.

46. B. BOUCKAERT, *L'aria delle città rende liberi*, in «Biblioteca della libertà», vol. 127, 1994, p. 10. Leonard Liggio ricorda come «dopo l'anno Mille mentre i vincoli imposti dalla Pace e dalla Tregua di Dio li frenavano dallo sfruttare la gente, innumerevoli castelli e baronie producevano innumerevoli giurisdizioni l'una accanto all'altra. (...) Questo sistema policentrico creò un vincolo sui politici; l'artigiano o il mercante potevano spostarsi verso un'altra giurisdizione se venivano imposte loro tasse e regolamentazione» (L. LIGGIO, *The Medieval Law Merchant: Economic Growth challenged by the Public Choice State*, in «Journal des Économistes et des Études Humaines», vol. 9, n. 1, marzo 1999, p. 65).

Alle spalle di questa rilettura della storia europea vi è l'emergere – in campo teorico – di un'attenzione nuova per la concorrenza istituzionale. Sul tema si vedano, in particolare, taluni studi sviluppati all'interno della teoria neofederale e della scuola economica della *Public Choice*: D.J. ELAZAR, *Idee e forme del federalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1995; G. TULLOCK, *La scelta federale. Argomenti e proposte per una nuova organizzazione dello Stato*, Franco Angeli, Milano 1996; B.S. FREY, R. EICHENBERG, *Un mercato unico europeo per i governi: assicurare una quinta libertà*, in «Federalismo & Libertà», v, n. 3, 1998, pp. 25-48.

cono insomma a un ordine sociale che crea spazi di grande autonomia per gli attori economici⁴⁷.

Questa complessità fu favorita pure dai valori della tradizione cristiana, che valorizzava una qualche concordia tra realtà autonome, ma in particolare dal fallimento del progetto imperiale teso all'unificazione del mondo. Nell'Europa che vide emergere la cambiale, le banche e le compagnie di assicurazione, il capitalismo poté espandersi anche perché l'ordine politico non fu in grado di soggiogare la Chiesa e il resto della società. Fu proprio la *libertas ecclesiae* a favorire, in maniera indiretta, il successo di nuovi attori sociali (mercanti, banchieri, artigiani) e perfino di un sistema difensivo «privato» di origine spontanea.

Una delle conseguenze maggiori fu la larga autonomia del diritto dal potere: e cioè il persistere di un'indipendenza della sfera in cui le norme venivano elaborate (per via consuetudinaria, giudiziale o dottrinale) rispetto a quella in cui erano assunte le decisioni governative⁴⁸.

47. Lo stesso successo dell'Europa non fu la conseguenza dell'attivismo economico di calvinisti e puritani, secondo l'ipotesi weberiana, ma invece il risultato di un ordine politico pluralizzato che ha permesso la nascita e la diffusione di commercianti e imprenditori. Per Jean Baechler, «la soluzione del problema delle origini del capitalismo va cercata nel sistema politico», così che dai suoi studi di carattere comparativo egli trae la conclusione che in Europa «l'espansione del capitalismo deriva le proprie origini e la sua ragion d'essere dall'anarchia politica» (J. BAECHLER, *Les origines du capitalisme*, Gallimard, Paris 1971, p. 126). Altri testi di notevole interesse sulle origini dell'economia di mercato sono: R.S. LOPEZ, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Cambridge University Press, Cambridge 1976; E.L. JONES, *The European Economic Miracle*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; L. PELLICANI, *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Sugarco, Milano 1988; D.S. LANDES, *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*, Norton & Company, New York 1999; R. PIPES, *Proprietà e libertà*, Lindau, Torino 2008.

48. Paolo Grossi evidenzia che soltanto nell'età moderna «il diritto è diventato quello che prima non era, è diventato legge, si è immedesimato in un complesso di leggi, cioè in un complesso di regole imperative provenienti dai detentori del potere politico» (P. GROSSI, *Scienza giuridica e legislazione nella esperienza attuale del diritto*, in «Rivista di diritto civile», 1997, parte prima, p. 175). Berman usa toni molto simili quando rileva che con la modernità «l'opinione per cui il diritto trascende la politica – quella per cui in ogni momento, o almeno nel suo divenire

Nel corso della vicenda medievale, una prospettiva come quella interpretata da Dante nel *De Monarchia* non riesce insomma a imporsi e tutto ciò anche perché durante l'Età Media la dimensione giuridica della proprietà è inseparabile da quella politica. Solo successivamente il diritto di proprietà sarà sempre più svuotato di ogni capacità di creare comunità: con il risultato che il processo di statizzazione della vita sociale comporterà l'assoggettamento delle relazioni interpersonali, destinate ad assumere un carattere esclusivamente «privato». A seguito di questa evoluzione la proprietà si indebolirà e finirà per snaturarsi, perdendo la propria capacità di *fare società e favorire le relazioni*.

Come molti hanno sottolineato (Reinhart Koselleck e Jürgen Habermas, tra gli altri⁴⁹), la sfera moderna del privato è il sottoprodotto della costruzione di un potere sovrano che si è autoproclamato protettore della pace, dell'ordine sociale, del rispetto dei diritti individuali. Ma prima del successo della modernità statuale vi era una complessità giuridica le cui origini sono remote.

Di conseguenza, la lunga età medievale fu caratterizzata da un ordine plurale al cui interno ebbero ampio spazio varie forme istituzionali. Le stesse realtà feudali puntavano ad affrancarsi sempre più e difatti nel suo *Edictum Pistense* dell'864 l'imperatore Carlo il Calvo censurò tutti coloro che «costruirono castelli e fortezze senza il nostro permesso e in maniera illegale (*castella et firmitates et haias sine nostro verbo fecerunt*)»⁵⁰. Ma nei fatti la debolezza del potere imperiale incoraggiò la diffusione di queste forme di autoprotezione e di tali possessi non condizionati a obblighi di sorta.

storico, il diritto si distingue dallo Stato – sembra essersi piegata progressivamente a quella per cui il diritto è in ogni tempo fondamentalmente uno strumento dello Stato, ovvero uno strumento per compiere la volontà di coloro che esercitano il potere politico» (H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, cit., pp. 69-70).

49. R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972; J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1995.

50. Citato in: G. TABACCO, *L'allodialità del potere nel Medioevo*, in «Studi Medievali», XI, n. 2, 1970, p. 571.

Mancando la distinzione moderna tra «pubblico» e «privato», in quell'epoca la proprietà rappresentava la premessa per un ordine sociale del tutto autonomo:

Se infatti essa interpretava la signoria terriera in senso diverso da quello romano, non cioè come un fatto prevalentemente economico, ma come base anzitutto e strumento di una potenza guerriera – quando, pur con prudenza, si accolgano le suggestioni del Brunner –, la riunione in una famiglia di molti e grandi possessi fondiari acquistava già di per sé un forte rilievo politico, ulteriormente accentuato e tradotto in dominazione territoriale da concessioni regie di uffici, e persistente anche nel caso che queste fossero revocate⁵¹.

In età medievale la proprietà ha insomma una dimensione politica che in seguito ha smarrito. In quel mondo avevamo uomini che non soltanto erano i proprietari di un terreno o di una casa, ma che al tempo stesso controllavano gli strumenti difensivi necessari alla protezione dei loro beni ed erano perfino in condizione di rivendicare la legittimità degli strumenti difensivi di cui disponevano.

In tale universo vi è quindi una connessione diretta tra proprietà e forza, tra il diritto e gli apparati che possono permettere agli uomini di farlo rispettare. E non è dunque casuale che nel momento dell'esplosione dell'economia medievale ci si imbatta anche in una proprietà allodiale: completa, libera da ogni pretesa politica e capace di opporsi al dominio eminente che i re e gli imperatori continuano a rivendicare⁵². Si tratta di una proprietà che è «assoluta» e dunque «armata». Ma questo matrimonio tra il diritto di proprietà e la forza

51. G. TABACCO, *La dissoluzione medievale dello stato nella recente storiografia* (1960), in *Sperimentazioni del potere nell'alto Medioevo*, cit., pp. 302-303.

52. Questa situazione dura fino al xv secolo. Come Peter Partner evidenzia a proposito degli Stati pontifici, numerosi signori chiamati normalmente *baroni* «erano, in realtà, proprietari allodiali, il dominio dei quali non era in alcun modo di natura feudale»; P. PARTNER, *The Papal State: 1417-1600*, in M. GREENGRASS (ed.), *Conquest and Coalescence: The Shaping of the State in Early Modern Europe*, Edward Arnold, London 1991, pp. 34-35.

che era assicurato dal possesso delle armi (e dei castelli) sarà successivamente dissolto dal trionfo del potere sovrano.

Tale divorzio ha avuto conseguenze importanti ed è all'origine dell'indebolimento del diritto di proprietà e, dunque, delle stesse libertà individuali. Come si è più volte sottolineato, per comprendere una simile evoluzione è però necessario sottolineare che il diritto e la forza sono sempre stati in stretto rapporto con un terzo elemento: la religione. Nei secoli che hanno permesso la nascita e lo sviluppo del mercato capitalista, una parte significativa dei soggetti proprietari erano ecclesiastici: la ricchezza della Chiesa e la sua presenza (che era militare e culturale al tempo stesso e, certamente, anche economica) sono stati ostacoli non secondari al successo dell'Impero e all'instaurazione di un ordine *orientale*⁵³.

Secondo Tabacco, «nella tensione e nelle contraddizioni del regno e dell'aristocrazia, chiese e monasteri rivelarono intera la loro capacità di sviluppo in senso politico». È dunque grazie al loro forte radicamento economico e sociale che le grandi realtà religiose hanno avuto la possibilità di creare un ordine di «dominazioni in forme irregolari e discontinue, che contribuirono allo sconvolgimento di ogni assetto territoriale uniforme»⁵⁴.

53. Sulla contrapposizione tra il pluralismo dell'Europa – alle prese con la competizione tra Impero e Chiesa – e il monolitismo dell'universo cinese vi sono pagine interessanti in: J. BAECHLER, *Esquisse d'une histoire universelle*, Fayard, Paris 2002. Sulla coincidenza, in Cina, tra potere e società si è soffermato anche Giovanni Così, persuaso che la cultura cinese non abbia mai conosciuto «un altro ordine di valori che potesse trascendere l'assetto sociale dato, trovandosi di necessità costretta all'interno del solo orizzonte politico. In Cina non ci sono mai stati dilemmi tra cosa dare a Cesare e cosa dare a Dio: c'è sempre stato solo Cesare» (G. COSÌ, *Cultura e storia della mediazione*, in G. COSÌ – G. ROMUALDI, *La mediazione dei conflitti. Teoria e pratica dei metodi ADR*, Giappichelli, Torino 2010, p. 75).

54. G. TABACCO, *La dissoluzione medievale dello stato nella recente storiografia* (1960), in *Sperimentazioni del potere nell'alto Medioevo*, cit., p. 303. La complessità giuridica di cui parla Berman in *Law and Revolution* non avrebbe dunque mai visto la luce senza il fallimento del disegno imperiale e senza lo sviluppo di quel reticolato di realtà politiche, culturali ed economiche che erano legate alla Chiesa.

La vittoria della Chiesa (pur parziale e temporanea, se è vero che la sconfitta del progetto di un'egemonia imperiale non ha sbarrato la strada alle ambizioni dei re: dapprima in Sicilia, in Francia e in Inghilterra, e di seguito nel resto d'Europa) non è stata la semplice conseguenza del prestigio di questa istituzione. Se Roma fosse stata povera e senza potere non avrebbe mai potuto opporsi con efficacia alla volontà imperiale. Al riguardo è interessante che l'Imperatore abbia trovato proprio nel movimento francescano i propri teorici più vigorosi: da Michele da Cesena a Guglielmo d'Ockham⁵⁵.

La decisione del Papa di salvaguardare la facoltà delle autorità religiose di esercitare una funzione secolare e soprattutto il diritto della Chiesa e dei preti a possedere ricchezze è, in questo senso, fondamentale. Contro il radicalismo francescano, la difesa cattolica dell'insegnamento tradizionale ha permesso di contrastare un potere secolare che era sospeso tra un'antica rivendicazione «sacrale» (l'unzione divina del monarca) e le nuove prospettive interpretate da teorici come Dante e, ancor più, Marsilio da Padova.

In questo senso, le iniziative di papa Giovanni xxii sono cruciali: a partire dalla decretale *Ad conditorem canonum* del 1322, con cui trasforma l'ordine francescano in un ordine «proprietario», fino alla *Cum inter nonnullos*, che giudica eretica la tesi in virtù della quale Gesù e gli apostoli non avevano posseduto nulla⁵⁶. Roma riafferma il carattere na-

55. Di Ockham si veda ad esempio: *Epistola ad fratres minores* (1334), in *La spada e lo scettro. Due scritti politici*, Rizzoli, Milano 1997, pp. 200-234. È pure da rilevare come in questo autore il nominalismo si connetta a una netta opzione per il partito imperiale (un po' come, nel Novecento, il relativismo morale dei normativisti sarà spesso funzionale all'imporsi di prospettive stataliste). È a seguito delle accuse di eresia formulate da Giovanni Lutterell che Ockham lascia Oxford per essere convocato ad Avignone, dove rimane quattro anni rinchiuso in un convento francescano e da cui fuggerà nel 1328 per iniziare la sua militanza intellettuale al servizio di Ludovico il Bavaro.

56. In tal modo Roma riafferma il carattere naturale ed umano della proprietà (e Gesù, in quanto uomo, ha avuto lui stesso le sue proprietà: ha posseduto il pane che mangiava ed i vestiti che indossava), ma questa battaglia per la verità dottrinale è al tempo stesso un modo per difendere le prerogative delle organizzazioni

turale e umano della proprietà (e Gesù, in quanto uomo, ha avuto lui pure alcune proprietà), ma questa battaglia per la verità dottrinale è al tempo stesso un modo di difendere le prerogative delle organizzazioni cattoliche e del clero di fronte a un potere imperiale che avrebbe potuto controllare le comunità dei credenti.

Dopo Marsilio, questo connubio tra pauperismo e celebrazione del potere si ripeterà innumerevoli volte: spesso per iniziativa di uomini in completa buona fede, ma del tutto incapaci di comprendere le conseguenze di una simile scelta, che consegna ogni comunità – cristiana o di altro tipo – al dominio di quanti controllano la vita sociale.

Il tema della proprietà è centrale nella vertenza che oppone Chiesa e Impero⁵⁷, perché per l'ideologia secolare – anticurialista – proposta da Marsilio gli uomini incaricati di amministrare i sacramenti non devono avere ruoli civili, né possono disporre di risorse economiche: se non per la loro personale sopravvivenza. Commentando un passo del vange-

cattoliche e del clero di fronte ad un potere imperiale che avrebbe potuto, come nei secoli passati, imporre la propria volontà nella vita interna delle comunità dei credenti.

Nell'*An Princeps* e in altri scritti ockhamiani la questione centrale è la rivendicazione del controllo dei beni ecclesiastici da parte del potere secolare e quindi la possibilità – nel caso specifico – per il regno d'Inghilterra di imporre tributi ai prelati e ai religiosi, specialmente di fronte all'esigenza di finanziare conflitti armati. L'affermazione di un primato del potere laico sull'autorità religiosa risponde fin dall'inizio a un'esigenza di legittimazione, ma rinvia anche a questioni materiali. In maniera non dissimile, nel corso del XIX secolo la costruzione dello Stato nazionale ottocentesco sarà segnata da un'emarginazione «ideologica» delle istituzioni religiose – si pensi alla costruzione di un sistema di istruzione statale, il cui autentico obiettivo era quello di sottrarre l'educazione agli ecclesiastici – e al tempo stesso da un ampio esproprio di beni e risorse.

57. Offler lo definisce, con una formula efficace, *the last struggle*. Si veda: H.S. OFFLER, *Empire and Papacy: The Last Struggle*, in «Transactions of the Royal Historical Society», quinta serie, n. 6, 1956, pp. 21-47. È senza dubbio vero, in effetti, che con la guerra dei Cento Anni tra Francia e Inghilterra si fa evidente la nuova dislocazione del potere secolare in Europa: l'ordine internazionale s'incammina insomma verso quello che, con la pace di Westfalia, sarà il suo assetto politico definitivo, quale sistema di relazioni tra entità statuali sovrane.

lo di Luca, tratto dal quattordicesimo capitolo, egli sottolinea che «alcuni dotti in sacra teologia vogliono dire che Cristo proibì agli apostoli ed ai loro successori il “dominio” delle cose temporali non solo con un consiglio, bensì con un precetto»⁵⁸. Il pauperismo francescano si sposa alle ragioni del partito imperiale e ne diventa il principale puntello⁵⁹.

Alla luce di queste considerazioni, risulta chiaro come Marsilio abbia sempre avversato la Chiesa e il potere secolare che essa deteneva, considerandola un ostacolo alla piena autonomia dell'ordine politico e alla costruzione di una società bene ordinata⁶⁰. Per lo studioso patavino, se i sacerdoti disponessero di autorità secolare ne conseguirebbe un grave inconveniente, dal momento che «la medesima moltitudine di uomini sarebbe sottoposta a diversi legislatori umani e governanti coattivi, non subordinati tra loro in questa vita, il che è intollerabile per qualsiasi “politia” ed è stato sino ad ora e sarà ancora causa di dissenso perpetuo tra i fedeli di Cristo»⁶¹. La Chiesa e il

58. MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore minore*, a cura di Cesare Vasoli, Guida, Napoli 1975, p. 98. Il passo evangelico è il seguente: «chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi, non può essere mio discepolo».

59. A questo proposito è interessante quanto ha scritto il biblista Angelo Tosato: «Varie sono state, nella Chiesa più antica, le eresie: ebioniti, encratiti, marcioniti, manichei, donatisti, pelagiani. Si tratta di espressioni diverse, ma aventi tutte in comune l'aspetto del pauperismo; e la Chiesa le ha condannate. Successivamente, nel Medioevo, tra il '100 e il '300: arnaldisti, patarini, umiliati, catari, albigesi, poveri di Lione, poveri lombardi, fraticelli, spirituali, beghini, michelisti. Una catena quasi senza fine. La Chiesa non si schiera con i pauperisti, ma si pone all'opposizione» (A. TOSATO, *Il Vangelo e la ricchezza*, in «Biblioteca della Libertà», XXXVI, maggio-giugno 2001, n. 159, p. 70).

60. Nella sua lettura di Marsilio, Leo Strauss insiste in particolare su due punti precisi: l'avversione per la *plenitudo potestatis* e la convinzione che la presenza di due poteri – Papato e Impero – comporti necessariamente conflitti. Va anche sottolineato che a giudizio del Padovano «ogni regime è meglio dell'anarchia», specie se si considera che «egli è più interessato al mero diritto, al diritto quale diritto, che non alle buone leggi o alle migliori leggi, e al mero governo che non al miglior governo» (L. STRAUSS, *Marsilius of Padua*, in L. STRAUSS – J. CROSPY (a cura di), *History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 277 e p. 279).

61. MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore minore*, cit., p. 90.

religioso devono essere marginalizzati, affinché il potere possa imporsi compiutamente.

È interessante come Marsilio muova da Aristotele, ma poi anticipi molti temi cruciali della riflessione successiva, orientata a costruire la moderna sovranità: dal primato della pace (Hobbes) alla nozione di una sovranità popolare (Rousseau)⁶².

Per non parlare del legalismo («nessun uomo, per quanto virtuoso, può esser così libero dalla passione perversa e dall'ignoranza, come lo è la legge»)⁶³ e della correlata negazione di ogni diritto naturale, dal momento che «ciò che è universalmente ammesso non è razionale, e ciò che è razionale non è universalmente ammesso»⁶⁴.

Egli svolge pure una funzione da apripista nella promozione del principio, destinato a una grande fortuna nell'Europa moderna, secondo cui l'unico sovrano legittimo è il popolo. Ma questo succede entro un quadro ancora imbevuto di teologia e, tra l'altro, Marsilio giunge perfino ad affermare – in funzione anti-papale – che poiché guidato dallo Spirito Santo il Concilio generale nel suo insieme sarebbe infallibile: una tesi, quest'ultima, che troverà una sua evidente secolarizzazione con la nozione moderna di *volonté générale*⁶⁵.

62. Come rileva Carlo Pincin, in Marsilio «gli ideali si presentano come ideali antichi» (C. PINCIN, *Marsilio*, Giappichelli, Torino 1967, p. 236). Il ritorno ad Aristotele, che nella scolastica tomista punta a consolidare la *fides* cristiana grazie alla *ratio* filosofica, è pensato quale strategia per affrancare la società europea dal cristianesimo ed elaborare un potere autonomo da ogni diritto naturale e interferenza religiosa.

Questo recupero della classicità quale mossa per legittimare le moderne istituzioni statuali si ritrova pure al fondo di tutta la tradizione variamente «repubblicana»: da Machiavelli a Rousseau. Se questi temi si veda: J.G.A. POCCOCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1980.

63. MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, I, XI, 6.

64. L. STRAUSS, *Marsilius of Padua*, cit. p. 292.

65. Secondo Alessandro Passerin d'Entrèves, «Rousseau ebbe un notevole precursore in uno scrittore di un'epoca prematura ad accoglierlo, e cioè del Medioevo. Marsilio da Padova, un Italiano del Trecento, aveva esposto in altrettali parole una teoria della volontà generale nel suo *Defensor Pacis* (1324). A suo giudizio,

La centralità del popolo non esclude, ovviamente, l'attenzione alla *pars valentior*⁶⁶. Al riguardo Leo Strauss sostiene che la preferenza marsiliana per la monarchia elettiva deriverebbe dal ruolo fondamentale che in politica deve giocare la prudenza, la quale non si acquisisce per via ereditaria e quindi può trovarsi più facilmente nelle monarchie elettive che in quelle dinastiche. Ma per lo stesso motivo l'aristocrazia, il governo esercitato dagli uomini migliori, andrebbe preferito alla monarchia. Questo gruppo di eletti potrebbe essere costituito dal corpo degli ecclesiastici, in quanto esperti delle cose divine, ma «purtroppo i preti non sono quello che dovrebbero essere»⁶⁷. Da qui l'esigenza che questo gruppo oligarchico abbia un innesto di elementi laici, e che cioè vi sia un elemento democratico.

Nell'interpretazione data da Miglio, è proprio con Marsilio e con le controversie del suo secolo che si conclude definitivamente la lotta per le investiture⁶⁸. È in quel momento storico, durante il quale l'ordine policentrico dell'età medievale entra in crisi e lascia spazio a principati e regni che rivendicano un nuovo potere su territori e popolazioni, che nel dibattito culturale emerge una nuova teologia politica, la quale apre al trionfo delle logiche caratteristiche

non soltanto le leggi sono l'espressione della volontà generale, ma è perché sono l'espressione della volontà generale che sono buone e giuste» (A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale*, Comunità, Milano 1954, p. 99).

66. MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, I, XII, 3.

67. L. STRAUSS, *Marsilius of Padua*, cit., p. 286.

68. Gianfranco Miglio apparve consapevole dell'importanza di Marsilio nella costruzione dell'ordine politico moderno (e nello sganciamento di ogni potere dall'universo religioso e sacrale dell'età di mezzo) fin dagli anni Quaranta quando, su sollecitazione di Alessandro Passerin d'Entrèves, dedicò pagine molto dense a questo autore. Cfr.: G. MIGLIO, *La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statale moderno*, in A. CECCHINI e N. BOBBIO (a cura di), *Marsilio da Padova*, studi raccolti nel VI centenario della morte, CEDAM, Padova 1942, pp. 229-328 (ora in Gianfranco Miglio, in *Le regolarità della politica. Saggi scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*, Giuffrè, Milano 1988, pp. 1-105).

della sovranità e attesta la definitiva sconfitta del partito romano⁶⁹.

Alcuni secoli prima di Thomas Hobbes e in un universo completamente differente, Marsilio esprime insomma una forte apprensione di fronte al pluralismo giuridico-politico e vede nel monopolio della violenza legale l'unico mezzo adeguato a evitare disordini e conflitti. La sua *guerra* intellettuale contro la Chiesa avrà, quindi, questa paradossale connotazione *pacificatrice*.

Nel *Defensor pacis* si avanzano varie tesi: che il compito di legiferare compete all'intero corpo della società; che, di conseguenza, la norma giuridica è solo il frutto di un comando e ha il suo tratto essenziale nella sanzione; che l'Italia è inoltre vittima di una debolezza politica imputabile al Papa e al suo potere temporale. Ma le maggiori questioni teoriche sono tutte riconducibili alla *lotta all'autorità papale* (religiosa, sacerdotale) e al *rigetto di ogni pluralismo istituzionale*. La sua convinzione è che «in un'unica comunità politica ci deve essere soltanto un unico governo, o se ci sono più governi per numero o tipo, così come sembra accadere nelle grandi comunità politiche e soprattutto in un regno considerato secondo il primo significato, è necessario che tra questi ci sia un governo supremo, unico numericamente, al quale gli altri governi vengano ricondotti, che li regoli e che corregga gli errori che vi accadono»⁷⁰.

Questo ordine politico ottiene la sua unità tramite convenzioni e decisioni ben più che per sua intrinseca natura, dato che «la predicazione con cui tutti gli enti vengono detti un mondo numericamente uno non è formalmente la predicazione di una certa unità numerica in tutti gli enti, né la

69. «Nell'affermarsi e nel consolidarsi di queste complesse posizioni teoriche, si scorge in fondo l'epilogo della controversia fra papato ed impero» (G. MIGLIO, *La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statale moderno*, cit., p. 33).

70. MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, I, XVIII, § 1, a cura di Cesare Vasoli, vol. I, Rizzoli, Milano 2001, p. 233.

predicazione di un concetto universale affermato secondo l'unità, ma è la molteplicità di alcune cose che vengono dette "una", poiché è ordinata a "una" cosa, e per "una" cosa»⁷¹.

Contrariamente a quanto talune interpretazioni novecentesche hanno voluto accreditare, non vi è allora nulla di liberale nell'avversione al potere papale da parte di Marsilio, il quale se contrasta la Chiesa non per questo rifiuta la coercizione, né immagina forme di resistenza dinanzi al potere⁷². La contestazione da parte di Marsilio della *plenitudo potestatis* sarebbe infatti del tutto condivisibile se non celasse un rigetto del pluralismo medievale: di quella complessità di ordini e regole su cui hanno scritto pagine tanto evocative, tra gli altri, Harold Berman e Paolo Grossi⁷³. È la volontà di edificare un potere forte e unitario che conduce a contrastare la presenza della Chiesa nella società. Egli ritiene semplicemente, anche in ragione di una sua lettura dei testi sacri, che il ricorso alla coazione sia vietato ai sacerdoti, i quali possono solo esortare, pregare, convincere e rimproverare⁷⁴.

A tale proposito la posizione di Marsilio in materia di eresia è significativa, dato che egli assegna ai governanti il

71. MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, I, XVIII, § 11, p. 247.

72. Strauss sottolinea come in Marsilio non si trovi alcuna difesa della libertà religiosa, ma solo il rifiuto che un'azione repressiva verso gli eretici competeva alla Chiesa. La conclusione è netta: «sicuramente non predicò la libertà dalla religione» (L. STRAUSS, *Marsilius of Padua*, cit., p. 290).

73. Come ha sottolineato Elvio Ancona, Marsilio «è un autore situato nella linea di sviluppo del pensiero giuridico occidentale che doveva condurre dal naturalismo aristotelico al convenzionalismo hobbesiano» (E. ANCONA, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa dei due poteri all'inizio del XIV secolo*, Giappichelli, Torino 2004, p. 195). Nel *Leviathan* è scritto infatti che «governo temporale e governo spirituale sono solo due parole introdotte nel mondo per far sì che gli uomini vedano doppio e commettano errori nel riconoscere il loro legittimo sovrano. Vero è che i corpi dei fedeli saranno, dopo la resurrezione, non solamente spirituali ma anche eterni; ma in questa vita sono grossolani (*gross*) e corruttibili»: da qui la necessità che gli esseri umani siano dominati dal sovrano civile (T. HOBBS, *Leviatano*, Mondadori, Milano 2008, p. 423). Sui rapporti tra Marsilio e Hobbes: s. SIMONETTA, *Dal Difensore della pace al Leviatano, Marsilio da Padova nell'Inghilterra del Seicento*, Unicopli, Milano 2000.

74. Cfr. a tale riguardo: MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore minore*, cit., pp. 92-93.

diritto e il dovere di colpire ogni deviazione dalla fede⁷⁵. Sul tema Cesare Vasoli evidenzia «che, in contrasto con l'indifferenza della maggior parte dei teologi contemporanei nei confronti delle conseguenze civili della condanna per eresia» (Vasoli cita in particolare Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto), «Marsilio accentua invece nettamente l'aspetto politico e sociale della scomunica»⁷⁶. Per l'autore del *Defensor minor*, «la scomunica, in quanto significa la privazione della comunicazione civile, è una pena della legge umana, ossia un certo modo di esilio cui consegue una pena sia nella persona sia nelle cose»⁷⁷.

Come si è detto, la solenne celebrazione del potere civile è resa possibile – e questo è un altro elemento della modernità del pensiero marsiliano – dall'elaborazione, pure in forma ancora embrionale, di una mistica del «collettivo» che da un lato permette un'inedita esaltazione del ceto governante, e dall'altro induce ad abolire ogni separazione tra la comunità dei fedeli e quella dei cittadini⁷⁸. Quando il potere trae legittimità dalla comunanza che unisce tra loro gli esseri umani, la classe politica finisce per disporre di uno straordinario strumento di legittimazione⁷⁹.

75. «A chi spetti l'autorità di separare gli eretici costringendoli o abbandonandoli mediante una pena nella persona o nelle cose, è già stato detto, in modo sufficiente, nel capitolo decimo del secondo discorso; giacché questa potestà non è propria dei sacerdoti né del loro solo collegio, ma dei principi di questo mondo o del legislatore umano, e così pure [è stato mostrato] che tutti i beni degli eretici non spettano per nulla ai sacerdoti, bensì al legislatore e ai principi suddetti» (*Ivi*, p. 144).

76. *Ivi*, pp. 141-142n.

77. *Ivi*, p. 179.

78. Per Marsilio, in effetti, «il supremo legislatore umano, soprattutto dal tempo di Cristo a quello presente, e forse già prima per qualche tempo, fu ed è e deve essere la totalità degli uomini i quali debbono sottostare ai precetti della legge coattiva, o la loro parte prevalente, nelle varie regioni e province» (*Ivi*, p. 151).

79. Un testo che evidenzia il legame, sul piano della riflessione teorica, tra sovranità collettiva ed espansione del potere è il seguente: H.-H. HOPPE, *Democrazia: il dio che ha fallito*, liberilibri, Macerata 2005. A tale proposito, è forse Herbert Spencer colui che con più vis polemica ha saputo denunciare le superstizioni alla base dello Stato moderno e, in particolare, dei regimi rappresentativi. Quando in *The Man versus the State* evoca il preteso diritto divino delle maggioranze, il

È qui centrale il tema della *universitas hominum* quale fonte del potere secolare, che spinge verso il progetto di «un unico e giusto impero», il quale al tempo dei Romani poté essere giusto anche in assenza della fede cristiana. E non deve scandalizzare neppure il fatto «che il dominio sia del popolo romano, sia del suo principe fosse violento ed avesse tratto origine dalla violenza»⁸⁰. Questo è avvenuto solo in alcune province, mentre in generale i vari popoli (e gli Ebrei per primi) si sono sottomessi volontariamente, attratti dalla pace e dalla giustizia che l'impero romano era in condizione di assicurare. A tale riguardo bisogna ribadire come per Marsilio il potere secolare abbia quale unico fine il mantenimento della pace: il legislatore è veramente *defensor pacis* e può essere tale solamente se è solo, separato, del tutto indipendente, *absolutus*. Nessun dualismo di potere è concepibile e nessuna tensione tra sacro e profano è ammissibile.

Ma proprio al fine di «realizzare il primato dell'organizzazione politica, il Padovano deve separare l'*ecclesia fidelium* dalla Chiesa dei sacerdoti e combattere aspramente l'universalità di quest'ultima». In questa società la gerarchia sacerdotale «potrà esistere, però dovrà essere subordinata al potere politico», mentre «l'universalità del sacerdozio dovrà essere sacrificata inevitabilmente alla particolarità degli stati cui questo è subordinato»⁸¹.

Il pensatore inglese utilizza una formula tagliente per evidenziare come perfino la forma di potere più *profana*, poiché basata sulla semplice somma delle opinioni individuali, affondi in una storia in cui politica e religione si confondono e abbia costantemente bisogno di rappresentarsi come assoluta (H. SPENCER, *L'individuo contro lo Stato*, Bariletti, Roma 1989; si veda in particolare il capitolo IV, «La grande superstizione politica», pp. 105-135). Lo Stato moderno democratico, in altri termini, non sfugge alla regola che individua una forte correlazione tra la funzione politico-militare e quella sacerdotale. Quasi un secolo dopo, un'eco di tutto questo si ritrova in Bruno Leoni, che descrive la democrazia parlando di «procedure cerimoniali e quasi magiche come l'elezione dei rappresentanti» (B. LEONI, *La libertà e la legge*, cit., p. 9).

80. MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore minore*, cit., p. 153.

81. G. MIGLIO, *La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statale moderno*, cit., pp. 14-15.

Marsilio non solo partecipa al lungo e tortuoso processo di fondazione della statualità quale dimensione *neutrale*, ma sembra pure anticipare in qualche modo la tardo-moderna dilatazione universalistica della logica coattiva, quale è oggi riconoscibile nel globalismo giuridico di entità politiche sovranazionali e nelle teorizzazioni di una democrazia universale. D'altra parte, la valorizzazione dello spazio imperiale, evidente nel *Defensor minor*, porta Marsilio a riconoscere «che, anche presso gli infedeli, fu ed è possibile un *imperium unum et iustum*»; il che gli permette di «riprendere l'antica sua ipotesi di una comunità politica in cui la qualità di *civis* non coincide con quella di *fidelis*»⁸².

L'ordine politico interamente secolare immaginato da Marsilio, che pretende di sganciare il potere da ogni vincolo teologico, poggia sull'aristotelismo averroista per anticipare non solo Machiavelli, ma anche quella *separatezza* che troverà il proprio compimento nella prospettiva di un pensiero sociale *wertfrei* e nel suo rifiuto di vedere il nesso necessario tra azione, riflessione, valori e premesse ontologiche. Quel lungo cammino che troverà compimento nella teorizzazione – da parte di Benjamin Constant – di *pouvoirs neutres*, prende avvio proprio da qui.

Secondo Guido Fassò, proprio con Marsilio si ha «la prima precisa formulazione della dottrina che si dirà positivismo giuridico, cioè riduzione del diritto al comando coattivo dello Stato»⁸³. Per Marsilio non solo il diritto non dipende più in alcun modo dalla legge divina o da quella naturale, ma esso «si distingue per una sua specifica struttura logica: il comportare sanzioni terrene»⁸⁴. Dal che risulta come anche la centralità

82. *Ivi*, p. 65. Miglio sottolinea anche come «i termini che vengono impiegati per designare la sovranità dello stato particolare sono molto simili e spesso identici a quelli usati per indicare la potestà di un regno mondiale» (*Ivi*, p. 28).

83. G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. Volume primo: Antichità e Medioevo*, il Mulino, Bologna 1974, p. 303.

84. *Ivi*, p. 304. Sul tema si veda anche: B. BAYONA AZNAR, *El significado 'político' de la Ley en la filosofía de Marsilio de Padua*, in «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», vol. 22, 2005, pp. 125-138.

novacentesca della sanzione giuridica appare annunciata da questo autore. La norma diventa il semplice risultato della volontà umana, libera ed arbitraria, e in particolare della *volontà popolare*, dato che «la totalità dei cittadini si rapporta alla legge direttamente e in modo esclusivo»⁸⁵. Il legalismo di tanta parte del diritto contemporaneo⁸⁶ sarebbe allora impensabile senza questa difficile evoluzione: senza questa difficile gravidanza del moderno e della statualità. Ma le conseguenze di tale rottura con l'ordine medievale e con il realismo filosofico che la sostanzia saranno davvero rilevanti⁸⁷.

Marsilio sembra soprattutto voler rigettare la visione cristiana del mondo e la possibilità stessa di un ordine secolare che nasca dal consenso di quanti partecipano della stessa fede e non smettono di conoscersi fratelli quando devono organizzare la loro vita associata. Egli avverte la potenzialità dirompente del rapporto tra secolare e religioso, e per conseguire una qualche pacificazione non individua altra possibile soluzione che la completa egemonia (politica e spirituale) dei reggitori di città, regni e imperi.

85. B.B. AZNAR, *El significado 'político' de la Ley en la filosofía de Marsilio de Padua*, cit., p. 133.

86. È proprio con Marsilio che si inizia a «ridurre il concetto di *jus* alla nozione di legge», tanto che «si danno unicamente un *jus humanum* ed un *jus divinum*: l'esistenza di un *jus naturale* è così automaticamente negata a priori, né più né meno come lo sarà per opera dei moderni positivisti» (G. MIGLIO, *La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statale moderno*, cit., p. 65). Tutto questo conduce ad una visione essenzialmente coattiva del diritto, centrata sulla sanzione e sulla *decisione* politica. A tale riguardo Carlo Dolcini è arrivato a scrivere che talune formulazioni del *Defensor pacis* in merito al rapporto tra norma e sanzione «sembrano parole di Norberto Bobbio, e sono di Marsilio» (C. DOLCINI, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 28).

87. All'interno del pensiero cristiano medioevale e soprattutto in quella sua persistenza cinque-secentesca che va sotto il nome di «seconda Scolastica», la quale elaborerà con più profondità e coerenza il concetto di *guerra giusta*, «il valore e la forza della dottrina del *bellum justum* evidentemente dipendevano dal valore e dalla forza della legge naturale». Ma tutto comincia a dissolversi nel momento in cui, come fa il padovano, «si separa la norma giuridica intesa come legge in senso proprio, dalla regola etico-religiosa» (G. MIGLIO, *La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statale moderno*, cit., p. 89).

Il potere si spersonalizza e attraverso questa *purificazione* pretende di rappresentare un'universalità superiore a ogni opinione definita, a ogni prospettiva individuale, a ogni esperienza esistenziale. In Marsilio, come più tardi in Machiavelli, siamo ben lontani dall'immaginare il principio della personalità dello Stato (che si delinea con fatica solo nel corso del XVI e del XVII secolo), ma questo processo grazie al quale la *potestas* è sottratta a ogni vincolo introduce una novità destinata a condizionare in maniera assai significativa l'evoluzione istituzionale europea.

Molto qui è strumentale (e funzionale a obiettivi politico-ideologici ben precisi), come è chiaro quando ci si accosta alla riflessione marsiliana sul diritto naturale. Alan Gewirth ha bene sottolineato che nel *Defensor pacis* è perfino difficile riconoscere una continuità con il giusnaturalismo aristotelico, dato che in Marsilio «il diritto naturale non rappresenta un genere particolare di diritto, come nella tradizione antecedente; o è semplicemente un diritto umano positivo con una data determinazione, o anche non è diritto per nulla»⁸⁸. La stessa svalutazione del diritto naturale è tutt'uno con quella della ragione, totalmente sganciata anche da ogni rapporto con la fede⁸⁹.

In questa prospettiva, perfino taluni interrogativi classici inerenti il senso ultimo della battaglia culturale di Marsilio perdono almeno una parte della loro importanza. Non è infatti rilevante sapere fino a che punto il teorico italiano fosse schierato con Filippo il Bello, con Ludovico di Baviera o con le antiche libertà comunali⁹⁰.

88. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua: The Defender of Peace*, Columbia University Press, New York 1951, p. 147.

89. Si veda: *Ivi*, p. 77 e p. 133.

90. In particolare due opposte letture si trovano in Gewirth (che vede in Marsilio un teorico legato alla monarchia francese) e in Quillet (la quale insiste sul legame con i comuni dell'Italia centro-settentrionale). A tale proposito si leggano: A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua: The Defender of Peace*, cit.; J. QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin, Paris 1970.

Egli sembra dapprima privilegiare gli stati «particolari» (*civitates* o *regna*) e in un secondo momento si esprime a favore della monarchia imperiale universale quale unico possibile contraltare al potere ecclesiastico⁹¹. Come però sottolinea Miglio, «le due tesi non sono, come a prima vista può sembrare, del tutto contrastanti: esse hanno un fondamento comune nell'intento, da parte di Marsilio, di affermare il primato dell'autorità secolare anche nel campo spirituale; poiché l'impero marsiliano talvolta non sembra altro che la *civitas* dei politici, degli statisti laici, cresciuta a dismisura per eguagliare, fronteggiare e dominare l'universalità della Chiesa e dell'umanità cristiana»⁹².

In effetti, quella di Marsilio è stata essenzialmente una battaglia *in nome del potere secolare*, quale esso fosse, che doveva farsi integralmente terreno per affrancarsi da ogni limite e tutela. Come ai suoi occhi il diritto era ormai puro diritto positivo e semplice decisione del legislatore, analogamente il potere doveva totalmente secolarizzarsi per conquistare una completa autonomia. La volontà di proteggere l'autorità politica conduce quindi non solo ad affrancarla dal diritto naturale (classicamente inteso) e da ogni soggezione di fronte all'autorità religiosa⁹³, ma spinge egualmente a esaltare quell'unità della

91. In questo senso, «la potestà dello stato è intesa in senso così esclusivo ed assoluto, che sembra talvolta esigere quella universalità e quel carattere illimitato propri della nozione medioevale ortodossa dell'Impero romano-germanico» (G. MIGLIO, *La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statale moderno*, cit., p. 27).

92. *Ivi*, p. 60. Così lo scienziato politico lombardo perfettamente sintetizza questa evoluzione del pensiero marsiliano: «attraverso il noto meccanismo costituzionale marsiliano, la somma *authoritas*, molteplice dapprima perché suddivisa nelle singole *universitates* sovrane, si unifica passando da queste alla *valentior pars* della comunità che esse medesime costituiscono, per trasferirsi quindi nel popolo romano e da ultimo pervenire all'imperatore» (*Ivi*, p. 61).

93. Al riguardo è di notevole interesse quanto afferma Paolo Grossi, secondo il quale con l'epoca moderna «il principio di legalità, formalisticamente inteso, assurgeva a cardine fondamentale dell'assetto costitutivo dello Stato, mentre il problema della interpretazione e applicazione del diritto veniva a contrarsi nella spasmodica ricerca di quanto il legislatore avesse voluto nel momento della pro-

giurisdizione che sarà uno dei tratti precipui della modernità statale e che trova in Marsilio un acceso difensore.

3. MACHIAVELLISMO E RAGION DI STATO

All'interno delle controversie teologico-politiche che hanno preparato il terreno al trionfo dello Stato moderno, la stessa relazione tra potere e proprietà svolge un ruolo fondamentale.

Quando, sotto l'influenza di Strauss, Pierre Manent sostiene che la separazione contemporanea tra fede e istituzioni sarebbe il punto d'arrivo di un lungo processo destinato a condannarci a vivere in un mondo dove *l'opinione è senza potere e il potere è senza opinioni*⁹⁴, il problema essenziale consiste nel comprendere cosa si debba intendere per *avere potere e/o essere senza potere*, e come tutto ciò possa trovarsi in rapporto con il tema della proprietà. È infatti possibile addebitare alcune delle maggiori difficoltà della società medievale al fatto che da parte papale non ci si è limitati a rivendicare il diritto di possedere (come era giusto e doveroso), ma si è fatalmente costruita una qualche forma di «regalità», mentre da parte loro i fautori di logiche secolari hanno cercato di sottrarre la Chiesa tanto dalla sfera del politico che da quella dell'economico. Su entrambi i fronti, insomma, si è giunti a disporre dei diritti altrui.

La volontà di organizzare il mondo ha prevalso sul riconoscimento dell'altro.

duzione della norma» (P. GROSSI, *Scienza giuridica e legislazione nella esperienza attuale del diritto*, cit., p. 177).

94. Manent vede come al termine del processo di neutralizzazione impostosi durante l'epoca moderna vi possa essere «il paradosso di una città che, per aver voluto chiudersi al potere del cristianesimo, al potere di una particolare opinione, si obbliga in eterno a privare di ogni opinione il potere e a privare di ogni potere l'opinione»; P. MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, Paris 1987, pp. 14-15. Lo stesso tema si trovava già in Hannah Arendt, quando si poneva la seguente domanda: «che genere di realtà possiede la verità se essa è priva di potere nell'ambito pubblico?» (H. ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 30).

La relazione tra ideologia e potere non si sviluppa comunque lungo una sola direttrice, poiché se è vero che il pensiero moderno definisce le categorie che favoriscono e rendono possibile il trionfo delle istituzioni statali, è anche vero l'opposto. La nascita dello Stato muta in profondità i rapporti tra gli uomini. Quando l'Europa si lascia alle spalle la cultura medievale e quando inizia a prendere corpo un potere di tipo nuovo, l'avvento di questa istituzione – lo Stato – sovverte la relazione tradizionale tra teoria e pratica, tra pensiero e azione, e legittima una prospettiva tanto «realista» quanto avversa alla tradizione filosofica classica.

In particolare, con Niccolò Machiavelli e con la sua idea di *virtù* non si nega soltanto che governanti e governati debbano essere vincolati dalle medesime norme morali, ma si entra pure in un universo che tramite l'inganno celebra la menzogna. L'esigenza di affrancare il Principe da qualsiasi vincolo morale, affinché la potenza si affermi su tutto⁹⁵, conduce a esaltare le condotte più abiette e a individuare un modello esemplare in comportamenti politici spregiudicati. Descrivendo l'episodio di Remirro de Orco, Machiavelli riconduce l'agire virtuoso a pratiche violente e all'oblio di ogni lealtà. La negazione del dovere di rispettare il prossimo si accompagna a una legittimazione senza precedenti della crudeltà e della frode⁹⁶.

95. Secondo Ritter, in Machiavelli troviamo una «fede idealistica nella potenza quale principio ordinatore e costruttore» (G. RITTER, *Il volto demoniaco del potere*, il Mulino, Bologna 1958, p. 41).

96. Una posizione radicalmente alternativa si trova in Agostino. Scrivendo a Consenzio, che s'interrogava se nella lotta contro l'eresia di Priscilliano fosse talvolta lecito ricorrere all'uso di falsità, questi si chiede: «come potrò con la coscienza a posto combattere le menzogne ricorrendo alla menzogna? Si potrà forse combattere il latrocinio con il latrocinio, il sacrilegio con il sacrilegio, l'adulterio con l'adulterio? Se infatti fosse vero che mediante la mia menzogna abbonderà la verità di Dio, diremo forse anche noi: *Facciamo il male perché ne scaturisca il bene?* La qual cosa vedi tu stesso come sia disapprovata dall'Apostolo» (AGOSTINO, *De mendacio*, I, 1; il riferimento è a *Rom*, 3, 7-8). Il rigetto di questo machiavellismo *ante litteram* – nella logica, appunto, del *faciamus mala, ut veniant bona* – discende dall'esigenza di considerare l'altro come degno del

Quello che viene meno è il legame essenziale tra il vero e il buono, tra la teoria e la prassi, ma questa frattura radicale è di un carattere particolare. La crisi del quadro delineato dalla filosofia cristiana ha luogo entro uno spazio interamente definito dal potere e in ragione degli obiettivi che esso si propone⁹⁷. Machiavelli elabora un modello di uomo politico che può e deve costruire la propria fortuna avvalendosi dell'imbroglio ogni volta che ciò può servire alla conquista e al mantenimento del potere⁹⁸.

L'uomo politico deve mentire, se questo è necessario, ma soprattutto deve articolare un comportamento fondato sull'inganno: perfino nei riguardi dei propri amici, collaboratori, subordinati⁹⁹. A questo punto la vita non si dispiega più entro un orizzonte che orienta verso la conoscenza,

massimo rispetto, sia egli cristiano oppure no: «ognuno di noi deve considerare l'altro come desidera che divenga, sebbene ancora non lo sia divenuto, come ci mostrò il Signore quando di quel samaritano, che era uno straniero, disse che fu il prossimo di colui al quale usò misericordia» (AGOSTINO, *De mendacio*, VI, 15).

97. Successivamente, entro la logica della ragion di Stato il potere si caratterizzerà in ragione dei *coups d'État* al centro della riflessione di Gabriel Naudé, ossia quelle decisioni audaci che «i principi sono costretti a mettere in pratica per affari difficili e senza via d'uscita, contro il diritto comune, *senza tener conto né di alcun ordine né forma di giustizia*» (G. NAUDÉ, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, Giuffrè, Milano 1992, p. 151; il corsivo è mio).

98. N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, libro VII. Va anche aggiunto che il Fiorentino resta in qualche modo «cristiano», in quanto moderno, nel suo rigettare ogni schema intellettualistico e nello sganciare l'errore dall'ignoranza. Come sottolinea Jankélévitch, in Platone «è inteso che non si possa sapere la verità senza provare il bisogno di dirla», al punto che risulta impossibile e in qualche modo contraddittorio che, una volta conosciuto il vero, ci si rifiuti di seguirlo (V. JANKÉLÉVITCH, *La menzogna e il malinteso*, cit., p. 8). Ma entro una cultura che crede nella libertà umana e nel peccato, il criminale conosce invece l'errore e lo sceglie proprio per questo. Ecco come sant'Agostino s'interroga sul suo adolescenziale furto di pere: «cosa io amai in quel furto e in che cosa imitai, sia pure in male e alla rovescia, il mio Signore? Mi compiacqui di violare la sua legge con la malizia? Schiavo, volli simulare a me stesso una libertà mutilata, compiendo impunemente un'azione illecita per il gusto di apparire e di credermi onnipotente» (AGOSTINO, *Confessiones*, libro II, § 7).

99. R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 18.

poiché da qui in poi sarà l'*utile* ad avere la meglio sul *vero*. La dissoluzione dell'orizzonte metafisico ha radici etiche e politiche¹⁰⁰.

Sul piano storico è chiaro come questa nuova umanità rinascimentale sia in larga misura l'espressione di quella peculiare realtà italiana che – con la crisi di molte istituzioni cittadine – vede imporsi signori e condottieri senza passato, dominatori senza legittimazione dinastica. Per Jacob Burckhardt la brutalità di Ezzelino III da Romano è paradigmatica – più di due secoli prima delle imprese del Valentino – di un potere che non avendo alle spalle alcuna legittimità storico-tradizionale, quale è propria delle famiglie regnanti, è costretto a fare ricorso alla forza¹⁰¹. Lo storico svizzero individua proprio nella tirannia personale lo specifico contributo italiano alla costruzione di un potere inedito¹⁰². E poiché è

100. Almeno in una prima fase della sua riflessione Schmitt vede in Machiavelli «il portatore del principale tratto negativo del Moderno, cioè la perdita del nesso con la trascendenza» (C. GALLI, *Schmitt e Machiavelli*, in L.M. BASSANI – C. VIVANTI (a cura di), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del xx secolo. Atti del convegno di Milano. 16 e 17 maggio 2003*, Giuffrè, Milano 2006, p. 230), e una lettura non dissimile – anche se ovviamente con esiti del tutto opposti – si ritrova in Isaiah Berlin. A giudizio di quest'ultimo Machiavelli «dissocia il comportamento politico in quanto campo di indagine dalla rappresentazione teologica del mondo, nei cui termini quest'argomento era stato discusso in precedenza (anche da Marsilio) e sarà discusso dopo di lui» (I. BERLIN, *L'originalità di Machiavelli*, in *Controcorrente*, Adelphi, Milano 2000, p. 110). L'apporto peculiare del Fiorentino consiste, allora, nel tornare a quella dimensione pagana che può permettere di superare l'idea di un'unica ragione, dietro a cui c'è sempre l'ombra di un solo Dio. Nella lettura di Berlin, a Machiavelli va quindi riconosciuto il merito di aver celebrato le falsificazioni delle pratiche politiche al fine di mostrare l'infondatezza dell'ordine tradizionale, teologicamente inteso.

101. «La base fondamentale della signoria è e rimane illegittima, e vi pesa sopra come una maledizione, che non può cancellarsi. Le concessioni e le investiture imperiali non valgono a mutare un tale stato di cose, perché il popolo non si cura di sapere se i suoi padroni abbiano comperato un brano di pergamena in paese straniero o da uno straniero di passaggio per le loro terre» (J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, cit., p. 31).

102. Burckhardt ricorda anche le parole di Enea Silvio de' Piccolomini (papa Pio II), che nel suo commento al *De dictis et factis Alphonsi regis Aragonorum*

un'istituzione strutturalmente illegittima che la signoria è spinta a utilizzare la violenza.

Sino a questo tempo ogni conquista ed usurpazione del Medioevo erasi effettuata in vista di veri o presunti diritti di eredità ed altro, o a danno degl'infedeli e degli scomunicati. Ora per la prima volta si tenta la fondazione di un trono sulla strage delle moltitudini e su infinite altre crudeltà¹⁰³.

Machiavelli traduce quella pratica ormai consolidata in una scienza della politica, cui non va addebitata unicamente la disfatta dell'etica tradizionale e l'accesso degli uomini di Stato a una condizione eminente: tale da garantire loro una posizione privilegiata. Essa apre pure la strada a una dissoluzione della filosofia morale che comporta l'inabissarsi della vocazione speculativa dell'uomo.

Non è un caso che, se intesa come falsificazione istituzionalizzata e funzionale al potere, la menzogna politica nasce con Machiavelli e sfida la diretta corrispondenza tra pensiero e azione. L'obiettivo è quello di «liberare» il principe da ogni vincolo, al fine di rafforzarne la capacità di dominio. E certo non è un caso se la ragion di Stato compie i suoi primi passi rielaborando a proprio modo Machiavelli, «un pagano che muove al cristianesimo la nota e grave accusa di aver reso gli uomini umili, deboli ed effeminati»¹⁰⁴.

La pura forza trova qui una razionalizzazione. Se nel Fiorentino vi sono i germi di larga parte della politica moderna questo non si deve solo allo sganciamento dell'agire politico da ogni limitazione morale, ma anche al fatto che nei suoi testi è celebrata una «virtù ordinata» che consolida la tecno-

di Antonio Beccadelli detto il Panormita sottolineava: «Nella nostra Italia, tanto vaga di mutamenti, dove nulla ha stabilità e non sussiste ormai più nessuno dei vecchi governi, non è difficile che anche i servi possano divenir re» (*Ivi*, p. 37).

103. *Ivi*, p. 22.

104. F. MEINECKE, *L'idea della Ragion di Stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1970, p. 31.

logia del dominio nel momento in cui subordina a sé ogni principio:

il male si conquista un posto accanto al bene e si atteggia a bene esso stesso, o per lo meno a mezzo indispensabile per il conseguimento di un bene [...] il demonio penetra nel regno di Dio¹⁰⁵.

È da sempre oggetto di dibattiti se il *Principe*, anche alla luce del repubblicanesimo dei *Discorsi*, possa essere letto come un semplice manuale per il controllo dell'uomo sull'uomo. Le cose appaiono però meno misteriose nel momento in cui si comprende quanto il «civismo» stesso sia funzionale al progetto complessivo di Machiavelli.

I *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* oppongono la religione civile dei Romani alla fede nel trascendente che è propria del cristianesimo: «la religione introdotta da Numa fu intra le prime cagioni della felicità di quella città: perché quella causò buoni ordini; i buoni ordini fanno buona fortuna; e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese»¹⁰⁶. Purché sia finalizzata al consenso dei cittadini e alla stabilità dell'ordinamento, la religione è quindi fondamentale¹⁰⁷, ma il discorso muta – ed è questo davvero un fiume carsico che si ripresenterà molte volte nei secoli seguenti – quando ci si riferisce alla presenza sociale «autonoma» dell'universo cattolico. Machiavelli attacca infatti la Chiesa perché essa è fonte di «esempi rei», e quindi perché corrotta¹⁰⁸.

105. *Ivi*, p. 39.

106. N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, libro 1, cap. 11.

107. «Quelli principi o quelle repubbliche, le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione» (*Ivi*, libro 1, cap. 12).

108. Non è però solo l'accusa di immoralità (apparentemente sorprendente, se si considera la fonte) a spingere il Segretario fiorentino contro il cattolicesimo. Su un piano più precisamente storico, egli vede nella Chiesa l'origine prima della mancata unificazione della penisola italiana: «la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa» (*Ivi*, libro 1, cap. 12). Vagheggiando l'unità italiana Machiavelli

Nelle riflessioni successive il machiavellismo è assorbito dalla teoria della ragion di Stato, nella quale il ricorso alla forza brutta e a ogni forma di comportamento fraudolento non è giustificato in sé, ma solo strumentalmente: in vista di beni maggiori e non necessariamente riconducibili all'utilità. La nuova logica introdotta dall'autore del *Principe* non viene comunque del tutto messa in discussione¹⁰⁹.

In questo senso la ragion di Stato va associata a quella crisi della razionalità filosofica che condurrà al positivismo giuridico e alla pretesa del potere di giustificarsi da sé, essendosi ormai del tutto affrancata da preoccupazioni di ordine morale¹¹⁰.

Nella sua ormai classica riflessione sulla ragion di Stato, Friedrich Meinecke da un lato evidenzia che il potere statale non è in grado di rispettare i principi etici più elementari, ma dall'altro sottolinea come esso rappresenti il compimento grandioso di una storia di civiltà¹¹¹. La sua convinzione è che

ovviamente non coglie che la grandezza di Firenze, Venezia o Milano ha tratto origine dalla complessità istituzionale della Penisola: e quindi dall'assenza dell'unità. Ciò che gli sta a cuore è la prospettiva di una reinvenzione simbolica del potere.

109. La relazione tra Machiavelli e la tradizione teorica della ragion di Stato è questione storiografica assai dibattuta: e se Meinecke sottolinea con forza questo nesso (avvertito, tra gli altri, anche da Benedetto Croce ne *La storia dell'età barocca in Italia*, Laterza, Bari 1952, p. 75), studi più recenti hanno invece enfatizzato la discontinuità, sottolineando il carattere cattolico e, anche per questo, almeno in parte anti-assolutista della prospettiva di Giovanni Botero. Sul tema si veda: M. SCATTOLO, *Meinecke, Machiavelli e la Ragion di Stato*, in L.M. BASSANI – C. VIVANTI (a cura di), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del xx secolo. Atti del convegno di Milano. 16 e 17 maggio 2003*, cit., pp. 167-206.

110. Come spiega assai bene Michel Senellart, «il discorso moderno della "ragion di Stato", legato all'ombra e al segreto, emerge nel momento stesso in cui il potere, non traendo la sua propria legittimità che da se stesso, deve rendere conto di sé al corpo sociale. Dalla regolamentazione della menzogna alla strategia delle astuzie redditizie, si assiste allora alla rottura inevitabile tra la politica e l'etica» (M. SENELLART, *Noble mensonge et prudence politique*, in C. BARON e C. DUROSZCZUK (a cura di), *La sincérité. L'insolence du cœur*, Éditions Autrement, Paris 1995, p. 54).

111. È interessante come Meinecke da un lato ritenga inevitabile che lo Stato faccia ricorso alla violenza e al tradimento, ma al tempo stesso affermi che «spiritualizza-

«*cratos* ed *ethos* insieme fondano lo Stato e fanno la storia»: in ogni momento essi convivono dialetticamente, come un principio naturale e un principio ideale. È proprio entro tale ambiguità non superabile che trova spazio la ragion di Stato: «tra *cratos* ed *ethos*, tra l'agire secondo l'istinto di potenza e l'agire secondo una responsabilità morale, sulle vette della vita politica, sorge un ponte di collegamento che s'individua nella ragion di Stato». Tutto ciò aiuta a cogliere «un aspetto etico e uno elementare insieme, e che lo Stato è un anfibio che vive contemporaneamente nel mondo etico e in quello di natura»¹¹².

Il nuovo potere post-medievale è quindi realista e idealista, cinico e benevolente, ma proprio grazie agli obiettivi che deve perseguire (e che, in realtà, sono incompatibili con un ordine giuridico propriamente detto) può manipolare la realtà e diventare una centrale della menzogna. A un certo punto la manipolazione sistematica della verità permette perfino di disfarsi della spregiudicatezza rinascimentale – sostanzialmente anti-cristiana – di un'umanità che ignora la distinzione tra un'esistenza moralmente orientata e una che non lo è. Integrata con valori tradizionali e giustificata in nome di superiori obiettivi, la ragion di Stato ambisce a inserirsi a pieno titolo nel solco della tradizione etica dell'Europa cristiana¹¹³.

re e moralizzare lo Stato in cui si vive, anche sapendo che questo progetto non può mai del tutto avere successo, è – di fronte alla pretesa d'innalzare spiritualmente e moralmente la propria personalità a un livello più elevato – la più nobile delle realizzazioni che possono essere affidate alla nostra condotta etica» (F. MEINECKE, *Kausalitäten und Werten*, in *Schaffender Spiegel*, Koehler, Stuttgart 1948, p. 90). Perfino questo storico liberale, che si pensava erede della Germania di Goethe e Schiller, vede insomma nel perfezionamento del potere statale l'obiettivo più alto dell'azione umana.

112. F. MEINECKE, *L'idea della Ragion di Stato nella storia moderna*, cit., p. 4, p. 5 e p. 16.

113. Un autore che in termini ben più espliciti di quanto non faccia Botero riterrà di poter coniugare nella ragion di Stato la spregiudicatezza del realismo politico e le ragioni morali del cristianesimo è Louis Machon, consigliere del cardinale Richelieu e autore di un trattato – *Apologie pour Machiavel*, del 1643 – che riconcilia «gli scritti di Machiavelli con le Sacre Scritture e il corpo della letteratura

In tal senso, nella ragion di Stato machiavellismo e anti-machiavellismo convivono, perché se con il Fiorentino avevamo avuto uno svelamento degli *arcana imperii*, ora tutto questo è in un certo senso urbanizzato ed eticizzato.

Se Machiavelli è sulfureo e autenticamente luciferino, la forza di Giovanni Botero e più in generale della sua riformulazione del cinismo politico risiede nella (apparente) mitezza di tale impostazione: nel fatto che la violenza viene riconciliata con la morale all'interno di una prospettiva orientata con sincerità a compiere il bene¹¹⁴. Sono quanto mai significative, al riguardo, le tesi esposte in merito agli eretici¹¹⁵, dato che compito del sovrano è ricondurre alla fede quanti sono fuori strada e che questa azione di conversione deve avvalersi della predicazione, dell'esempio, della costruzione di scuole e seminari.

Sarà dunque necessario che 'l Prencipe procuri d'aver copia di molti e buoni maestri per l'addottrinamento de' fanciulli, e molti parimenti e gravi predicatori, che con dottrina e con grazia sappino esplicare e rendere probabili i misteri della nostra Santa fede¹¹⁶.

Già Aristotele insegnava che la religione è utile a quanti governano¹¹⁷, ma a questa considerazione Botero aggiunge che

patristica» (J.R. SNYDER, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, University of California Press, Berkeley 2009, p. 142).

114. Già nella lunga dedica che apre il testo, Botero afferma di essere stato mosso a scrivere sulla ragion di Stato dal fatto che essa era normalmente associata alla «poca coscienza» di Machiavelli e alla ferocia di Tiberio (G. BOTERO, *La Ragion di Stato*, Donzelli, Roma 1997, p. 4). In questo senso il suo intento era quello di «riportare la ragion di stato entro i confini della ragione ordinaria» (C. CONTINISIO, *Introduzione* a G. BOTERO, *La Ragion di Stato*, cit., pp. xv-xvi).

115. «Bisogna anco, prima d'ogni cosa, procurare di ridurre questi [gli eretici] alla naturalezza e guadagnarli. E perché non è cosa alcuna che renda più differenti o contrari gli uomini l'uno dall'altro, che la differenza o la contrarietà della fede, [...] il principal fondamento per conciliarli deve essere nella conversione» (G. BOTERO, *La Ragion di Stato*, cit., p. 111).

116. *Ivi*, p. 112.

117. «Aristotele consiglia anco il tiranno a fare ogni cosa per essere stimato religioso e pio» (*Ivi*, p. 72).

il miglior modo per apparire efficacemente un principe cristiano e virtuoso consiste nell'esserlo davvero. Per Botero, che su questo punto appare perfino più scaltrito di Machiavelli, è difficile che nel lungo periodo una simulazione non sia smascherata e dunque una sincera devozione è il miglior viatico per il mantenimento del dominio¹¹⁸. Si potrebbe perfino sostenere che un'autentica adesione alla fede rappresenti una forma particolarmente efficace di utilitarismo¹¹⁹. Qui teologia politica e realismo politico coincidono, né va dimenticato che nella logica boteriana un principe che rispetta la religione ottiene non solo il favore dei fedeli, ma anche e soprattutto quello di Dio medesimo.

Ovviamente non si tratta di tesi del tutto nuove, ma che assumono un significato particolare ora che vengono esposte all'interno di un contesto istituzionale definito dalla modernità statale in costruzione¹²⁰.

4. MASCHERA E VOLTO, VIRTÙ E PERSECUZIONE

Nel momento in cui lo Stato rivendica il diritto a difendere e manipolare la verità quali esercizi quotidiani (seppure

118. «Egli è difficile che chi non è veramente religioso sia stimato tale, poiché non è cosa che manco duri, che la simulazione. Deve dunque il Principe di tutto cuore umiliarsi innanzi la Divina Maestà e da lei riconoscere il Regno e l'obediencia de' popoli» (*Ivi*, p. 73).

119. «La religione è fondamento d'ogni Principato, perché, venendo da Dio ogni podestà e non si acquistando la grazia e 'l favor di Dio altramente che con la religione, ogni altro fondamento sarà rovinoso» (*Ivi*, pp. 74-75).

120. Peculiari elementi di continuità e (relativa) discontinuità tra Machiavelli e Botero sono evidenziati da Robert Birely, quando rileva che per Botero «gli uomini erano più importanti del denaro, esattamente come lo erano per Machiavelli. Se per Machiavelli “gli uomini” erano essenzialmente soldati, Botero includeva i soldati, ma usava l'espressione “uomini” per comprendere l'intera popolazione, che era la più fondamentale risorsa dello Stato, dato che produceva la ricchezza della società, che a sua volta era la sorgente del tesoro del principe» (R. BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1990, p. 64).

ammantati di quelle giustificazioni morali che la spregiudicatezza di Machiavelli neppure immaginava), l'arte di chi falsifica può talora diventare una pratica «liberale», poiché grazie a essa la società è in grado di proteggersi e tutelarsi. In particolare, in un'età che vede lo Stato costruirsi come potere assoluto e forza sempre più irresistibile, soltanto occultandosi un soggetto può riuscire a preservare la propria *privacy*, condizione di ogni autonomia personale. Questo è particolarmente importante in un'epoca nella quale il sovrano si fa risolutore di controversie teologiche e decisore della fede stessa dei propri sudditi: con la pace di Augusta si afferma la regola *cuius regio, eius religio*, in ragione del quale ogni suddito è costretto ad abbracciare la fede del suo principe.

Alcuni elementi, in modo particolare, vanno messi in evidenza.

La pacificazione che lo Stato promette quale monopolista della violenza, garantendo di affrancare la società dal *bellum omnium contra omnes*, nei fatti produce una crescente conflittualità interna (persecuzioni) destinata a essere presto accompagnata anche da altre forme di scontro aperto (guerre). Nella logica che le è propria, la statualità chiede una trasparenza assoluta e, per quanto possa apparire paradossale, la conseguenza di tutto questo è il diffondersi del *nicodemismo*, ossia di pratiche religiose dissimulate¹²¹. Tutto ciò intrattiene un rapporto assai stretto con la Riforma e la Controriforma, ma in realtà ha origini ben precedenti ed è quindi soprattutto connesso a esigenze che sono proprie del potere statale.

Se pretende dagli altri una compiuta pubblicità, al tempo stesso lo Stato rivendica per sé il diritto di celarsi e camuffarsi. Secondo Botero stesso, la *secretezza* è al cuore stesso della ragion di Stato, dato che «non è parte più necessaria a chi tratta negozi d'importanza, di pace o di guerra, che la secretezza». In questo senso, il dualismo che oppone i pochi e i molti, i governanti e i governati, discende non soltan-

121. C. GINZBURG, *Il nicodemismo: simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970.

to delle logiche organizzative che molto più tardi saranno individuate da Gaetano Mosca¹²², ma anche dal fatto che il potere è sempre figlio di una qualche congiura e «ciò si deve fare con pochi e di natura secreta, perché tra molti il segreto non può durare»¹²³.

Perfino sul piano lessicale è interessante notare come larga parte della modernità prenda le mosse proprio dal Segretario *par excellence*, Machiavelli, e come quello stesso termine indichi la necessità di un agire nell'ombra e nel nascondimento: «il segretario è votato al segreto». Nella sua ricerca sul tema Jean-Pierre Cavaillé pone in risalto come nella casa del signore «il *secretum* è innanzi tutto lo spazio riservato allo studio e all'archivio, il luogo di produzione e conservazione delle scritture segrete». Non si tratta più di uno spazio sacro, ma se i testi barocchi comunque «insistono sulla sacralità della funzione del segretario, giungendo perfino a far derivare in maniera artificiosa il suo nome da "sacrestia", è con la preoccupazione manifesta di creare le condizioni ideologiche di un funzionamento efficace delle tecniche politiche del segreto»¹²⁴. Ogni religione necessita di sacerdoti e iniziati, e il nuovo aiutantato esperto nelle arti, nelle tecniche e nella diplomazia trova proprio nel riserbo la condizione fondamentale a garantire la sua posizione (il controllo esclusivo di conoscenze tanto essenziali quanto inconfessabili) e anche a mimare questa superiorità¹²⁵.

122. G. MOSCA, *Elementi di scienza politica*, cit.

123. G. BOTERO, *La Ragion di Stato*, cit., p. 56 e p. 57.

124. J.-P. CAVAILLÉ, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto*, Honoré Champion, Paris 2002, p. 337.

125. In termini storico-filosofici, Andrea Tagliapietra introduce la questione in tal modo: «L'ideale della trasparenza, che troverà perfetta esecuzione nell'ideale della virtù rivoluzionaria del cittadino nei giorni della Rivoluzione giacobina, trova corrispondenza e contrasto, durante il Seicento, nell'opacità della *ragion di Stato* predicata dai suoi teorici» (A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 304). Tra trasparenza e opacità il contrasto è lampante, ma anche la corrispondenza, dato che il progressivo occultarsi del potere aiuta quest'ultimo

La tensione tra il nuovo individualismo e la ragion di Stato emerge con chiarezza in alcune pagine di Philibert de Vienne, autore de *Le Philosophe de Court*¹²⁶, persuaso che il nuovo cortigiano esaltato da Baldassarre Castiglione e dall'Umanesimo italiano sia un

opportunisto con due facce orientato soltanto ad ottenere un vantaggio personale piuttosto che a operare al servizio del sovrano, e desideroso di impiegare la dissimulazione (tra molti altri malvagi strumenti) per ottenere quell'obiettivo¹²⁷.

Sotto taluni aspetti si può ritenere che il contrasto tra Castiglione e Philibert de Vienne segnali soprattutto una difficile collocazione del cortigiano, quale figura che domina la prima età moderna. Con l'avvento della società di corte si compie l'assorbimento del potere da parte dei nuovi sovrani, che svuotano l'antica feudalità di ogni autonomia originaria¹²⁸. D'altro canto la corte è pure un luogo di conflitti, in cui il Re stesso deve saper muoversi con la dovuta accortezza, né bisogna dimenticare che il potere stesso ha bisogno di essere legittimato e disporre di strumenti adeguati al suo più efficiente utilizzo. Per queste ragioni essa è proprio l'ambito in cui per certi aspetti si impedisce e per altri si agevola la mobilità sociale.

In tale ambito si assiste al costituirsi di quel primo strato di collaboratori tecnici e intellettuali di palazzo grazie al quale il potere sovrano si consoliderà. Ma al tempo stesso il corti-

a crescere e dilatarsi non meno che il progressivo venir meno di ogni protezione individuale e di ogni forma di *privacy*.

126. P. DE VIENNE, *Le Philosophe de Court*, Droz, Genève 1990.

127. J.R. SNYDER, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, cit., p. 81. La tesi secondo cui «è altamente probabile che il *Philosophe de Court* abbia voluto rappresentare una satira del *Cortigiano*» è formulata con ottimi argomenti in: C.A. MAYER, *L'Honnête homme. Molière and Philibert de Vienne's 'Philosophe de Court'*, in «The Modern Language Review», vol. 46, n. 2, aprile 1951, p. 208.

128. N. ELIAS, *La società di corte*, il Mulino, Bologna 1980.

giano è il primo suddito, poiché se egli da un lato partecipa al potere, dall'altro è colui che si trova più direttamente esposto alle minacce, agli imprevisti e alle violenze di un dominio che mira a farsi assoluto e a sganciarsi da ogni limitazione¹²⁹. La dissimulazione può allora essere uno stratagemma difensivo oppure uno strumento opportunistico, a seconda delle circostanze¹³⁰.

In questo senso è particolarmente significativo ciò che avviene in Spagna, dove tra il Cinque e il Seicento si ha un'accelerazione del processo di *nation building*, che è segnato proprio da una contraddittoria tensione verso la trasparenza, da un lato, e verso l'occultamento, dall'altro. Sono questi anche gli anni di una vicenda – tanto drammatica quanto controversa – come quella dell'Inquisizione spagnola, nella quale è centrale lo sforzo del potere di evitare ogni nascondimento dei soggetti (delle loro idee, delle loro convinzioni) e anche l'opposto tentativo dei sudditi di salvaguardare un difficile equilibrio tra sicurezza e identità, tra protezione e autenticità¹³¹.

129. Appoggiandosi su *Della fabrica del mondo* di Francesco Alunno, un «dizionario» di secondo Cinquecento che è anche un'investigazione sulla cultura di quel tempo, Carlo Ossola ha sottolineato come il termine *corte* rinvii al tempo stesso a una forma di servaggio e all'opera del signoreggiare, a una riformulazione del vassallaggio e a una forma rinnovata di potere (C. OSSOLA, *Dal «Cortegiano» all'«Uomo di mondo». Storia di un libro e di un modello sociale*, Einaudi, Torino 1987, pp. 101-104).

130. È chiaro che in Castiglione la manipolazione dei fatti è orientata soprattutto a una prudente e nascosta strategia di promozione individuale: «Assai gentil modo di facezie è ancor quello che consiste in una certa dissimulazione, quando si dice una cosa e tacitamente se ne intende un'altra; non dico già di quella maniera totalmente contraria, come se ad un nano si dicesse gigante, e ad un negro, bianco; o vero, ad un bruttissimo, bellissimo, perché son troppo manifeste contrarietà, benché queste ancor alcuna volta fanno ridere; ma quando con un parlar severo e grave giocando si dice piacevolmente quello che non s'ha in animo» (B. CASTIGLIONE, *Il Libro del Cortegiano*, vol. II, § LXII). In tal modo, indossare costantemente una metaforica maschera diventa regola fondamentale dell'élite europea moderna: con conseguenze politiche significative.

131. La storia delle diverse interpretazioni dell'Inquisizione spagnola è complessa e certamente essa fin dall'inizio è stata segnata da un pregiudizio anticattolico, soprattutto di origine inglese e olandese, che ha distorto la comprensione di tale istituzione e che per lungo tempo ha quasi nascosto un dato cruciale: e cioè che la principale vittima della Suprema furono gli ebrei. Lo scenario inizia a mutare

Nella penisola iberica, la costituzione dei tribunali chiamati a sradicare l'eresia è infatti da leggersi in rapporto alla volontà di sottrarre dall'ombra ogni esistenza, affinché tutto sia visibile. Entro una simile prospettiva un ruolo cruciale svolgono i processi ai danni di quegli ebrei convertiti che sono accusati di essere, in realtà, ancora fedeli alla loro religione d'origine. Il potere ambisce a portare il giorno dove vi è la notte, la verità dove c'è l'inganno, ma almeno in parte quella manipolazione era essa stessa conseguente alla volontà d'illuminare ogni cosa¹³².

Va subito sottolineato come i tribunali politico-teologici vadano ben distinti da quelli medievali, poiché esiste una netta discontinuità storica tra l'Inquisizione originaria e quella moderna¹³³. Come sottolinea Henry Kamen, il vecchio tribunale aragonese controllato dai domenicani «era già caduto nell'inattività più assoluta agli inizi del secolo Quindicesimo», mentre addirittura «la Castiglia non aveva mai conosciuto l'Inquisizione, cioè un organismo che si occupasse di sradicare l'eresia»¹³⁴. In nessun modo si può guardare all'Inquisizione spagnola come alla semplice evoluzione di organismi

solo a partire dalla fine dell'Ottocento, quando Henry Charles Lea pubblica un importante lavoro in quattro volumi che, nonostante la netta prospettiva ideologica, finalmente iniziava a collocare l'Inquisizione «nell'area dei fatti documentati» (H. KAMEN, *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, Weidenfeld & Nicolson, London 1997, p. 312).

132. Che questa fase dell'Inquisizione sia assai più sotto il segno del potere regale che di quello ecclesiastico emerge con chiarezza quando si consideri che nell'aprile 1482, sollecitato da alcuni vescovi spagnoli, papa Sisto IV aveva duramente attaccato le molte violenze a danno di innocenti praticate dai tribunali dell'Inquisizione spagnola, arrivando ad affermare che «ormai da qualche tempo l'Inquisizione non è mossa dal fervore per la fede e la salvezza, ma dal desiderio di potere» (citato da H. KAMEN, *The Spanish Inquisition*, cit., p. 49).

133. Già nel suo classico lavoro, nelle prime righe della prefazione Henry Charles Lea scrive: «La storia dell'Inquisizione si divide molto naturalmente in due parti, ognuna delle quali può essere considerata un tutto a sé stante. La Riforma rappresenta la linea di confine tra queste due realtà, eccetto che in Spagna, dove la Nuova Inquisizione fu fondata da Ferdinando e Isabella» (H.C. LEA, *The Inquisition of Middle Ages*, vol. I, New York, Harper & Brothers, 1887, p. iii).

134. H. KAMEN, *L'Inquisizione spagnola*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 47.

giudiziari e confessionali di età medievale, tanto più che in taluni periodi la penisola spagnola era stata caratterizzata da una convivenza largamente pacifica tra cristiani, musulmani ed ebrei¹³⁵. Le relazioni si fanno dunque sempre più conflittuali nel momento in cui si afferma la statualità¹³⁶.

In questo senso l'Inquisizione costruita dalla monarchia spagnola appare la migliore riprova – dall'altro lato della Manica – che le tesi di Hobbes sullo Stato come condizione necessaria per evitare i conflitti religiosi erano infondate. È proprio la costruzione di un potere che si vuole assoluto che ostacola l'emergere di una vera tolleranza.

Nel suo testo giovanile del 1966 la tesi di Kamen è che «l'Inquisizione va interpretata come un fenomeno che rispecchia interessi di classe ben più che interessi religiosi»¹³⁷. Cogliendo come la questione della fede sia stata sfruttata ai propri fini dal potere monarchico, egli legge l'Inquisizione soprattutto in termini economici e sociali, perché nella sua interpretazione l'ordinamento politico è solo una proiezione di conflitti che hanno a che fare con risorse e potere. Una volta depurata da ogni rischio di riduzionismo, la lettura è fondata: da vari punti di vista gli ebrei costretti a convertirsi al cristianesimo (i *conversos*) finiscono per essere vittima di dinamiche sociali che vedono il vecchio

135. «Nella Spagna medievale, per lunghi periodi di tempo, lo stretto contatto tra le popolazioni della penisola aveva condotto alla reciproca tolleranza le tre comunità principali, i Cristiani, gli Ebrei e i Mori» e «anche se a intervalli qualche persecuzione divampava, la norma generale era un certo grado di tolleranza» (H. KAMEN, *L'Inquisizione spagnola*, cit., p. 12 e p. 23). Come ricorda Henry Méchoulan, «vi fu un momento di calma e persino una parentesi di convivenza tra cristiani, ebrei e musulmani nel XIII secolo, sotto il regno di Alfonso X il Saggio» (H. MÉCHOULAN, *Gli ebrei e l'Inquisizione spagnola. Eroismo e mascheramento all'epoca del Siglo de oro*, Ecig, Genova 2005, p. 20).

136. Va anche aggiunto che l'Inquisizione resta un tribunale ecclesiastico, ma il controllo politico si fa crescente, specie se si considera che «tutti i membri della Suprema – il Consejo de la Suprema y General Inquisición, [N.d.R.] – (mai in numero fisso) potevano essere nominati esclusivamente dal re» (H. KAMEN, *L'Inquisizione spagnola*, cit., p. 159).

137. *Ivi*, p. 60.

ceto nobiliare (gli *hidalgos*) entrare in relazione con il movimento popolare delle *Hermandades*¹³⁸, che da un lato attaccava l'aristocrazia ma al tempo stesso fu facilmente orientato anche contro il nuovo capitalismo mercantile e bancario, al cui interno era rilevante il ruolo dei giudei convertiti e dei cripto-ebrei¹³⁹.

In questa prospettiva, la persecuzione dei cosiddetti *mar-rani* appare assai più collegata a questioni di potere che non a esigenze di carattere religioso¹⁴⁰. Aristocratici, popolani manipolati da leader demagoghi e *letrados* si coalizzano di

138. Sul tema si veda: A. MACKAY, *Popular Movements and Pogroms in Fifteenth Century Castile*, in «Past & Present», n. 55, 1972, pp. 33-67.

139. A questo riguardo è significativo che città con forte spirito commerciale come Barcellona e Valencia abbiano cercato di contrastare per ragioni economiche la nuova Inquisizione, che indusse molti *conversos* a lasciare la Spagna. I maggiori di Barcellona, ad esempio, nel dicembre del 1485 si lamentarono con Ferdinando delle «perdite e del disordine causati in questa terra dall'Inquisizione che Sua Altezza vuole introdurre. [...] I regni stranieri stanno diventando ricchi e gloriosi a seguito dello spopolamento di questo Paese» (citato in: H. KAMEN, *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, cit., p. 53).

140. È significativo che nella controversia che a metà Cinquecento che oppose Juan Gines de Sepúlveda (che nel *De justis belli causis apud indios* negava il diritto di proprietà agli abitanti delle Americhe e legittimava la schiavitù per favorirne la conversione) e l'ortodossia difesa dai teologi francescani e domenicani (Bartolomé de Las Casas, tra gli altri), questi ultimi «ritennero senz'altro essenziale confutare il modo di Sepúlveda di difendere l'etica dell'Impero. Evidentemente provavano una certa preoccupazione nei confronti dei sottintesi ereticali di questa tesi, specialmente perché faceva assegnamento sulla tesi quasi luterana secondo cui qualsiasi società politica doveva essere sempre fondata sulla religiosità» (Q. SKINNER, *Le origini del pensiero moderno*, vol. II *Letà della Riforma*, il Mulino, Bologna 1978, pp. 209-210).

Alla base dell'opposizione dei teologi dinanzi all'argomento neo-aristotelico, che vedeva negli *indios* soggetti naturalmente destinati ad essere asserviti (*natura servi*), ci sono state di sicuro preoccupazioni di ordine morale, ma non si deve neppure sottostimare l'intenzione di rigettare ogni sovrapposizione del politico e del religioso. Questo risulta evidente pure negli scritti di quanti – come Vitoria, De Soto, Molina, Suarez e altri ancora – negano che gli ordini di un principe empio non siano vincolanti per la coscienza. Essi affermano il diritto di resistenza di fronte ai tiranni, ma distinguono nettamente questa loro posizione da quella di quanti (come i luterani) fanno dipendere la legittimità di un regnante dalla sua fede o dalla sua moralità.

fatto contro le minoranze più attive, difendendo non solo l'ordine sociale, ma anche il sistema politico su cui poggia¹⁴¹.

Gli inquisitori si fanno interpreti di questi conflitti sociali, operando nel segreto e perseguendo ogni *privacy*:

L'Inquisizione aiutò a istituzionalizzare i pregiudizi e gli orientamenti che già in precedenza si erano imposti all'interno della società. Come tutte le forze di polizia che operano segretamente e le cui azioni non sono valutabili in modo aperto, essa iniziò a esercitare l'arroganza del potere¹⁴².

All'interno della cultura che caratterizza la Spagna dell'assolutismo quello che viene condannato e rigettato è il mascheramento di un'identità che, se professata apertamente, sarebbe stata assai meno avversata¹⁴³. D'altra parte, nell'Europa che vede emergere lo Stato moderno la cultura del «punto

141. Come sottolinea una studiosa italiana, «non c'è dubbio che in Spagna la formazione dell'unità nazionale e dello stato moderno fu inestricabilmente connessa all'eliminazione del pluralismo delle fedi, e al tribunale politico-religioso speciale fondato tra 1478 e 1481 – oltre sessant'anni prima di quello romano – per perseguire i convertiti a forza delle minoranze etnico-religiose» (E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Carocci, Roma 2006, pp. 79-80). Per Benzion Netanyahu, autore di una ricerca molto discussa, l'obiettivo dell'unità politica fu perseguito anche e soprattutto grazie a una strategia di purificazione etnica della penisola iberica (si veda: B. NETANYAHU, *The Marranos of Spain from the Late XIVth to the Early XVth Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, American Academy for Jewish Research, New York 1966). In questo senso è opportuno ricordare anche la tesi – davvero estrema – dei Cutler, persuasi che «se non ci fosse stato l'esplosione dell'odio cristiano contro i musulmani, l'antisemitismo sarebbe potuto scomparire del tutto nella società occidentale» (A.H. CUTLER e H.E. CUTLER, *The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1986, p. 6).

142. H. KAMEN, *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, cit., p. 320.

143. Quando è ambasciatore per Firenze presso la corte di Ferdinando, Francesco Guicciardini evidenzia come il controllo poliziesco esercitato da un potere che si propone d'indagare le coscienze produca una società ipocrita, i cui membri «sono in dimostrazione ed in cose estrinseche molto religiosi, ma non in fatti; sono di cerimonie infinite, le quali fanno con molte reverenzie, con umiltà grande di parole e di titoli, con baciamenti di mano; ognuno è loro signore, ognuno li può comandare; ma sono da andare discosto, e fidarsi poco di loro» (F. GUICCIARDINI, *Relazione di Spagna*, in *Opere*, vol. x, Laterza, Bari 1929-1939, p. 131).

d'onore» e del duello – quali tratti distintivi di una nobiltà progressivamente sganciata dalle sue funzioni originarie – si basa in larga misura sul rigetto rigoroso della menzogna. Come documenta Frederick Robertson Bryson nel suo classico volume sul tema, tra i motivi fondamentali all'origine del conflitto di sangue vi è proprio l'accusa di aver mentito¹⁴⁴. La cultura del gentiluomo della società europea ormai uscita dall'epoca medievale esige una rispettabilità piena – un'onorabilità che non ammette zone d'ombra – anche se si tratta, va detto, di un ordine morale e sociale basato sull'ipocrisia.

L'onorabilità di quanti appartengono al ceto nobiliare non implica necessariamente un agire senza pecche e un passato esente da errori: l'essenziale è che nulla di questo sia visibile. Qui è la forma che conta e in questo senso si può dire che la logica del «punto d'onore» segna il trionfo dell'apparenza sulla realtà, connotando in maniera molto appropriata un quadro sociale basato sull'individuazione di tratti ben specifici che separano i diversi status.

Va anche aggiunto che contrariamente a quanto spesso si crede, l'epoca medievale era assai meno gerarchica ed è proprio nel corso dell'età moderna – con la trasformazione della cavalleria in nobiltà – che le distanze sociali si irrigidiscono:

la consapevolezza della propria superiorità è palesata dai nobili in modo sempre più evidente a partire dal Rinascimento, allorché l'ideale nobiliare assume una fisionomia diversa da quella invalsa nel Medioevo. Per i grandi teologi e grandi papi, quali, ad esempio, un Gregorio VII e un Innocenzo II, l'ordine sociale poggiava su una convenzione, vale a dire che per loro gli uomini sono fundamentalmente uguali davanti a Dio. [...] Gli umanisti, invece, riscoprono la filosofia degli antichi, e quindi insistono nell'illustrare il fondamento giusto e legittimo della disuguaglianza¹⁴⁵.

144. F. ROBERTSON BRYSON, *The Point of Honor in Sixteenth-century Italy: An Aspect of the Life of the Gentleman*, Columbia University, New York 1937, pp. 55-72.

145. J.-P. LABATUT, *Le nobiltà europee dal xv al xviii secolo*, il Mulino, Bologna 1982, p. 9.

In tal modo emerge una rottura dell'unità del genere umano non giustificata in termini produttivi o a partire da oggettive diversità che allontanino un uomo da un altro, ma che si regge sulla nascita quale fonte di privilegi e ha bisogno di costruire una complessa scenografia, un robusto sistema simbolico e un reticolato di norme che siano in grado di assicurare il massimo del decoro e la più alta dignità ai membri della classe aristocratica. L'intera operazione non mancò di mostrare evidenti falle anche nel cuore della civiltà monarchico-nobiliare: basti pensare alla grandiosa parodia dell'*hidalgo* (letteralmente, *figlio di qualcuno*) elaborata da Miguel de Cervantes all'inizio del XVII secolo con il suo *Don Chisciotte*. La follia visionaria del cavaliere errante collocato al centro del romanzo è il corrispettivo letterario di un ordine che deve costantemente ingannare se stesso. Quando questa società declinerà definitivamente, sarà proprio l'immagine della maschera a simboleggiare più di ogni cosa la celebrazione dell'ipocrisia su cui necessariamente si regge tale sistema¹⁴⁶.

Il secondo punto di interesse, come si è detto, sta nel fatto che – ben prima di perseguitare protestanti, ebrei, musulmani e «streghe» – l'Inquisizione spagnola avversa i *conversos*, che in cuor loro talora continuano a essere ebrei e seguitano a praticare di nascosto l'antico culto. In una prima fase, non è l'appartenenza a Israele o la fede in Allah a mobilitare la persecuzione, ma invece la dissimulazione del proprio credo¹⁴⁷. Quando l'Inquisizione spagnola si af-

146. Nel corso del XVIII secolo si ha una chiara rappresentazione di questo nel romanzo epistolare *Les liaisons dangereuses* di Pierre-Ambroise-François Choderlos de Laclos, il quale si chiude con il fallimento della marchesa di Merteuil: di cui è ormai pubblicamente riconosciuta la malvagità e che vede perfino devastato dal vaiolo il proprio volto.

147. Almeno in parte, la stessa *leggenda nera* che avvolse l'Inquisizione spagnola fu favorita da taluni caratteri dei tribunali ecclesiastici. Come sottolinea Kamen, fu proprio il segreto adottato dagli inquisitori che, nei secoli successivi, favorirà i detrattori della Suprema. In realtà, «l'Inquisizione fu solo un prodotto della società che servì, e si sviluppò in sintonia con essa» (H. KAMEN, *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, cit., p. 318): è per questo che essa non può essere accusata di tutti i mali che hanno afflitto la società spagnola a partire dal XV secolo in poi.

ferma, molti convertiti al cristianesimo o figli di convertiti sono messi sotto processo, ma solo perché accusati di essere cripto-ebrei¹⁴⁸.

D'altra parte, nel corso del xv secolo da parte dei Vecchi cristiani era fortemente avvertito il pericolo che i Nuovi finissero per controllare l'intera società: «dal punto di vista dei Vecchi cristiani il pericolo era di un'estrema gravità, in quanto la Chiesa, allora come sempre, manteneva aperte le proprie fila a chiunque, indipendentemente dalle origini religiose e razziali»¹⁴⁹. Non era allora tanto in discussione l'identità ebraica, ma invece la falsificazione eretica operata da ebrei che, poiché in moltissimi casi «ingoiarono l'ostia con il coltello alla gola»¹⁵⁰, si atteggiavano a cristiani senza esserlo veramente¹⁵¹.

In questo senso è significativo che «a Toledo, nel 1485, gli inquisitori della provincia convocarono i rabbini e gli fecero giurare che, nell'ambito delle rispettive sinagoghe, avrebbero scagliato i peggiori anatemi contro quegli ebrei che non avessero denunciato i cripto-ebrei. In considerazione dell'odio

È anche interessante rilevare come Kamen sia tornato a riscrivere interamente il suo lavoro sull'Inquisizione, emendandolo in maniera significativa, a più di trent'anni di distanza dalla prima edizione, proprio per eliminare taluni giudizi che non lo convincevano più.

148. Va ricordato che tra i discendenti di ebrei convertiti alla religione cristiana vi furono nomi molto importanti del cattolicesimo spagnolo: dalla mistica santa Teresa di Avila a Diego Lainez (secondo Generale della Compagnia di Gesù), allo stesso Tomás Torquemada.

149. H. KAMEN, *L'Inquisizione spagnola*, cit., p. 41. Kamen ritiene anche attendibile la tesi secondo cui verso la metà del xvi secolo «la maggioranza, se non l'intero complesso, del clero spagnolo residente in Roma e in cerca di possibilità di carriera fosse di origine ebraica» (*ibidem*).

150. H. MÉCHOULAN, *Gli ebrei e l'Inquisizione spagnola*, cit., p. 26.

151. Quando nel 1492 si ha l'espulsione degli ebrei dalla Spagna, molti di loro si trasferiscono in Portogallo, dove però subiscono presto nuove persecuzioni e conversioni forzate. Le pratiche religiose clandestine iniziano in questa fase. Per di più nel 1580 il Portogallo è annesso e i discendenti degli ebrei cacciati si trovano a essere di nuovo sotto l'autorità del regno di Spagna. È in questo momento che prende inizio l'abitudine di chiamare «portoghesi» tutti i cripto-ebrei, quale che fosse la loro origine.

che di solito gli ebrei riservavano ai membri apostati della propria razza, si può presumere che tale sistema recasse i suoi frutti»¹⁵². La persecuzione mirava a svelare e, di seguito, a condannare chi pubblicamente si professava cristiano, ma in realtà era rimasto legato all'antica fede.

La logica della persecuzione, politica e religiosa al tempo stesso, azionata dai tribunali inquisitoriali mostra come, con il progressivo definirsi dello Stato assoluto, il potere esiga una società trasparente.

Quello degli ebrei iberici e del loro «camuffamento» è comunque solo l'episodio più rilevante di un fenomeno vastissimo. L'età che vede nascere lo Stato moderno è anche quella della Riforma e delle guerre di religione, ma il nicodemismo si sviluppa un po' ovunque proprio in quegli anni, a riprova che la persecuzione degli eretici è un fenomeno che riguarda l'intera Europa. Nell'Inghilterra della Chiesa di Stato, ad esempio, vi sono molti cattolici indotti a fingersi anglicani, pur continuando a professare la loro fede in maniera clandestina; e in una simile situazione si trovano tanti protestanti italiani.

Bisogna evitare di credere che la persecuzione fosse essenzialmente rivolta contro i non credenti, poiché essa era orientata contro quanti – dopo avere abbracciato la fede in Cristo – erano venuti meno al loro impegno. Nell'Inquisizione spagnola abbiamo in qualche modo un uso criminale e privo di ogni moderazione di tesi abbastanza tradizionali, dato che anche Tommaso affermava che «credere è un atto volontario», in questo perfettamente in linea con l'insegnamento tradizionale

152. H. KAMEN, *L'Inquisizione spagnola*, cit., p. 68. Sempre Kamen, nel volume in cui rielabora le sue prime ricerche, sottolinea come «nel momento in cui l'Inquisizione iniziò le proprie operazioni molti ebrei non trovarono difficoltà a cooperare con essa e contro i *conversos*. In quanto non cristiani, essi erano esenti da quella giurisdizione. Di contro, ora potevano incassare vecchi crediti. Nelle piccole comunità la coesistenza di ebrei e *conversos* celava tensioni di antica data, anche tra quanti avevano stretti legami familiari e rapporti apparentemente amichevoli» (H. KAMEN, *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, cit., p. 18).

cattolico, ma poi ammetteva la possibilità di costringere anche fisicamente a restare in sintonia con la religione cristiana¹⁵³.

L'avvento di questo potere inquisitorio, un potere di tipo nuovo e destinato a penetrare nell'animo dei sudditi, fu apertamente teorizzato da Hobbes, fautore di un pieno controllo della teologia da parte del sovrano. È infatti proprio il progetto statale di un totale dominio ideologico a porre le premesse a quella occhiuta e invadente vigilanza che, quale legittima reazione, moltiplica le tattiche difensive. Nell'assolutismo hobbesiano la religione di Stato è una cosa sola con la sua tesi sull'unità e indissolubilità di tutti i poteri, dato che «in questa vita non c'è altro governo, né dello Stato né della religione, fuori di quello temporale; né insegnamento di alcuna dottrina, che colui che governa sia lo Stato sia la religione, fuori di quello temporale». Ai suoi occhi non c'è che un potere e «quest'unico supremo pastore è stato già mostrato: egli è, precisamente, il sovrano civile»¹⁵⁴.

153. Nel pensiero di Tommaso vi sono infatti considerazioni degne di nota, e destinate ad avere significative conseguenze (specie nell'età della Riforma), sulla tolleranza verso i non credenti e verso gli eretici: «Ci sono degli increduli, come gli ebrei e i pagani, i quali non hanno mai abbracciato la fede. E questi non si devono costringere a credere in nessuna maniera: perché credere è un atto volontario. Tuttavia i fedeli hanno il dovere di costringerli, se ne hanno la facoltà, a non ostacolare la fede con bestemmie, cattivi suggerimenti, oppure con aperte persecuzioni. Ecco perché coloro che credono in Cristo spesso fanno guerra agli infedeli, non per costringerli a credere (perché anche quando riuscissero a vincerli e a farli prigionieri, li lascerebbero liberi di credere, se vogliono): ma per costringerli a non ostacolare la fede di Cristo.

Ci sono invece altri increduli, i quali un tempo hanno accettato la fede e l'hanno professata: e sono gli eretici, e gli apostati di ogni genere. Costoro devono essere costretti anche fisicamente ad adempiere quanto promisero, e a ritenere ciò che una volta accettarono» (TOMMASO, *Summa theologiae*, II-II, 10, 8).

Nella Spagna del XVI e del XVII secolo, seguendo Tommaso la forza non si sarebbe quindi potuta usare contro gli ebrei, ma solo contro i cripto-ebrei e in quanto «apostati», ossia cristiani battezzati che però praticavano in segreto altri culti. Tutto questo però, se si accetta la logica della riflessione tomista, solo a condizione che i falsi cristiani di origine ebraica avessero aderito volontariamente al cristianesimo, e questo non era certo il caso.

154. T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 423. Per Hobbes, «gli uomini non possono servire due padroni: i principi dovrebbero quindi rassicurarli, o tenendo le redini

La sacralizzazione del sovrano e il suo dovere di interpretare la verità teologica (al fine di evitare ogni conflittualità interna) vengono rafforzati da talune evoluzioni della stessa ragion di Stato. Nelle mani di qualche teorico francese, in effetti, i temi boteriani escono senza dubbio radicalizzati, proprio mentre emergono prospettive filosofiche che celebrano la convenzione a discapito della natura, propugnando pure un atteggiamento apertamente irreligioso che s'allontana dalla cultura cristiana¹⁵⁵.

In Gabriel Naudé, ad esempio, non c'è solo la teorizzazione della trascendenza del principe e la persuasione che «la giustizia, la virtù e la probità del sovrano procedono un po' diversamente da quelle dei privati»¹⁵⁶. Egli aggiunge che la *prudence* di chi comanda – affine alla *virtù* di Machiavelli – s'esprime nella sua forma più ammirevole nelle situazioni eccezionali. È la decisione che prende corpo nel *coup d'État*, espressione che in questo autore non ha il significato corrente (quale rovesciamento di un regime politico), ma indica inve-

del potere intieramente nelle loro mani, o rimettendole intieramente nelle mani del papa, affinché gli uomini che sono disposti a obbedire, possano essere protetti nella loro obbedienza. Infatti, questa distinzione tra potere temporale e spirituale è puramente verbale» (*Ivi*, p. 507).

Sotto questo profilo, chi proprio in quegli anni formulerà una prospettiva radicalmente anti-hobbesiana sono i *levellers*, che quali dissidenti religiosi saranno fautori della più ampia tolleranza (difendendo pure le ragioni dei cattolici irlandesi) e anticiperanno il radicalismo libertario di Locke. Sul movimento dei livellatori si vedano: V. GABRIELI, *Puritanesimo e libertà*, Einaudi, Torino 1956; H.N. BRAILSFORD, *I Livellatori e la rivoluzione inglese*, 2 voll., il Saggiatore, Milano 1962. 155. L'ambigua dialettica tra *sacralizzazione del potere* e *secolarizzazione del sociale* che caratterizza l'affermazione dello Stato moderno trova una sua prima e formidabile espressione nella tensione tra le tesi di Jean Bodin, in cui si convoglia una lezione con solide radici medievali, e quelle dei teorici libertini, i quali riducono il diritto alla forza e collocano tutto ciò entro un quadro filosofico che anticipa quei tratti nichilistici destinati a dominare il nietzschianesimo novecentesco (sulle implicazioni giuridico-politiche della crisi dell'idea stessa di verità nella cultura barocca francese è fondamentale la lettura di: E. CASTRUCCI, *Ordine convenzionale e pensiero decisionista. Saggio sui presupposti intellettuali dello Stato moderno nel Seicento francese*, Giuffrè, Milano 1981, ora in *Convenzione, forma, potenza, Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, vol. I, Giuffrè, Milano 2003, pp. 7-239).

156. G. NAUDÉ, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, cit., p. 131.

ce «un'azione violenta e improvvisa ordinata dal principe, o ancora un'operazione di un'audacia eccezionale»¹⁵⁷.

Qui il nascondimento è duplice, poiché non soltanto l'azione deve ovviamente essere preparata e condotta lontano da ogni sguardo indiscreto, ma anche perché nella prospettiva di questo intellettuale libertino il carattere eccezionale e improvviso di una tale iniziativa rende impossibile ogni scienza del governo. Non può esistere una teoria di ciò che è arcano, dato «il carattere imprevedibile degli stratagemmi in questione»¹⁵⁸.

Come evidenzia Emanuele Castrucci, in Naudé

la decisione che ri-ordina (sulla base di criteri convenzionalistici) il mondo degli accadimenti sociali e politici è legittimata a farlo – fuori da ogni orizzonte che riporti a considerazioni ontologiche sostanzialistiche – perché (e fintanto che) detiene il potere effettivo. Chi ha la forza decide legittimamente anche sulla «qualità» dell'ordine da introdurre¹⁵⁹.

Il trionfo dello Stato quale apparato artificiale e dunque della *convenzione* quale struttura del nuovo ordine politico (ormai sganciato da ogni vincolo etico-metafisico di carattere tradizionale) conduce in un universo sociale in cui è sempre più difficile fissare limiti dinanzi alle pretese del ceto politico. La forza sovrasta la realtà e ne rappresenta l'unica forma di esplicazione.

Lungo tale processo quella che si profila è una società della trasparenza che fatalmente tende a convertirsi in una politica del controllo: ma – come si è detto – è proprio per tale ragione che durante l'età moderna cresce l'attenzione nei riguardi di

157. M. SENELLART, *Arcana Imperii et Coups d'état*, in A.E. BALDINI (a cura di), *Aristotelismo politico e Ragion di Stato. Atti del convegno internazionale di Torino*, 11-13 febbraio 1993, Olschki, Firenze 1995, p. 405.

158. Per Senellart, si ha qui uno slittamento semantico della nozione di *arcanum*: che non è più il precetto o la massima che chiunque potrebbe conoscere ma che si rendono noti solo a pochi, ma è quella decisione che «per la sua natura non può essere oggetto di una sistematizzazione razionale. Imprevedibile, rara, legata alla tessitura delle circostanze, con la sua singolarità radicale essa sfida ogni approccio teorico» (M. SENELLART, *Arcana Imperii et Coups d'état*, cit., p. 404).

159. E. CASTRUCCI, *Ordine convenzionale e pensiero decisionista*, cit., pp. 106-107.

ogni stratagemma posto a protezione della persona e della sua intimità¹⁶⁰. A metà del xvii secolo sono numerosi gli autori che, come Torquato Accetto e Baltasar Gracián, con la loro riflessione sulla prudente arte del dissimulare svelano in che modo la modernità eroda ogni spazio di libertà pubblica e come per questo sia importante elaborare strategie difensive¹⁶¹.

Per Accetto, è fondamentale offrire legittimazione all'occultamento di sé. La menzogna che è al cuore della simulazione attiva è allora accuratamente distinta dalla dissimulazione passiva, poiché quest'ultima consiste soltanto nel «non far vedere le cose come sono. Si simula quello che non è, si dissimula quello ch'è»¹⁶². Se rappresentare le cose come non sono può essere moralmente riprovevole, celare o mascherare la realtà è tutt'altra cosa.

Anche per Gracián la dissimulazione ha una sua legittimità. Essa è certo assai utile al potere, dato che «il sapere dissimulare è una gran dote per chi governa»¹⁶³, ma soprattutto è l'unica arma rimasta nelle mani del singolo. In tempi tanto difficili, l'agire umano deve acquisire una sua indecifrabilità: deve sottrarsi all'ovvio e al prevedibile. Per questo il moralista spagnolo esalta l'irregolarità di comportamenti talora falsificatori e in altre occasioni veraci:

Mutar modo nell'operare. Non si deve agire sempre ad un modo [...] né si deve agire sempre con franchezza [...] né si deve agire sempre con doppiezza, perché dopo la seconda volta avranno scoperto il trucco¹⁶⁴.

160. Tra Rinascimento ed età moderna si assiste in tutta Europa, anche in correlazione all'avvento di meccanismi censori sempre più oppressivi, a una notevole espansione della letteratura anonima. In merito al mondo inglese sul tema si veda: M.L. NORTH, *The Anonymous Renaissance. Culture of Discretion in Tudor-Stuart England*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

161. Nel suo importante lavoro già ricordato in precedenza (*Dis/simulations*) Jean-Pierre Cavallé esamina proprio tali strategie poggiando sull'analisi di cinque autori, quasi tutti riconducibili alla tradizione libertina.

162. T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, Costa & Nolan, Genova 1983, pp. 50-51.

163. B. GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de prudencia*, 1647, § 88.

164. *Ivi*, § 17.

Gracián sembra qui descrivere la logica di molti giochi di carte (si pensi al poker) o, più in generale, di chiunque sia impegnato in una relazione strategica. Alla base c'è il «pensiero multiplo» di chi è chiamato a chiedersi cosa l'altro pensi che egli stia pensando che stia pensando, e via dicendo. Una cosa è chiara: la rappresentazione menzognera di sé è figlia della delegittimazione di taluni principi etici e, al tempo stesso, di un'esigenza – assolutamente nuova – di protezione.

La costruzione di quel potere assolutista che avrebbe dovuto affrancare dalla paura, in realtà ha prodotto un sistema di relazioni sociali del tutto nuovo, che possiamo comprendere solo nella prospettiva di una guerra costante e combattuta sotto traccia. Quella che di conseguenza si delinea è una società sempre più rituale, basata su un'etichetta attenta a ogni dettaglio: e il formalismo giuridico può in parte essere letto come un effetto di lunga durata di tale processo.

5. L'ILLUMINISMO: UNA VERITÀ DISINCARNATA

Il rapporto tra potere e verità, menzogna e controllo sociale, si complica ancor di più con l'avvento dell'Illuminismo.

In ambito giuridico, ad esempio, è la lotta condotta in nome della *raison* contro il disordine del diritto comune che permetterà ai governanti di farsi anche legislatori, monopolizzando la produzione delle norme. Il perfezionamento amministrativo del *Polizeystaat* settecentesco e il riformismo caratteristico di questa epoca vanno incontro a esigenze ben precise della società, ma poi finiscono in larga misura per potenziare la tecnologia del potere.

In questo senso, è un certo progetto di razionalizzazione della realtà che porta l'Illuminismo ad assumere i suoi tratti più liberticidi. La cultura dei lumi non si sviluppa esclusivamente quale valorizzazione della conoscenza tecnica, quale liberalismo penale e quale superamento in senso competitivo dell'economia mercantilista. Queste sono le autentiche glorie dell'Illuminismo ed è giusto ricordarle in ogni occasione. Ma

tale cultura predispone pure un ammodernamento dell'apparato statale e una simile evoluzione rende ancor più spietato il controllo che il potere esercita sulla società¹⁶⁵, giungendo – con un autore di primaria importanza quale Kant – a combattere perfino ogni possibilità di dissimulazione difensiva. È proprio entro questo quadro che si definisce il trionfo definitivo degli orientamenti filosofico-politici che negano esplicitamente ogni diritto di resistenza. E non deve neppure sorprendere che in un'Europa che si apre progressivamente la strada verso una «retorica della trasparenza» le istituzioni finiscano per essere sempre più pervase da trame e poteri occulti¹⁶⁶.

In tale fase della modernità, la dissimulazione conosce la stessa legittimazione che François de La Rochefoucauld attribuiva all'ipocrisia («ultimo baluardo della virtù»). Le vittime vi fanno ricorso anche per legittima difesa, mentre i potenti l'utilizzano perché non è permesso loro (*non ancora*) di agire al fuori di ogni criterio normativo superiore. Una strategia ragionevole può consistere allora nel negare la realtà o nel sottrarsi ad essa; per questo in varie circostanze e pure in culture assai diverse «si evita che una situazione che crea problemi si produca oppure, se ciò succede, si fa finta di non vederla, ricorrendo al silenzio, alla finzione, anche alla menzogna. [...] La malattia diplomatica è una delle tecniche che permettono di ritardare una scelta sgradevole, un sacrificio penoso, ma tutto questo al prezzo di una menzogna»¹⁶⁷. Presto questa ambiguità verrà però superata e la cosa non attesta necessariamente un progresso.

Al riguardo è fondamentale la controversia che oppose Immanuel Kant e Benjamin Constant in merito al diritto di men-

165. Basti pensare al Panopticon benthamiano. Sul tema resta obbligatorio il riferimento a: M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1993.

166. In questo senso, il complesso intreccio del *Flauto magico* di Mozart (il libretto si deve a Emanuel Schikaneder) rappresenta forse la migliore rappresentazione simbolica di tutto ciò.

167. C. PERELMAN, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Vrin, Paris 1977, p. 75.

tire¹⁶⁸. Entro tale confronto, Kant afferma che l'impossibilità di dire il falso deriva da un obbligo assoluto che investe l'Io in quanto tale: anche quando ciò dovesse comportare la morte di un innocente. Se sul piano morale la metafisica dei costumi si delinea grazie al rapporto del singolo con imperativi categorici astratti e universali, è chiaro che nessun uomo (e per nessun motivo) può sottrarsi a simili obblighi. In questo schema, però, la relazione etica cruciale connette il soggetto a se stesso, alla sua coscienza, e Kant arriva a sostenere – in parte sollecitato proprio da quella che fu una «forzatura» di Constant medesimo¹⁶⁹ – che la protezione della propria purezza possa comportare perfino il sacrificio di un uomo ingiustamente braccato dal potere.

La visione kantiana è intellettualistica in due sensi: perché ritiene che l'obbligo di dire la verità sia un principio generale (di fronte al quale un uomo retto non deflette mai), e poi perché la regola di non mentire in nessuna circostanza è riconosciuta assoluta sulla base del fatto che non si può universalizzare la pretesa di non dire il vero¹⁷⁰.

168. Si veda: I. KANT, B. CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di Andrea Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1996.

169. Kant accetta l'esempio avanzato da Constant e afferma che effettivamente anche nel caso-limite immaginato dall'autore dei *Principes* è necessario rispettare l'imperativo morale che impone di affermare sempre la verità. È possibile che Constant abbia attribuito a Kant quella tesi movendo da un passo della seconda *Critica*: «Non si è forse accorto, una volta o l'altra, qualunque uomo, anche solo mediocrementemente onesto, di evitare una menzogna, del resto innocua, con cui poteva o trarsi da uno spiacevole impiccio o addirittura giovare a un caro e degno amico, solo per non dover disprezzare se stesso nel segreto della sua coscienza? E un uomo per bene, nella più profonda disgrazia della vita, che avrebbe potuto evitare se soltanto fosse venuto meno al dovere, non è forse sostenuto dalla coscienza di aver tuttavia rispettato e onorato la dignità dell'umanità nella sua persona, di non doversi vergognare di fronte a se stesso, di non dover tenere lo sguardo interiore di un esame di coscienza? Questa consolazione non è la felicità. Non è neppure la minima parte di essa, perché nessuno si augurerebbe l'occasione di provarla; e, forse, neppure di vivere in tali contingenze. Ma egli vive, e non può tollerare di essere, ai suoi propri occhi, indegno della vita» (I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di Vittorio Mathieu, Rusconi, Milano 1993, p. 189).

170. Nel *De mendacio* Agostino sembra abbracciare una prospettiva non lontana da quella kantiana, opponendosi – anche grazie a un'ermeneutica dei testi sacri – a

Qui la vita etica è intesa essenzialmente quale adesione a principi di carattere generale: e in tal senso non sorprende che Kant abbia avuto un ruolo cruciale nella costruzione del *Rechtsstaat* continentale, caratterizzato dall'identificazione tra diritto e universalismo delle regole¹⁷¹. Lo stesso nucleo morale della pratica pietista che si può riconoscere sullo sfondo di tale riflessione è più un criterio astratto e un fondamento necessario – la *Grundnorm* etica in condizione di sorreggere l'intero sistema – che non il riconoscimento di persone incontrate e divenute parte della propria esperienza. In qualche modo, l'etica occidentale sconta qui tutte le conseguenze derivanti dall'aver adottato all'interno della filosofia pratica il concetto stesso di legge, sorto dapprima in ambito giuridico e poi applicato analogicamente nei trattati sulla morale.

Per l'illuminista Kant al centro delle preoccupazioni vi è quella pubblicità (che è *Publizität*, ossia *trasparenza*, ma al tempo stesso *Öffentlichkeit*, da intendersi quale *spazio pubblico*, condizione stessa dell'accessibilità del diritto) che trova forma compiuta nel sistema giuridico, da lui sempre inteso come l'ordine statale in grado di trascendere le singole in-

ogni ipotesi che legittimi la menzogna. Ma in realtà il quadro è completamente diverso dato che il Padre della Chiesa discute l'alternativa tra verità e falsità non *in astratto*, ma essenzialmente in rapporto alle questioni di fede e quindi chiedendosi se un cristiano può rinunciare ad annunciare la verità del Vangelo se ciò può essere strumentale alla stessa conversione di altri uomini. La conclusione, per giunta, è ben lontana dal rigorismo di Kant: «Quanto alla menzogna dunque, o la si evita comportandosi rettamente, o la si confessa e ci si pente. Né deve succedere che la si faccia proliferare rendendo miserabile la nostra vita e, tanto meno, che la si moltiplichi insegnandola ad altri. *Se qualcuno ritiene lecito mentire quando si tratta di soccorrere il prossimo in pericolo per la salute tanto fisica che spirituale, scelga pure qualsiasi tipo di menzogna*; ma che almeno anche costoro ci concedano che per nessun motivo si può giungere fino allo spergiuro e alla bestemmia» (AGOSTINO, *De mendacio*, XXI, 41; i corsivi sono miei).

171. A tale riguardo, le critiche indirizzate da Leoni alle tesi di Hayek esposte in *The Constitution of Liberty* (e in scritti precedenti poi rifusi in quel volume) rappresentano una critica radicale – anche senza volerlo – della matrice latamente kantiana di quella formulazione teorica. Si veda ad esempio: B. LEONI, *Testo stenografico dell'intervento (4 settembre 1957)* (Mont Pèlerin Society, meeting di St. Moritz), in «Il Politico», n. 3, 1957, pp. 708-709.

dividualità¹⁷². Nello scritto intitolato *Per la pace perpetua* egli individua nel seguente principio la formula trascendentale del diritto pubblico: «Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è suscettibile di pubblicità [*Publizität*], sono ingiuste»¹⁷³.

Qui non è però la trasparenza del potere che sta a cuore, ma quella della società. E di conseguenza non ci si può sorprendere se entro la prospettiva del pensatore tedesco viene meno ogni diritto di resistenza – difeso invece da una lunga tradizione, dalla Seconda Scolastica a John Locke – dato che «l'ingiustizia della ribellione si rende chiara da questo: che la massima di essa, qualora fosse *pubblicamente conosciuta*, renderebbe impossibile il suo proprio scopo»¹⁷⁴. Kant ritiene contraddittoria la creazione, da parte del popolo, di un potere *irresistibile* (che ai suoi occhi è la condizione necessaria della pace e del diritto) a cui poi qualcuno pretendesse di *opporsi* e di fronte al quale ci si potesse ribellare¹⁷⁵.

172. Commentando un testo di Alexandre Koyré sulla menzogna politica Derrida ricorda, contro ogni pretesa semplificatrice, che «l'opposizione veracità/menzogna è omogenea a una problematica *testimoniale*, e niente affatto a una problematica epistemica del vero-falso e della prova». Qui non si tratta di negare ogni verità, bensì di muoversi in maniera non ingenua. Ma oltre a questo il filosofo francese si chiede giustamente se l'ossessione moderna per la trasparenza «non annunci [...] un'egemonia assoluta della ragion politica, di un'estensione senza limite della sfera del politico» (J. DERRIDA, *Breve storia della menzogna. Prolegomeni*, Castelveccchi, Roma 2006, p. 80 e p. 85).

173. I. KANT, *Per la pace perpetua* (1795), Appendice II (Dell'accordo della politica con la morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1995, p. 328.

174. *Ivi*, p. 331. Nella *Metafisica dei costumi* Kant afferma che «contro il supremo legislatore dello Stato non vi può dunque essere nessuna resistenza legittima da parte del popolo, perché soltanto grazie alla sottomissione di tutti alla sua volontà universalmente legislatrice è possibile uno stato giuridico» (I. KANT, *La metafisica dei costumi*, I, parte II, sezione I, nota A [Nota generale sugli effetti giuridici derivanti dalla natura della società civile], Laterza, Roma-Bari 1989, p. 150).

175. In questo senso, Kant non offre alcuna possibilità di contrasto di fronte all'imporsi di una prospettiva giuspositivistica, poiché l'esito conseguente delle assunzioni che sono alla base della teoria del *Rechtsstaat* è nell'identificazione di legalità e giustizia. Come scrive Passerin d'Entrèves, «separato nettamente il

Tale esito liberticida è comunque correlato al fatto che la stessa esperienza etica è ridotta a *puro dovere*: adesione a una norma (*Gesetz*) che confina la vita morale nel più rigido legalismo¹⁷⁶. L'atto del mentire rappresenta «la maggiore infrazione del dovere dell'uomo verso se stesso»¹⁷⁷. Ma a questo punto l'enfasi sull'intenzione svuota d'interesse la concretezza dell'atto, il suo incontrare la realtà: l'altro uomo è dissolto, poiché la vita morale del singolo basta a sé, al punto da degradare il prossimo a mera «occasione» di una propria perfezione interiore¹⁷⁸. Le eclissi del *Lebenswelt* annulla ogni esigenza di equità,

“diritto come fatto” e il “diritto come valore”, eliminato dalla considerazione del diritto ogni riferimento valutativo o contenutistico, condizione unica ed esclusiva per l'esistenza di un ordinamento giuridico diventa la sua “efficacia”, cioè la sua esistenza di fatto, ed ogni Stato, in quanto ordinamento giuridico, è, per definizione, uno “Stato di diritto”» (A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino 1962, p. 208).

176. Diversa è la posizione di Rousseau nella quarta *promenade* delle sue *Rêveries du promeneur solitaire*, dove afferma che sostenere che si debba sempre essere veraci significa «chiudere la questione senza averla risolta». Il guaio è che il ginevrino sposa una sorta di spontaneismo emotivo: «non ho mai agito secondo una regola, o non ho mai seguito altra regola che gli impulsi della mia indole (*naturel*)» (J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries du promeneur solitaire*, Slatkin, Genève 1995, p. 109 e p. 121).

177. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, II, libro I, parte I, § 9, p. 287. In merito a tutto questo è interessante quanto Lévinas scrive nel 1990 per «Critical Inquiry» nel breve testo volto a introdurre la ripubblicazione di *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, del 1934. Lévinas rievoca la rilettura del liberalismo sviluppata in quelle pagine, riferendosi a quel «soggetto dell'idealismo trascendentale che innanzi tutto si vuole e si crede libero», aggiungendo che «dobbiamo chiederci se il liberalismo possa bastare alla dignità autentica del soggetto umano. Il soggetto raggiunge la condizione umana prima di assumere la responsabilità per l'altro uomo nell'elezione che lo eleva a questo grado?» (E. LÉVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, pp. 21-22).

178. Sebbene lontano da ogni Romanticismo, qui Kant porta alla mente talune analisi di Denis de Rougemont sull'evoluzione dell'amore nella civiltà occidentale. Nel suo saggio, de Rougemont ha acutamente rilevato come nel *romance* (e fin dalle origini) quell'*altro da sé* che è occasione di infatuazione e innamoramento spesso non ha tratti definiti, poiché è semplicemente funzionale all'*amour passion* che domina il soggetto. Nel medesimo testo, così, Isotta può essere descritta quale bionda o mora, perché in realtà non ha una presenza propria, ma la sua realtà è meramente funzionale all'estasi – di fatto solitaria – di un Tristano che è attratto dall'innamoramento stesso più che dalla donna in carne ed ossa che è dinanzi a lui. Si veda: D. DE ROUGEMONT, *L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Milano 1977.

così che il caso particolare smarrisce la sua peculiarità e il soggetto della stagione kantiana è incapace di usare la necessaria umanità che talune circostanze possono esigere¹⁷⁹.

Nella filosofia kantiana la veridicità assoluta è al servizio dell' Io e della sua perfezione, ma è pure premessa alla possibilità di una collettività in grado di rappresentarsi trasparente. A giudizio di Charles Taylor, con Rousseau e poi con Herder s'afferma l'idea che «ciascuno di noi ha una sua maniera originale di essere uomo»¹⁸⁰: è il mito moderno dell'autenticità. Ma quando questo diventa il proprio ideale, in qualche modo l'essere finisce per coincidere con il dover essere, e soprattutto viene meno l'idea stessa che la relazione interpersonale sia l'orizzonte della vita morale.

All'interno di una riflessione di ordine filosofico-politico, è importante cogliere come l' Io individuale di un'etica basata sul dovere introduce al grande Io di una *Gemeinschaft* che si esprime e concretizza nella *volonté générale*¹⁸¹. L'esigenza di una veridicità assoluta difesa dal filosofo tedesco è quindi eminentemente politica, dato che l'esistenza di un'autentica comunità è condizione perché vi sia vita sociale, e il mentitore «abolisce la società»¹⁸². Sullo sfondo, è facile riconoscere le esigenze di chi sta edificando il *Rechtsstaat* e persegue quindi una certa idea di diritto e giustizia¹⁸³.

179. Tagliapietra evidenzia come in Kant venga meno «la pietà dell'eccezione» (A. TAGLIAPIETRA, *Il diritto alla menzogna. Kant, Constant, politica della verità e politiche dell'amicizia*, introduzione a I. KANT – B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., p. 27).

180. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 35.

181. La continuità con Rousseau appare evidente a più livelli, anche se – a giudizio di Gierke – Kant «continuò a identificare lo Stato con la somma degli individui associati, e la volontà generale sovrana col volere concorde e unitario di tutti», dato che «egli sostituì completamente alla sovranità di un soggetto vivente quella della astratta legge della ragione» (O. VON GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle dottrine politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Torino 1943, pp. 158-159).

182. I. KANT, *Sui doveri etici verso gli altri. La veridicità (1775-81)*, in I. KANT – B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., p. 235.

183. A questo proposito va ricordata la tesi di chi, come Gottfried Dietze, ha affermato che «la strada fra lo Stato di diritto di Mohl e lo Stato di potenza (*Machtstaat*)

La discussione sul reale o presunto «kantismo» di Adolf Eichmann, che nel processo tenutosi a Gerusalemme «dichiarò con gran foga di aver sempre vissuto secondo i principi dell'etica kantiana, e in particolare conformemente a una definizione kantiana del dovere»¹⁸⁴, può qui offrire qualche spunto illuminante. Hannah Arendt ha ragione quanto evidenza come nel protagonista della *Endlösung* (la soluzione finale) vi sia un'inconsapevole distorsione della morale kantiana; per giunta, sarebbe assai poco caritatevole, oltre che anacronistico, immaginare che la *Critica della ragion pratica* sia da porsi in diretta connessione con il nazismo. Ma è pur vero che, in Kant, il formalismo dell'etica e il legalismo della filosofia politica hanno reso possibile questa controversia. La morale si fa semplice dovere dinanzi a una norma e tale obbligatorietà si ripresenta con caratteri assai simili nella negazione di ogni diritto a rivoltarsi¹⁸⁵.

Quando la Arendt tratteggia Eichmann come un uomo terribilmente normale¹⁸⁶, la banalità assume due caratteri fondamentali, che possono in qualche modo essere ricondotti a Hobbes e Kant.

In primo luogo egli sposa il male in ragione della sua ossessiva volontà di «realizzarsi»: conseguendo il successo. Il *self-interest* non va demonizzato, ma qui esso si colloca

di Hitler è una strada lunga», ma essa «è molto meno tortuosa di quanto si immagini»; e questo proprio in ragione del fatto che «a causa della sua progressiva formalizzazione, lo Stato di diritto era alla mercé della migliore e della peggiore legislazione, del migliore o del peggiore diritto positivo» (G. DIETZE, *Lo Stato di diritto nel diritto naturale e nel diritto positivo*, in S. NOTO (a cura di), *Alessandro Passerin d'Entrèves pensatore europeo*, il Mulino, Bologna 2004, p. 222 e p. 224).

184. H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 142-143.

185. Sulla questione si vedano: N. RANASINGHE, *Ethics for the Little Man: Kant, Eichmann, and the Banality of Evil*, in «The Journal of Value Inquiry», 36, n. 2-3, giugno 2002, pp. 299-317; C.B. LAUSTSEN, R. UGILT, *Eichmann's Kant*, in «The Journal of Speculative Philosophy», vol. 21, n. 3, 2007, pp. 166-180.

186. «Il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali» (H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 282).

entro un quadro hobbesiano che nega ogni dignità agli altri e celebra il trionfo di un'antropologia integralmente materialistica e autocentrata, che è tanto più dominata dall'aggressività quanto più è tenuta in scacco dalla paura¹⁸⁷.

Questo individualismo ha tratti assai particolari. Come si è già sottolineato, lo stato di natura che in Hobbes precede l'instaurarsi dell'ordine statale è contraddistinto dall'assenza del diritto e, più precisamente, del diritto di proprietà¹⁸⁸. Ma negare la proprietà significa abolire l'alterità stessa¹⁸⁹.

Il secondo elemento, cruciale per comprendere il funzionamento dello sterminio, va individuato nel fatto che in Eichmann si ha il venir meno di ogni responsabilità e ciò è dovuto al trionfo di decisioni di carattere impersonale: la coscienza è assorbita da logiche funzionali, così che a un certo punto non *agisce*, ma semplicemente *esegue*. In qualche modo egli abdica alla sua umanità in quanto è solo un burocrate e nient'altro. Tale dissolversi della moralità nella mera adesione alle regole è però incomprensibile al di fuori di una storia

187. Per questa interpretazione del rapporto tra il totalitarismo e un *self-interest* assolutizzato e senza limiti, si leggano le pagine consacrate a Hobbes: H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, pp. 193-204.

188. Nella sua riflessione sull'individualismo di Eichmann, Shiraz Dossa ne coglie il carattere hobbesiano, riconoscendo pure come l'individualismo di Locke sia di tutt'altra natura. Il giudizio è corretto, ma le ragioni che offre sono ben lungi dall'essere convincenti. Il «liberale lockiano» è strutturalmente diverso dall'individuo hobbesiano e eichmanniano non già perché «secondo Locke la dimensione pubblica e il bene pubblico sono elementi degni e necessari all'interno dei calcoli dell'uomo liberale» (S. DOSSA, *Hannah Arendt on Eichmann: The Public, the Private and Evil*, in «The Review of Politics», vol. 46, n. 2, aprile 1984, p. 170), ma semmai perché l'antropologia cristiana e giusnaturalista dell'autore dei *Treaties* lo costringe a prendere costantemente in considerazione l'esistenza degli altri: che sono individui da rispettare e con cui è possibile interagire e cooperare.

189. La Arendt evidenzia come il totalitarismo faccia venir meno ogni spazio privato (e dunque la stessa *privacy*) ed egualmente sottolinea che la violenza di un piccolo uomo quale Eichmann sia stata motivata da ambizioni illimitate che finirono per assolutizzare la *privacy* medesima entro un quadro, però, in cui alterità e proprietà erano state totalmente abolite; e questo perché egli mostrò sempre «eccezionale diligenza nel pensare alla propria carriera» (H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 290).

istituzionale che ha il proprio compimento nel *Rechtsstaat*. In questo senso, la logica eticizzata di uno Stato di diritto che è essenzialmente «forma» – e che ancor più lo diverrà nel suo sviluppo positivistico – è ciò che in qualche modo connette la speculazione kantiana agli esiti drammatici della storia tedesca del Novecento¹⁹⁰.

Quando Eichmann ricorda che per due volte non rispettò il sacro dovere kantiano di obbedire al diritto (nel momento in cui aiutò un parente di origini ebraiche e anche una famiglia segnalatagli da uno zio), subito però aggiunge di aver poi «confessato le sue colpe» ai superiori¹⁹¹. Nonostante l'umana debolezza, alla fine il senso del dovere aveva prevalso. Se il peccato consisteva nell'aver anteposto l'esperienza di un incontro alla logica di una regola astratta, questo significa che la criminalità banale dello sterminio era *nella sua essenza* l'espressione di un legalismo che identificava legittimità e legalità, ma che soprattutto attribuiva a quest'ultima l'aura di un *dover essere* a cui non ci si doveva sottrarre.

Al rigorismo di Kant e alle derive giacobine di un diritto totalmente disincarnato è allora opportuno contrapporre l'umanità (seppure non priva di tratti incoerenti) di Constant, che nel rigettare le tesi del filosofo tedesco pone al centro della scena l'esigenza di temperare ragioni e principi diversi. Questa maggiore attenzione al singolo e alla sua complessità proviene da una differente concezione filosofico-politica. Mentre Kant trasferisce la sovranità assoluta dello Stato moderno dalla persona del monarca all'impersonalità delle leggi¹⁹², in

190. Bisogna ricordare, come sottolineò Del Noce, come «si possa benissimo stabilire di fatto una tirannide, nel rispetto formale dello stato di diritto» (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1964, p. 307 e n. 8).

191. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 144.

192. È interessante ricordare che Kant ritenga legittima la pena di morte, contro la tesi di Cesare Beccaria, secondo cui l'individuo non può – entrando in società – consegnare al potere il controllo sulla propria vita, che è un bene indisponibile. È sicuramente vero che in Kant la pena capitale discende da una concezione retributiva, in ragione della quale l'assassino deve essere giustiziato «affinché ciascuno porti la pena della sua condotta» (I. KANT, *La metafisica dei costumi*, cit.,

Constant vi è una decisa critica del potere politico in quanto tale, insieme al progetto di una sua limitazione¹⁹³.

L'autore svizzero non rinuncia all'idea che vi siano principi, ma distingue tra principi primi e intermedi, sottolineando come sia «fuor di dubbio che i principi astratti della morale, se fossero separati dai loro principi intermedi, produrrebbero tanto disordine nelle relazioni sociali degli uomini quanto i principi astratti della politica, separati dai loro principi intermedi, devono produrne nelle relazioni civili». Egualmente, «quando si dice che i principi generali sono inapplicabili alle circostanze, si dice semplicemente che non si è scoperto il principio intermedio richiesto dalla combinazione particolare di cui si occupa»¹⁹⁴.

In Constant la distinzione tra principi primi e intermedi intende salvare – contro le tesi di Edmund Burke e i suoi possibili esiti relativisti – l'idea che esistano principi di carattere generale, e al tempo stesso intende però contestare – contro le tesi di Kant e i suoi inevitabili esiti assolutisti – l'idea che essi possano bastare a dirci come dobbiamo agire. In tal modo, l'autore dei *Principes de politique* prende a cuore soprattutto il rapporto delle norme con le situazioni: con l'altro e con la realtà effettiva della persona che incontriamo lungo la nostra strada¹⁹⁵.

p. 165). Ma questo passaggio non sarebbe stato possibile se per il filosofo tedesco il legislatore non fosse la collettività stessa e se ciò non permettesse il trasferimento del diritto alla vita dal singolo allo Stato. La questione è cruciale perché conferma come la *politeia* kantiana sia un universo giacobino: non una società libera fatta di convenzioni stipulate da individui titolari di diritti naturali, ma invece una costruzione razionale che prescinde dal consenso dei singoli e non rinvia più al proprietario lockiano, ormai del tutto privato del suo «fortilizio» originario.

193. Ecco come Constant si esprime in merito al potere illimitato: «Gli uomini o le classi, investiti da poteri senza limiti, s'inebriano di questi poteri. Non bisogna mai supporre che, in alcuna circostanza, una potenza illimitata possa essere ammissibile, e, nella realtà, essa non è mai necessaria» (B. CONSTANT, *Sugli effetti del Terrore*, in I. KANT, B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., p. 139).

194. B. CONSTANT, *Sulle reazioni politiche*, in I. KANT – B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., p. 209 e p. 204.

195. In *Sleepers* di Barry Levinson (un film del 1995 tratto da un romanzo di Lorenzo Carcaterra), una figura moralmente esemplare è padre Bobby, un sacerdote che testimonia il falso in tribunale – dopo aver giurato sulla Bibbia – allo scopo

C'è qui l'anticipazione di temi che saranno cruciali nella riflessione di Emmanuel Lévinas, per il quale l'esperienza dell'altro è da anteporre a ogni universalismo astratto: «in Kant è l'universalità della massima che determina l'imperativo categorico; per me è altri come persona che determina l'imperativo categorico. In questo secondo caso l'universalità, anziché precedere, verrebbe dedotta»¹⁹⁶. Entro questa prospettiva è ingiustificabile il comportamento di chi pretende di salvare la propria integrità morale (la propria astratta perfezione) anche a costo di immolare la vita di un suo simile bisognoso di protezione¹⁹⁷.

Constant punta a evitare l'esito a cui pervengono quanti non vogliono saperne di principi perché intendono sposare una prospettiva integralmente utilitarista, ma al tempo stesso si propone di proteggere la complessità del reale. Si intende così scongiurare egualmente il dispotismo dei «partigiani dell'arbitrio», senza per questo illudersi che si possa derivare ogni corretto comportamento da criteri generali e astratti¹⁹⁸. Quanto questo avesse evidenti intenzioni politiche è messo in risalto da Andrea Tagliapietra quando sottolinea che

mentre Kant mira soltanto a sostituire la fonte del potere sovrano, spostando l'assolutismo personale del monarca in direzione della for-

di salvare due ragazzi, ormai divenuti killer e tossicodipendenti, che a molti anni di distanza dalle violenze subite hanno ucciso un sorvegliante della prigione che ha aveva imposto loro ogni genere di sofferenza.

196. E. LÉVINAS, P. RICOEUR, *Giustizia, amore e responsabilità. Un dialogo tra Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur*, in E. LÉVINAS, G. MARCEL, P. RICOEUR, *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 1999, p. 79.

197. Un autore liberale che non assolutizza il dovere di dire la verità è Antonio Rosmini, che antepone la libertà giuridica del singolo a ogni astratto dovere di non mentire o essere sempre veridici. Ecco cosa scrive in merito: «un uomo per sé non ha diritto di pretendere da un altro che gli comunichi le cognizioni da lui possedute: questa comunicazione appartiene alla beneficenza, e non al dovere giuridico. Laonde se un uomo risponde ad un altro: "io non voglio dirvi nulla di ciò che volete sapere", egli non esce con ciò dal giusto, considerato giuridicamente; rimansi entro la sfera del suo, e non invade l'altrui» (A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, vol. I, CEDAM, Padova 1967, p. 202).

198. *Ivi*, p. 215.

male impersonalità della legge, ma conservandone integralmente le caratteristiche coercitive e totalitarie – ossia di *vincolo incondizionato* – Constant mette in discussione la qualità stessa del potere, la forma che esso può assumere nell’ambito complesso della modernità¹⁹⁹.

Grazie all’artificio dei principi intermedi Constant sottrae la morale al rigorismo doverista: la valorizzazione dell’alterità si accompagna alla riscoperta dell’eccezione e di quella molteplicità che il legalismo di tradizione continentale ha preteso di cancellare²⁰⁰.

6. ALLE RADICI DELL’ASSOLUTISMO DEMOCRATICO

Lungo la linea che conduce da Bodin a Hobbes, e poi soprattutto da Rousseau a Kant, l’avvento della statualità propriamente intesa muta dunque alla radice il modo stesso di pensare le relazioni di ordine politico. All’interno di quell’assolutismo basato sull’impersonalità della legge che uscirà solo rafforzato dall’incontro con il momento rivoluzionario, la vita sociale cessa di essere un insieme di rapporti personali e assume tratti del tutto nuovi.

In fondo, nel pensiero di Machiavelli quello che veniva esaltato era ancora il singolo Principe, che ignorava la distinzione tra il giusto e l’ingiusto, il bene e il male, al fine di conquistare e/o ottenere il dominio politico. In questo senso, e nonostante le pur evidenti differenze d’intonazione, non eravamo troppo distanti dalla riflessione di chi, come Erasmo

199. A. TAGLIAPIETRA, *Il diritto alla menzogna. Kant, Constant, politica della verità e politiche dell’amicizia*, cit., p. 57.

200. Il fossato che separa il progetto di autoperfezione delineato da Kant e il senso vivido della realtà espresso da Constant delinea uno spazio problematico grazie al quale è possibile trovare anche un’utile chiave di lettura di talune tensioni interne al liberalismo classico e ai suoi sviluppi libertari, opponendo a un liberalismo caratterizzato dal riconoscimento originario dell’alterità un altro liberalismo, tutto centrato sull’Io e anche predisposto – in speciali circostanze – ad esaltare un Io collettivo e misticamente inteso.

da Rotterdam, in quegli stessi anni elaborava un manuale volto a educare il buon governante cristiano. E questo perché tanto nel *Principe* come nell'*Institutio Principi Christiani* manca quella nozione astratta dello Stato (e con essa l'idea di un diritto interamente assorbito dal potere) che caratterizza la modernità compiuta²⁰¹.

Chi più di altri ha investito nella direzione di questo giacobinismo filosofico è proprio Kant, la cui teoria del diritto apre a esiti inquietanti nel momento in cui pretende di coniugare un diritto naturale dotato di carattere universale e un diritto positivo radicato nella volontà generale, così come egli la mutua da Rousseau. Per tale ragione secondo Kant il diritto come dottrina sistematica «si divide in *diritto naturale* basato esclusivamente su principi a priori, e in *diritto positivo* (statutario) derivato dalla volontà di un legislatore»²⁰².

Una delle questioni che meglio rivelano la logica profonda della visione kantiana del diritto è il modo in cui affronta la nascita della proprietà. Ai suoi occhi l'acquisizione originaria di porzioni di natura, come nell'atto della colonizzazione, già esige un qualche contratto sociale:

per quanto un terreno possa essere considerato o dichiarato *libero*, vale a dire aperto all'uso di ognuno, non si potrà però dire che esso sia di natura e *originariamente* libero prima di ogni atto giuridico, perché vi sarebbe allora un rapporto con una cosa, vale a dire con il suolo, che si rifiuterebbe al possesso di ognuno; siccome invece questa libertà

201. Quando ad esempio tratta il tema della tassazione, Erasmo sostiene che «il buon principe deve fare di tutto per non suscitare l'ira delle plebe con tasse esagerate» e «anzi, se potrà, farà bene a governare senza alcuna spesa. In effetti il compito del principe è troppo nobile (*sublimius*) perché gli si addica l'essere compensato con il denaro» (ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, Edizioni di pagina, Bari 2009, p. 203). Si tratta di considerazioni che riconducono la tassazione al semplice rapporto tra due persone fisiche, il principe e il contribuente, palesando come Erasmo – al pari dello stesso Machiavelli, per la verità – fosse ben lontano dal pensare a una forma di potere astrattamente inteso e istituzionalmente volto a offrire servizi alla società nel suo insieme.

202. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, I, Suddivisione della dottrina del diritto (B), cit., p. 44.

del suolo significherebbe impedimento per ognuno di servirsi di esso, occorre un possesso comune, che non può aver luogo senza contratto. Un suolo dunque, che non può essere libero se non per l'effetto di un contratto, deve appartenere realmente a tutti coloro (uniti insieme) che possono reciprocamente vietarsi o sospendere l'uso di esso²⁰³.

Qui Kant è debitore nei riguardi di Rousseau, e se in apparenza sembra più liberale (poiché riconosce il ruolo della proprietà privata, che il *Discours sur l'origine des inégalités des hommes* accusava invece di essere all'origine di ogni male), la soluzione che adotta è ancora più subdola e pericolosa.

Com'è noto, per Kant l'uomo ha rapporti giuridici solo «con esseri che hanno diritti e doveri», e cioè unicamente con altri uomini²⁰⁴. Nel passo sopra riportato egli richiama questo principio per sostenere che nessuna occupazione originaria legittima possa avere luogo al di fuori di una società civile e quindi in assenza di un contratto sociale. Ma questo appare irragionevole, poiché l'occupazione di un terreno compiuta da Robinson è legittima di fronte a ogni Venerdì, ipotetico o reale, proveniente dall'Inghilterra o da altrove: sia che egli compaia in scena sia che non compaia, e qualunque idea egli abbia in testa. È ovvio che avremo una proprietà e una relazione giuridica solo quando Venerdì giungerà sull'isola, ma è l'atto del colonizzare – che può anche essere solitario – che pone le premesse per quel diritto.

203. *Ivi*, I, parte I, capitolo I, § 6, p. 62. In qualche modo Norberto Bobbio prolunga questa riflessione kantiana quando fa discendere la possibilità di rapporti sociali retti da criteri etici dall'accettazione di un'istituzione, lo Stato, che invece sospende del tutto tali principi: «l'ingiustificazione della violenza individuale riposa in ultima istanza sul fatto che è accettata, perché giustificata, la violenza collettiva. In altre parole, non c'è bisogno della violenza individuale perché basta la violenza collettiva: *la morale può permettersi di essere così severa con la violenza individuale perché riposa sull'accettazione di una convivenza che si regge sulla pratica continua della violenza collettiva*» (N. BOBBIO, *Politica*, in N. BOBBIO – N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (a cura di), *Dizionario di politica*, UTET, Torino 1976, p. 736; il corsivo è mio).

204. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, I, Suddivisione della metafisica dei costumi in generale, III, p. 49.

Come è possibile che Kant non colga nell'agire di un colono il costituirsi di un titolo legittimo, opponibile a qualsiasi soggetto un domani appaia in scena e quale che siano le relazioni positive tra colui che si è appropriato di un bene e chi successivamente avanzasse pretese?

Il limite principale dello schema kantiano sta nel fatto che esso è interamente confinato nelle logiche convenzionali della statualità. Quando egli rappresenta il diritto in senso proprio come «la possibilità di una costrizione generale e reciproca, accordantesi con la libertà di ognuno secondo leggi universali»²⁰⁵, è agevole individuare la sovrapposizione di due distinti piani. Da un lato, nel momento in cui parla di leggi universali egli evoca una qualche idea del diritto naturale, ma dall'altro lato introduce una nozione di diritto positivo quale costrizione generale e reciproca che abbraccia lo Stato non già quale orizzonte definito e parziale, bensì come realtà generale e assoluta.

Sul piano del diritto naturale, il formalismo lo porta a sovrapporre giustizia e universalizzabilità, senza avvedersi che questa soluzione è una non-soluzione: come attesta proprio l'idea di *reciprocità*. Quando infatti afferma che – in virtù dell'uguaglianza innata – «non possiamo essere costretti da altri a nulla più di ciò a cui possiamo reciprocamente costringerli»²⁰⁶, egli pone una barriera ben poco resistente dinanzi all'avvento di un ordine giuridico in cui tutti interferiscano di continuo con i diritti altrui: ciò che è sostanzialmente successo con i regimi collettivisti del xx secolo²⁰⁷. Adottata una lettura ben poco liberale del diritto naturale, Kant vi unisce una teoria del diritto positivo che prende per buona la rappresentazione di sé che offre ogni potere statale.

205. *Ivi*, I, Introduzione alla dottrina del diritto, § E, p. 36.

206. *Ivi*, I, Suddivisione della dottrina del diritto, B, p. 44.

207. Anche il testo in apparenza più determinato a rigettare ogni paternalismo, la *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo*, a ben guardare contiene alcune delle affermazioni più schierate a difesa del potere sovrano. Si veda: I. KANT, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., pp. 141-149.

Non c'è dubbio che lo Stato si pretenda *irresistibile* (a dispetto del fatto che sia ben lungi dal controllare *in toto* la realtà sociale), *universale* (anche se ogni forma statale incide su una ben limitata area del pianeta), *astratto* (sebbene sia storicamente definito e frutto di atti ben precisi). Kant accoglie questa autorappresentazione della sovranità statale che però non è in grado di reggere a un'analisi realista.

Quando colloca il diritto di proprietà (il diritto di «avere qualcosa di esterno come suo») quale realtà subordinata all'ordine politico, egli giustifica lo Stato moderno utilizzando – ma solo in maniera sofisticata – l'argomento dell'universalizzazione:

la volontà individuale riguardo a un possesso esterno epperò eventuale, non può servire come legge costringitiva per ognuno, perché ciò pregiudicherebbe la libertà secondo leggi generali. Dunque solo una volontà vincolante per tutti, vale a dire una volontà collettivamente generale (comune) e investita di autorità può offrire ad ognuno codesta garanzia. Ora, lo stato che poggia su una legislazione esterna generale (cioè pubblica) avente autorità, è lo stato civile. Soltanto nello stato civile vi può dunque essere un *mio* e un *tuo* esterno²⁰⁸.

Kant nega la possibilità di un diritto positivo che emerga sulla base di relazioni interpersonali in qualche modo definite, limitate a specifici ambiti: com'è piuttosto comune nel diritto privato, dal diritto dei contratti alla *lex mercatoria*. A questa ristrettezza d'orizzonti egli oppone lo stato civile garantito dallo Stato moderno, ma sembra del tutto trascurare non soltanto che l'opposizione artificiosa tra diritto pubblico e diritto privato non regge a una disanima rigorosa, ma che ugualmente fragili sono nozioni come «volontà generale», «contratto sociale», «Stato di diritto», «sovranità popolare» o «giustizia sociale».

208. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, I, La dottrina generale del diritto, capitolo I, § 8, p. 68.

In particolare, nel brano sopra riportato vi sono almeno due serie di espressioni che sono utilizzate da Kant in maniera davvero troppo disinvolta. In primo luogo, quando egli parla di «legge costrittiva per ognuno» sembra non voler vedere che nessuno Stato è mai stato in grado di realizzare un pieno controllo del territorio e che, per giunta, ogni Stato è limitato – basti pensare all'esistenza di altri Stati – e quindi non è in grado di costringere al rispetto delle proprie norme quanti si trovano al di fuori della sua giurisdizione. Ogni Stato è un'organizzazione giuridica tra le altre e non è affatto detto che possa vantare un controllo e un'efficacia che lo rendono superiore a realtà di diversa natura.

In secondo luogo, quando si parla di «leggi generali» e di «volontà collettivamente generale (comune)» è chiaro che si evoca qualcosa che ben poco ha a che fare con l'effettività degli Stati. Ogni attento esame del sistema di produzione legislativa caratteristico dei regimi rappresentativi, ma lo stesso poteva dirsi per sistemi di altro tipo, evidenzia come le norme non solo non siano quasi mai di carattere astratto e generale, ma anzi provengano spesso dall'azione di gruppi di pressione volti a ottenere la soddisfazione di specifici interessi.

È ancor più importante rilevare che ben poche nozioni sono tanto ambigue e pericolose quanto quella di volontà generale²⁰⁹. L'apparente rigore della filosofia politica razionalista di Kant poggia sulla mitologia sentimentale elaborata da Rousseau: su una narrazione intessuta di concetti equivoci che si propone soltanto di esaltare i vincoli comunitari e celebrare l'onnipotenza del potere.

Jean-Jacques Chevallier sottolinea che «dai tempi di Platone e Aristotele nessuno più di Rousseau ha provato ed espresso più fortemente il sentimento del carattere sacro del legame sociale e della stessa legge tramite il quale si manifesta»²¹⁰. Ma

209. J.-J. CHEVALLIER, *Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale*, in «Revue française de science politique», vol. 3, n. 1, 1953, pp. 5-30.

210. *Ivi*, p. 6. Il limite della lettura di Chevallier consiste nel non avvertire come questo ritorno delle nozioni classiche di *città*, *comunità* e *bene comune* avvenga

al centro di questa esaltazione dell'ordine giuridico-politico c'è «questa nozione misteriosa, questo mito inedito» che è appunto la *volonté générale*²¹¹.

A ben guardare, la nozione di volontà generale e quella di contratto sociale sono gemelle. In un caso come nell'altro si utilizzano termini che rinviano a una soggettività chiamata a scegliere (la volontà, il contratto) e poi li si reinventa grazie a un'aggettivazione che finisce per svuotarne il significato.

Rousseau utilizza quindi concetti di varia provenienza con l'obiettivo di «fondare legittimamente l'edificio sociale» poggiando sulla «nozione supplementare di contratto, di accordo liberamente sottoscritto da individui liberi»²¹², ma si tratta di un'opera di manipolazione. Egli s'inventa la volontà generale per sostenere che, grazie ad essa, «ciascuno unendosi a tutti non obbedisce però che a se stesso e resta libero come lo era in precedenza»²¹³. L'impossibilità logica – e non a caso Rousseau parla di «quadratura del cerchio»²¹⁴ – dell'essere *al tempo stesso* libero e suddito è risolta attraverso una celebrazione della legge che ne fa «l'idea più alta, la più religiosa»²¹⁵.

Kant accoglie integralmente il funambolismo teorico di Rousseau. Per giunta, entrambi si collocano a pieno titolo entro gli schemi consolidati da quel trattato di Westfalia che ha lasciato sulla scena d'Europa soltanto un'istituzione

però entro le categorie moderne della sovranità, e come questo innesto operi una trasformazione radicale del senso stesso dei concetti originari.

211. *Ivi*, p. 12.

212. *Ivi*, p. 14.

213. J.-J. ROUSSEAU, *Le contrat social*, libro I, capitolo sesto.

214. In una lettera al marchese di Mirabeau, il 26 luglio 1767 egli scrive: «Ecco, in queste mie vecchie idee il grande problema in politica, *che io paragono a quello della quadratura del cerchio* in geometria: trovare una forma di governo che metterà la legge al di sopra dell'uomo». E in effetti non si capisce come le leggi possano al tempo stesso essere prodotte da uomini e porsi al di sopra di loro.

215. J.-J. CHEVALLIER, *Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale*, cit., p. 10.

politica: lo Stato²¹⁶. In fondo, è l'elaborazione di un ordine politico *sovrano, impersonale, territoriale* e che si rappresenta *perpetuo* – per limitarsi a ricordare alcuni suoi tratti essenziali – ad aprire un'epoca nuova nella vicenda dei popoli di tradizione occidentale²¹⁷.

In Rousseau come in Kant, la statualità appare un dato acquisito per sempre e a questo punto si tratta soltanto di vedere in che modo essa può essere universalizzata e razionalizzata. Secondo Rousseau questa operazione è possibile grazie alla virtù civica, consistente nel rendere conforme la volontà particolare alla generale, e Kant sposa *toto corde* una simile prospettiva, sforzandosi di compiere in modo ancor più rigoroso «la denaturalizzazione dell'uomo in cittadino» già avviata dal ginevrino²¹⁸.

Il progetto illuminista predisposto da Kant mira a subordinare lo Stato alla ragione, ma in tal modo conduce pure a un potenziamento del primo. Nel momento in cui l'autore della *Metafisica dei costumi* non ha molto da obiettare alla sovranità e – *contra Hobbes* – ritiene però che *veritas non auctoritas facit legem*, ne risulta che la sovranità acquisisce un'altezza che nemmeno pretendeva di avere in precedenza e che solo l'incontro tra potere e filosofia, tra istituzioni e verità, è in grado di conferirle. In tal modo, è la concreta e viva presenza dell'altra persona a essere sacrificata.

Sempre nel corso della polemica con Constant sul diritto di mentire, Kant afferma che ricorrendo alla falsificazione egli farebbe «un torto gravissimo al dovere stesso *in generale*» e quando egli usa espressioni come *Pflicht überhaupt* (dovere

216. Sulla storicità e sulla modernità delle istituzioni statali la letteratura è ormai terminata. Per una presentazione generale di tali temi si vedano: C. TILLY (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton 1975; G. POGGI, *Lo Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, il Mulino, Bologna 1991.

217. Ma, come si è detto, nulla di tutto ciò sarebbe successo senza un processo in grado di offrire una legittimazione in qualche modo religiosa.

218. J.-J. CHEVALLIER, *Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale*, cit., p. 11.

in generale) e *Menschheit überhaupt* (umanità in generale) è chiaro che un'idea astratta di dovere e di umanità produce l'oblio dell'altro e l'eclissi del rispetto assoluto che gli è dovuto. La conseguenza è che se «definiamo la menzogna semplicemente come una dichiarazione intenzionalmente falsa resa a un altro uomo, non occorre più che specifichiamo ulteriormente che essa deve recar danno ad altri, come fanno i giuristi (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*). Essa, infatti, danneggia sempre qualcuno: se pure non un altro uomo, l'umanità in generale, in quanto annienta la fonte stessa del diritto»²¹⁹.

A questo punto il diritto perde la sua natura relazionale: e non è più importante l'ingiusto danno subito da un uomo a causa di un altro uomo, come nel caso di una menzogna a fini di frode. Ormai al centro della scena c'è il mito, tutto moderno, di una razionalità assoluta incarnata in istituzioni politiche. Al punto che per il filosofo tedesco è un «sacro precetto della ragione, incondizionatamente obbligante e non soggetto ad alcuna limitazione legata alle circostanze, l'essere veridico (leale) in tutte le dichiarazioni». Tanto più che ledere il principio generale del diritto gli appare «ancor più grave che il commettere un'ingiustizia verso qualcuno in particolare»²²⁰. La *generalità* del principio astratto prevale sulla *particolarità* della persona umana²²¹.

219. I. KANT, *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in I. KANT, B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., p. 294.

220. *Ivi*, p. 295 e p. 302. Le radici di tutto questo sono comunque assai profonde, specie se si considera – come sottolinea María Zambrano – che «nelle “riforme dell'intelletto” dei secoli XVI e XVII in Europa l'esigenza di verità fu sostituita dall'esigenza di sincerità che fa riferimento all'individuo, nel quale la verità si spezza» (M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 35).

221. Non è difficile riconoscere quanto la cultura giudiziaria tedesca sia debitrice nei riguardi della prospettiva illuminista kantiana e della sua concezione del potere. In quella logica processuale, infatti, l'avvocato (*Anwalt*) è più vicino ad un funzionario che ad un libero professionista. Quanto avviene nelle aule di tribunale non si propone in primo luogo di sciogliere una controversia e riannodare

È stato Georg Simmel a sottolineare come uno dei tratti caratteristici della società moderna sia il dovere di essere sinceri, dato che «la nostra esistenza moderna si fonda molto più di quanto si creda – dall'economia che si trasforma sempre più in economia fondata sul credito, alla scienza in cui la maggioranza dei ricercatori deve avvalersi di innumerevoli risultati altrui che non possono essere direttamente controllati – sulla fiducia nella sincerità degli altri»²²². È questo il tema classico della *fides*, che indubbiamente sta alla base di ogni società basata sui contratti e sugli scambi²²³. Non si deve però pensare che questo debba implicare un dovere di veracità (fino a dissolvere le mura poste a protezione della propria esistenza), poiché ciò di cui vi è bisogno è solo il rigetto di ogni forma di frode, inganno e comportamento menzognero che implichi una qualche forma di aggressione e negazione di diritti²²⁴.

le relazioni sociali (superando un conflitto), ma invece di rinvenire quella verità che, sola, può permettere ai poteri statali di decidere secondo giustizia.

222. G. SIMMEL, *Il segreto e la società segreta*, Sugarco, Varese 1992, p. 24.

223. L'analisi del rapporto tra società di mercato, istituzioni giuridiche e pratiche sociali è fondamentale in ogni dei lavori che, nel corso dell'ultimo decennio, hanno più fatto riflettere quanti si occupano di teoria dello sviluppo: H. DE SOTO, *Il mistero del capitale. Perché il capitalismo ha trionfato in Occidente e ha fallito nel resto del mondo*, Garzanti, Milano 2001. Sul tema della *fides* si veda anche: U. VINCENTI, *I fondamenti del diritto occidentale*, Laterza, Roma-Bari 2010.

224. Nell'ambito della riflessione liberale il tema della libertà di parola e, correlato a ciò, del diritto di mentire è stato al centro di interessanti discussioni. Per Murray N. Rothbard, in particolare, esiste una netta cesura tra atti linguistici e aggressioni effettive, così che non si può considerare criminale l'espressione delle idee. L'intento è quello di tutelare il diritto a disporre di sé e del proprio corpo, evitando ogni ipotesi di «aggressione mentale», che sarebbe facilmente utilizzata per ridurre gli spazi di libertà dei singoli. Su tali questioni, che non hanno mancato di dividere gli stessi autori libertari, si veda la seguente controversia: F. VAN DUN, *Against Libertarian Legalism: A Comment on Kinsella and Block*, in «The Journal of Libertarian Studies», XVII, n. 3, summer 2003, pp. 63-90; W. BLOCK, *Reply to 'Against Libertarian Legalism' by Frank van Dun*, in «The Journal of Libertarian Studies», XVIII, n. 2, spring 2004, pp. 1-30; F. VAN DUN, *Natural Law and the Jurisprudence of Freedom*, in «The Journal of Libertarian Studies», XVIII, n. 2, spring 2004, pp. 31-54; N.S. KINSELLA, *Reply to Frank van Dun's 'Natural Law*

Per questa ragione è importante evidenziare come nel corso della modernità considerazioni (più o meno fondate) di carattere morale sull'obbligo di non mentire e dissimularsi siano state invece piegate agli interessi del potere. Lungo tale traiettoria, l'etica dell'autenticità finisce per essere funzionale a un crescente controllo statale del corpo sociale.

Come rileva Cavaillé a conclusione del suo studio sulla cultura secentesca, quanto è avvenuto nei secoli della prima modernità spiega bene la fragilità della nostra condizione di individui largamente esposti al controllo del potere.

Il minimo che si possa dire è che l'individuo post-moderno (o antico-moderno, se si vuole) ha seriamente abbassato la guardia, impegnato com'è in un processo già vecchio di rivelazione pubblica dell'io, sperimentata dalla fine del Sedicesimo secolo da Montaigne (il saggio è proprio questa esperienza stessa) e portata al suo estremo due secoli più tardi dalle confessioni laiche di Rousseau²²⁵.

Nel trasporre in ambito pubblico e secolare la pratica (tutta riservata e sacramentale) della confessione, Rousseau non soltanto ha accelerato un processo di laicizzazione della società europea che aveva preso avvio molto prima. Egli ha anche delineato un modello di esistenza che si mette a nudo e che s'appalesa senza il minimo artificio²²⁶.

Machiavelli compie allora un passo fondamentale verso la modernità nel momento in cui separa la politica dall'etica, ma egli resta tuttavia ancora entro un quadro in cui la menzogna è legittima quale strumento occasionale (per quanto ricorrente) di una gestione razionale del potere personale. Soltanto nei secoli successivi, e Rousseau e Kant in questo

and Jurisprudence of Freedom, in «The Journal of Libertarian Studies», XVIII, n. 2, spring 2004, pp. 65-72.

225. J.-P. CAVAILLÉ, *Dis/simulations*, cit., p. 382.

226. Ovviamente, Rousseau offre di sé una rappresentazione assai lontana dalla realtà, ma quello che vuol far credere al lettore è di aver tolto ogni maschera e abbandonato ogni protezione.

senso rappresentano passaggi decisivi, si avrà quell'istituzionalizzazione di paradossi, paralogismi e contraddizioni che contraddistingue l'ordine politico moderno²²⁷, proprio mentre si pretende dai cittadini una sincerità totale.

227. È sufficiente porre attenzione al *paradosso del legislatore*, e cioè all'idea che ha dominato la modernità secondo cui per avere regole ci sarebbe bisogno di un regolatore. Tale tesi è alla base dell'identificazione tra diritto e legislazione, ma a ben guardare siamo dinanzi a un paralogismo, poiché esigere norme significa domandare regole che vincolino l'agire di tutti e in tal modo evitino forme di dominio. Per tentare di risolvere tale difficoltà Luigi Ferrajoli ha voluto individuare nei *diritti fondamentali* una sorta di *sfera del non decidibile*: un ambito costituzionale sottratto a ogni decisione di maggioranza (L. FERRAJOLI, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 724-845). Ma c'è da chiedersi come tutto questo sia possibile entro il quadro di una sovranità che è stata investita dalle logiche democratiche.

D'altra parte, dietro a ogni atto costituzionale o legislativo c'è proprio un atto di volontà, che è davvero tale se gode di uno spazio di indeterminazione. È insomma la *totale assenza di regole* di un legislatore/constituente rappresentato come *onnipotente* (e i parlamentari sono anche eletti, nella loro concezione moderna, «senza vincolo di mandato») che sta alla base della regolamentazione medesima. Lungi dal rinviare al legislatore, allora, l'esigenza di regole autenticamente tali dovrebbe spingere verso il superamento di tale quadro concettuale, individuando semmai vincoli storici (diritto evolutivo) e/o metastorici (diritto naturale) che si sottraggano all'arbitrio dei soggetti. L'antica tradizione inglese del *common law of nature* si basava proprio su uno schema di questo tipo.

3. Libertà o sovranità?

1. LA FINE DELLA REALTÀ

Al centro della modernità c'è la dissoluzione della filosofia classica, che ancora poggiava sulla convinzione che il mondo potesse essere oggetto di un'esperienza in qualche modo affidabile, oltre che comune e condivisa.

In linea di massima, tanto per i greci come per gli scolastici il retto pensare implica non soltanto che la realtà sia la medesima per tutti gli uomini, ma che essa sia pure sperimentabile e quindi, sia pure in maniera imperfetta, umanamente conoscibile. Per giunta, induzione e deduzione non appaiono quali percorsi alternativi, ma modalità convergenti del nostro modo – sempre parziale – di comprendere il mondo. Con l'avvento della modernità lo sviluppo della filosofia teoretica è però caratterizzato dall'irrompere di tendenze che in vario modo frantumano l'unità originaria, dissolvendo la realtà stessa e la possibilità di atteggiarsi criticamente di fronte a essa.

Questo modifica anche il rapporto con le istituzioni. S'impone la tesi che leggi, poteri e governi semplicemente esistono, e nel corso del tempo riescono a ottenere una qualche (anche implicita) adesione da parte della popolazione: fino al punto da essere riconosciuti quali legittimi. È insomma l'abitudine, ben più di un giudizio razionalmente ed esplicitamente accordato, che può rendere stabile un ordinamento. Non è quindi sorprendente che nell'etica moderna e contemporanea il rigetto del diritto naturale muova essenzialmente dall'idea che esistono costumi diversi all'interno delle distinte società.

La conseguenza è che, in particolare, un istituto come quello della proprietà è ormai sottoposto, e con un ampio consenso, a ogni limitazione. L'argomento della varietà dei giudizi umani appare però tutt'altro che risolutivo e convincente. Al riguardo è il caso di ricordare – come scrisse Adolf Reinach nella sua difesa di una dottrina a priori del diritto – che «la mancanza di un «*consensus omnium*» non rappresenta un ostacolo, così come non costituisce una difficoltà per gli assiomi della matematica il fatto che solo una piccola parte dell'umanità li possa conoscere e intuire»¹.

È però il relativismo storicista che conduce a negare l'esistenza del diritto naturale: così che se nulla esiste al di fuori del suo farsi come fenomeno (il fiume eracliteo che poiché *diviene* non è), neppure è possibile immaginare un ordine giusto e riconoscere diritti individuali inviolabili. Ma quando la realtà viene disintegrata dall'adozione di una prospettiva che nega che si diano sostanze, l'uomo facilmente finisce per prendere il posto del Creatore stesso. L'indebolimento della ragione umana può convertirsi in un'illimitata esaltazione della coscienza: e lo scetticismo può volgersi in idealismo. In questo senso, quando afferma che l'Io *pone la realtà* Johann Gottlieb Fichte non fa altro che riprendere e generalizzare un volontarismo assai radicato (d'origine tardomedievale) nella tradizione del pensiero europeo².

In un suo studio sulle radici metafisiche del nazionalismo e – più in generale – della politica moderna, Elie Kedourie

1. A. REINACH, *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano 1990, p. 210.

2. «L'Io *pone se stesso* ed è in virtù di questo puro e semplice porre da se stesso e viceversa: l'Io è e *pone* il suo essere in virtù del suo puro e semplice essere. Esso è allo stesso modo l'agente e il prodotto dell'agire, ciò che agisce e ciò che viene prodotto dall'agire; azione e atto sono una e la medesima cosa e perciò l'Io *sono* è espressione di un atto» (J.G. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di Mauro Sacchetto, Mondadori, Milano 2008, p. 155). Naturalmente l'Io a cui volge la sua attenzione il filosofo tedesco non è il semplice soggetto individuale, ma un Io trascendentale – l'Io nella sua generalità, l'*Ichheit* – che è condizione e ragione di ogni Io empirico.

muove da Kant per sottolineare come nella filosofia idealista l'esistenza di Dio venga fatta dipendere «dal bisogno dell'uomo; Dio è un assunto che l'uomo fa per affermare la propria libertà»³. A questo punto, l'uomo non è più la creatura di Dio, ma semmai è vero l'opposto.

Entro tale quadro ogni dogma e ogni regola vengono meno, mentre ciò che resta è soltanto l'espressione spontanea della volontà umana. Questo vale per la teologia di Friedrich Schleiermacher, ma anche per la stessa filosofia politica kantiana, che da un lato esalta l'autodeterminazione culturale del singolo e dall'altro pone i principi dell'ordine politico al sicuro da ogni indagine e contestazione. Come già si è detto, nella *Metafisica dei costumi* l'ordine politico illuministico impone la più stretta obbedienza alla sovranità statale⁴.

Per giunta, in Kant la vicenda teologico-politica trova un suo momento privilegiato, dal momento che la divinizzazione del dominio giunge al punto che lo Stato non è più pensato quale secolarizzazione di Dio, ma al contrario Dio è solo una proiezione di logiche statuali. Riflettendo su una religione puramente razionale, infatti, egli delinea una nuova trinità basata sul legislativo, l'esecutivo e il giudiziario: «1. Creatore onnipotente del cielo e della terra cioè, sotto l'aspetto morale, legislatore *santo*; Conservatore del genere umano quale reggitore *benevolo* e curatore morale; Custode delle sue leggi sante, cioè giudice *giusto*». A giudizio del pensatore tedesco questa fede in un Dio legislatore, governante e giudice «è implicita nel concetto di un popolo come comunità perché un simile triplice superiore potere (*pouvoir*) vi deve sempre essere supposto»⁵.

3. E. KEDOURIE, *Nationalism*, Blackwell, Oxford 1993, pp. 17-18.

4. Riflettendo sul nesso tra teoria della conoscenza ed etica pubblica in Kant, è inevitabile richiamare taluni argomenti francofortesi, che naturalmente oggi vanno riletti al di fuori delle logiche marxiste che pure li generarono: «L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli» (M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976, p. 17).

5. I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, a cura di Pietro Chiodi, vol. II, UTET, Torino 1970, pp. 469-470. Molto op-

Questo aiuta a comprendere come in fin dei conti nella teoria politica kantiana è esaltata una legalità ormai sacralizzata, che si basa sull'idea che qualunque diritto individuale e qualunque pretesa debbano discendere da una decisione collettiva. Non soltanto non vi è più traccia di un diritto prepolitico e naturale, ma la stessa validità giuridica viene correlata a una prospettiva che – poiché deve abbracciare tutti – è ricondotta immediatamente allo Stato.

Tutto ciò è aggravato dal fatto che, sul piano storico, Kant è stato un fanatico esaltatore del 1789, tanto che Friedrich Engels lo inserirà tra i progenitori del socialismo⁶. A giudizio di Domenico Losurdo, pure la negazione del diritto di resistenza, «mentre rassicurava le corti tedesche, al tempo stesso permetteva di affermare l'irreversibilità della Rivoluzione francese e quindi di condannare i tentativi di restaurazione»⁷. Dominato da furore ideologico, quando difende l'obbligo di obbedire ai regimi vigenti egli assume posizioni che finiscono per compiacere i potenti dell'area tedesca, ma solo per portare un contributo alla causa di Robespierre⁸.

Colpisce anche come il campione dell'*Aufklärung* e il più rigoroso negatore del diritto di mentire abbia condotto una vita all'insegna delle autocensure. La sua tesi politica centrale è che il potere debba essere irresistibile, così che il primo dovere di ogni cittadino (fosse anche filosofo) è quello di anteporre a quanto gli appare giusto, ciò che è definito tale dal sovrano. Quando viene attaccato dalle autorità prussia-

portunamente, Domenico Losurdo sottolinea che, «se ancora ci fossero stati dei dubbi, il termine francese utilizzato chiarisce in modo definitivo che il pensiero è rivolto all'ordinamento della Francia rivoluzionaria» (D. LOSURDO, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1983, p. 156).

6. Si veda la prefazione a: F. ENGELS, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, vol. XIX, Dietz, Berlin 1973, p. 188.

7. D. LOSURDO, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, cit., p. 37.

8. È questo il tema centrale della riflessione al centro del volume sopra citato: D. LOSURDO, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, cit.

ne, che gli intimano di non contestare le verità dogmatiche del cristianesimo, egli afferma: «Ritrattare e rinnegare la propria convinzione interiore è *viltà*; ma tacere in un caso come questo è dovere di suddito»⁹. Questo non soltanto è soggettivamente opportuno per evitare conseguenze terribili e ingiuste, ma è perfino necessario se si vogliono rispettare i propri doveri.

C'è però da chiedersi, in tale situazione, che ne sia della filosofia quale libera ricerca della verità.

Il filosofo tedesco cerca di risolvere la difficoltà distinguendo tra un uso *filosofico* della ragione umana (che egli definisce *pubblico*) e uno *non filosofico* (detto *privato*), che riguarda ogni uomo e quindi anche lo studioso nella sua dimensione di cittadino. La sua idea è che «il *pubblico* uso della ragione deve essere libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare l'illuminismo tra gli *uomini*; mentre l'*uso privato* della ragione può anche più spesso essere strettamente limitato, senza che ne venga particolarmente ostacolato l'illuminismo»¹⁰. Ma questa distinzione appare del tutto artificiosa e per giunta, nella logica di uno Stato che si rappresenta quale espressione della volontà generale e per questo si vuole infallibile, è difficile pensare che possa restare spazio per un pensiero critico, legittimato a contestare le istituzioni.

Va aggiunto che in Kant e di seguito nell'idealismo la costruzione di una filosofia politica che nega il diritto di re-

9. I. KANT, *Briefwechsel 1795-1803*, vol. XII dei *Kants gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin 1902, p. 308.

10. I. KANT, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo*, cit., p. 143. Quando distingue tra il dovere di obbedire in quanto cittadino e la libertà di giudicare autonomamente in quanto pensatore, Kant introduce una sovrapposizione tra il rapporto che unisce il cittadino e lo Stato, da un lato, e quello che unisce un ecclesiastico e una Chiesa, dall'altro, e si tratta certamente di una mossa molto rivelatrice: «così un ecclesiastico è tenuto a insegnare il catechismo agli allievi e alla sua comunità religiosa secondo la confessione della Chiesa da cui dipende, perché egli è stato assunto a questa condizione: ma come studioso egli ha piena libertà ed anzi ha il compito di comunicare al pubblico tutti i pensieri che un esame severo e coscienzioso gli ha suggerito circa i difetti di tale confessione» (*Ivi*, p. 144).

sistenza si accompagna a una progressiva dissoluzione della realtà quale universo comune e in qualche modo accessibile alla ragione umana.

Nell'epistemologia kantiana la conoscenza poggia su sensazioni provenienti dall'esterno e categorie a priori, ma questo conduce a un'*impasse*. La realtà noumenica resta inarrivabile e ciò determina un naufragio della filosofia a cui altri s'incaricheranno di porre rimedio. In particolare, Fichte muove da Kant per trasformare il fallimento in successo, offrendo quello che egli intende come un kantismo *propriamente inteso*. La separazione tra l'Io e il mondo (tra il soggetto conoscente e la cosa in sé) è reale e non può essere contestata, ma da questo si deve dedurre soltanto che quanto sta al centro del filosofare viene dall'uomo. Si potrebbe dire che poiché ciò che non è nel linguaggio semplicemente non è (non è pensabile, non è concettualizzabile), e poiché il linguaggio è creazione dell'Io, il mondo è una pura proiezione della coscienza¹¹.

Resta il problema della relativa stabilità del mondo esterno, ma è a questo punto che – nello sforzo di sottrarsi alle difficoltà del kantismo – Fichte evoca non più un *Io astratto* ma invece un *Io plurimo*, il quale trascende i singoli individui nel momento in cui si fa storia, comunità, spirito oggettivo. Nell'idealismo romantico, ormai sempre più lontano da Kant, la realtà è organica e coincide con la totalità sociale. Secondo logiche che da lì in poi domineranno la speculazione tedesca, il tutto supera la somma delle parti: gli individui diventano semplici fantasmi e perdono i loro diritti prepolitici, poiché decadono al rango di cellule di un'entità collettiva e animata, la Nazione, la quale trova espressione e compiutezza solo grazie allo Stato¹².

11. Questo radicalismo mostra somiglianze con quanto in psichiatria clinica viene definito *delirio*. Si tratta di una patologia in ragione della quale per l'individuo la realtà perde ogni consistenza e resistenza, divenendo nient'altro che un insieme di fantasie e allucinazioni.

12. Giustamente celebre è quell'espressione in cui Hegel parla di Napoleone come dell'anima del mondo: «ho visto l'imperatore – questa anima del mondo – passare a cavallo per la città per uscire in ricognizione» (lettera di Hegel a Friedrich Nietham-

L'Io assoluto dissolve l'altro da sé e questo spiega come, proprio con Fichte, si giunga a celebrare lo Stato commerciale chiuso. Una volta che si sono ridotti gli individui a ombre, il percorso di un totalitarismo *in fieri* che si costruisce nel nome dell'autonomia è già tracciato: «la fine dell'uomo è la libertà, la libertà è autorealizzazione, e l'autorealizzazione è il completo assorbimento nella coscienza universale». A questo punto, sulla scena non resta che il Potere, specie se si considera che l'individuo «non può essere considerato in quanto tale. Egli è parte del tutto e trae il suo significato da esso»¹³.

Il soggetto dell'idealismo traspone in ambito ontologico quel sovrano collocato al centro della teoria di Hobbes. Se l'ordine giuridico moderno non è altro che la proiezione della mera volontà di un legislatore *legibus solutus* – come testimonia la polemica dell'autore del *Leviathan* contro il sistema di *common law*¹⁴ – e se quindi non si dà altro ordine che quello convenzionalmente introdotto dalla decisione di un potente, il rapporto dell'uomo con la realtà muta in modo radicale.

La logica ingegneristica della modernità, quale si esprime in ogni forma di pianificazione¹⁵, irrompe entro una realtà disgregata dallo storicismo e dal relativismo, a suo modo ponendo ordine e intelligibilità dove altrimenti c'erano solo caos e conflitto.

Va sempre ricordato come la filosofia moderna, che ha fornito l'impalcatura concettuale dello Stato e dei suoi svilup-

mer datata Jena, 13 ottobre 1806, in G.W.F. HEGEL, *Epistolario. 1785-1808*, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983, p. 233). Quando più di un secolo dopo lo *Zeitgeist* s'incarna nel capo carismatico del nazionalsocialismo, in quella sua straordinaria poesia che è *Primavera hitleriana* Eugenio Montale svilupperà considerazioni ben più profonde su quanto sia inquietante il potere dell'uomo sull'uomo.

13. E. KEDOURIE, *Nationalism*, cit., p. 30 e p. 31.

14. Sul tema si veda: T. HOBBS, *Dialogo di un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, UTET, Torino 1988.

15. Sulle origini e sul senso profondo del costruttivismo filosofico resta fondamentale il seguente lavoro: F.A. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

pi, si colloca in un orizzonte che in larga misura è post-cristiano. In tal senso, due autori che più di altri hanno compreso come l'avvento del socialismo attesti l'allontanarsi della civiltà europea da Dio sono Fëdor Dostoevskij e Antonio Rosmini¹⁶. In quest'ultimo è particolarmente evidente come il socialismo poggi sulla negazione del cristianesimo, della morale, del diritto naturale e della proprietà: leggendo i teorici della società collettivista si scopre che la strategia individuata per salvare l'umanità

si riduce a costituire un governo ricchissimo, potentissimo, il quale sia incaricato di ordinare e di aggruppare tutti gli uomini nel modo più perfetto, e, come vuole il Fourier e altri, più consentaneo altresì allo sfogo di tutte le loro passioni, il quale governo non venga più impedito in quelle sue disposizioni da quella che al presente si chiama giustizia, o da quelle che al presente si chiamano obbligazioni morali, non dovendo egli riconoscere né la religione, né il rispetto alla proprietà, né i legami di famiglia, né i diritti individuali¹⁷.

Quale pensatore politico, Rosmini fu sempre mosso da preoccupazioni di carattere teologico, correlate alla sua visione dell'uomo e dell'intimo rapporto che lo lega al Creatore. Ma proprio questa prospettiva ne fece un tenace difensore della

16. Questa è in particolare la tesi di Del Noce; cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 305.

17. A. ROSMINI, *Saggio sul comunismo e socialismo*, a cura di Clemente Riva, Edizioni Paoline, Pescara 1964, pp. 61-2. D'altra parte, ne *La questione ebraica* Marx è esplicito quando individua nel diffondersi della religione cristiana l'origine dell'individualismo dell'Occidente: «soltanto sotto la signoria del cristianesimo, che rende *esteriori* all'uomo *tutti* i rapporti nazionali, naturali, etici, teoretici, la società civile poteva separarsi completamente dalla vita dello Stato, lacerare tutti i nostri legami dell'uomo col genere, porre l'egoismo, il bisogno particolaristico, al posto di quei legami col genere, dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri» (K. MARX, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 83-84). Per il giovane Marx è insomma il cristianesimo, anche in virtù della sua matrice ebraica («il cristianesimo è l'idea sublime del giudaismo», *ivi*, p. 84), ad avvelenare il mondo con l'individualismo e a spezzare le comunità politiche originarie.

libertà umana, fino ad affermare che «tutti i beni si riducono alla libertà: private l'uomo della libertà: egli è privo di tutti i beni suoi propri: fate che gli uomini non possano in una data società far più nulla di quello che vogliono, e quella società è una prigione: ella è inutile, dannosa: non è più società; perché ogni società si raccoglie unicamente a fine di accrescere la libertà dei soci, affine che le loro facoltà abbiano un campo maggiore, dove liberamente ed utilmente esercitarsi»¹⁸.

La proprietà incarna la resistenza di una società giuridicamente articolata che non ammette di essere la proiezione della volontà degli uomini di potere. Al contrario, quando il diritto è la semplice parola pronunciata dal legislatore, e quando la legge non è più la «misura» dei rapporti sociali ma diviene lo strumento di un piccolo gruppo determinato a «civilizzare» l'intera vita pubblica, la società si fa materia informe: uno spazio aperto ai progetti e alle ambizioni del ceto politico¹⁹. Nel pensiero di Rousseau e poi, con ancor più evidenza, nella pratica politica di Robespierre la società diventa una cera malleabile, che deve essere plasmata dalla volontà generale e dai suoi interpreti. L'azione spietata della «santa ghigliottina» fa quindi seguito a evoluzioni profonde, che aprono in tal modo la strada ai Nuovi Legislatori dell'universo.

Marx è un interprete rappresentativo di questa modernità²⁰, ma poco si comprenderebbe del primato che nel suo

18. A. ROSMINI, *Saggio sul comunismo e socialismo*, cit., pp. 41-42.

19. Consapevole di tutto ciò fu Frédéric Bastiat, che nelle tesi socialiste contro la proprietà vide proprio l'avvento di un potere tendenzialmente illimitato: «una volta che si pone a principio che la Proprietà dovrebbe la sua esistenza alla Legge, ci sono tanti modi possibili di organizzazione del lavoro quante sono le leggi che possono sorgere nella testa dei sognatori. Una volta che si pone a principio che il legislatore avrebbe il compito di sistemare, combinare e plasmare a proprio piacere le persone e le proprietà, non ci sono limiti ai modi immaginabili seguendo i quali le persone e le proprietà potranno essere sistemate, combinate e plasmate» (F. BASTIAT, *Proprietà e Legge*, in *Ciò che si vede, ciò che non si vede e altri scritti*, Leonardo Facco-Rubbettino, Treviglio-Soveria Mannelli 2005, pp. 62-63).

20. Quando Marx nell'XI delle *Tesi su Feuerbach* afferma che è finito il tempo di interpretare il mondo, perché ormai è urgente impegnarsi a cambiarlo, egli riprende e potenzia questa *hybris* moderna che vede una piccola *élite* intellettuale

pensiero la *prassi* ha sulla *teoria* se non si cogliesse che ai suoi occhi la sostanza del mondo consiste nella pura produzione. Poiché l'economia detta le leggi scientifiche della storia medesima, e poiché la ricchezza altro non è che il «cristallizzarsi» del lavoro umano in manufatti, si può certamente dire che nel marxismo non soltanto è evidente la dipendenza dal pensiero di Ludwig Feuerbach (la fede è il travisamento della divinità del genere umano), ma in esso è anche implicita l'attribuzione alla massa lavoratrice di quella preminenza che la tradizione giudaico-cristiana attribuiva a Dio.

Quando nei primi decenni del Novecento l'ideologia socialista si organizza sempre più grazie a movimenti e partiti, diventa ormai chiaro – come evidenzia Antonio Gramsci – che il socialismo «è precisamente la religione che deve ammazzare il cristianesimo. Religione nel senso che è anch'esso una fede, che ha i suoi mistici e i suoi pratici; religione perché ha sostituito nelle coscienze al Dio trascendentale dei cattolici la fiducia nell'uomo e nelle sue energie migliori come unica realtà spirituale»²¹. Per giunta, all'antica aspirazione verso un Dio che è *Logos* e s'incarna per amore degli uomini, si sostituisce il mito di una rivoluzione in grado di rigenerare ogni cosa attraverso la distruzione.

Proprio riflettendo sulla tradizione hegelo-marxista, Ratzinger rileva come in tale linea di pensiero «l'idea di verità è smascherata come espressione di un interesse di potere; al suo posto appare l'idea di progresso; è vero ciò che è utile al progresso, cioè alla logica della storia»²². La crisi dell'etica s'intreccia dunque con la crisi dell'idea di conoscenza e con l'eclissi della religiosità europea, dato che nella tradizione cristiana l'incontro con la verità ha sempre comportato con-

detestare l'intera società (le manchevolezze, i vizi, le imperfezioni) e si propone di purificarla anche ricorrendo a metodi sbrigativi.

21. A. GRAMSCI, *Cronache torinesi 1913-17*, Einaudi, Torino 1980, p. 329.

22. J. RATZINGER, *Che cosa è oggi costitutivo per la fede cristiana?*, in G. CANOBBIO (a cura di), *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 13.

sequenze morali²³. L'uomo perde i propri contatti con Dio, che ormai è soltanto l'invenzione di un'umanità alienata, la quale da sola genera il proprio mondo e lo deve produrre secondo le logiche di una razionalità astratta che conduce alla pianificazione²⁴. Nei clangori dell'officina l'*homo faber* marxiano s'impone come il nuovo artefice della realtà: fisica e sociale.

È d'altro canto difficile accostare le logiche totalitarie se non si avverte come alla base dei regimi che hanno segnato le maggiori tragedie del Novecento vi fosse una forma di razionalità cieca, che si sottrae al confronto con il mondo. Come sottolinea la Arendt,

il pensiero ideologico diventa indipendente da ogni esperienza, che non può comunicargli nulla di nuovo neppure se si tratta di un fatto appena accaduto. Emancipatosi così dalla realtà percepita coi cinque sensi, esso insiste su una realtà «più vera», che è nascosta dietro le cose percettibili²⁵.

È quindi il venir meno della realtà, accompagnato dal dissolversi della dimensione morale e di quella teoretica, che apre la strada all'apoteosi criminale del potere.

23. Per Ratzinger «non si tratta di ridurre il cristianesimo a una ortoprassi; ma è ancora meno sopportabile pretendere che esso non abbia enunciazioni morali da fare ma le mutui dalle situazioni di volta in volta ricorrenti. La santità del Dio di Israele, del Dio di Gesù Cristo, contiene una morale molto precisa» (*Ivi*, pp. 18-19).

24. Horkheimer sembra avvertire quanto sia stato disastroso l'avvento del socialismo quando sottolinea che la teoria marxiana ha avuto quale proprio bersaglio fondamentale la dimensione libertaria del mercato: «Nel concetto ottocentesco di una futura società razionale, l'accento fu posto sui meccanismi della pianificazione, dell'organizzazione, della centralizzazione, più che sul destino dell'individuo. I partiti parlamentari operai, essi stessi prodotto del liberalismo, denunciarono l'irrazionalità di quest'ultimo e promossero un'economia socialista pianificata in opposizione al *capitalismo anarchico*; promossero l'organizzazione e la centralizzazione della società presentandole come postulati della ragione in un'epoca di irrazionalità» (M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969, pp. 127-128; il corsivo è mio).

25. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 645.

2. IL RITORNO DEL PAGANESIMO E IL TRIONFO DELLO STATO

Esiste allora una connessione essenziale tra la progressiva crisi del rapporto tra l'uomo e la realtà (fisica e morale) e l'inabissarsi dell'etica di tradizione cristiana, per molti secoli alla base della civiltà europea.

Per certi aspetti è Hume a formulare una delle critiche più spietate nei riguardi della fede cristiana²⁶, ma lo scozzese compare sulla scena quando il più è avvenuto, né egli può essere inserito nella schiera dei costruttori della sovranità moderna. È comunque fuor di dubbio che – anche a dispetto delle intenzioni dei protagonisti di tale vicenda – sarà proprio il decadere del cristianesimo ad aprire la strada al trionfo della statualità²⁷.

Ad ogni modo, la secolarizzazione non si affermerà solo come de-sacralizzazione, ma anche quale ri-sacralizzazione ed essa investirà del numinoso la Ragione, la Storia e, senza dubbio, lo Stato²⁸.

26. D. HUME, *Storia naturale della religione*, cit.

27. In questo senso, lo stesso passaggio dalla teologia rivelata alla teologia razionale pone le premesse per un potenziamento del potere, dato che la secolarizzazione del religioso si compie soprattutto grazie a una marginalizzazione del rapporto con Cristo che conduce a identificare fede e ragione. In Humboldt troviamo l'intuizione che «ogni sforzo per purificare la religione positiva [rivelata, N.d.R.], cioè per renderla maggiormente conforme alla filosofia e alla ragione naturale, è dannoso per la libertà di pensiero. [...] Nessun teologo ortodosso rimprovererà Kant di negare alla ragione la capacità di decidere dell'essenza delle cose in sé; in questo modo infatti diventa tanto più necessaria la fede, alla quale riconduce tutto. Ma difficilmente il filosofo deista potrà assolverlo dal sospetto di ateismo»; W. VON HUMBOLDT, *Sulla religione*, in *Scritti filosofici*, UTET, Torino 2004.

28. Si vedano: G. COSÌ, *Il sacro e il giusto. Itinerari di archetipologia giuridica*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 113-144; E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2007. Nel secondo volume si distingue in maniera molto netta tra *religione civile* («categoria concettuale entro la quale collochiamo le forme di sacralizzazione di un sistema politico che garantisce la pluralità delle idee») e *religione politica* («la sacralizzazione di un sistema politico fondato sul monopolio irrevocabile del potere»), ma in verità riesce difficile ammettere la possibilità di un vero pluralismo in società che identificano la politica e lo Stato, attribuendo a quest'ultimo il monopolio legale della violenza.

Perché il potere sopravviva, la dimensione propriamente religiosa deve uscire completamente di scena. In questo senso, la consapevolezza dello stretto rapporto tra potere e fede accomuna pensatori tra loro lontanissimi e si ritrova, per evocare due studiosi assai diversi, tanto in Joseph de Maistre quanto in Mikhail Bakunin. Per Bakunin, «non può esservi Stato senza religione» e in de Maistre è analogamente forte la consapevolezza che l'ordine politico cerca costantemente d'instaurare un proprio rapporto con il sacro²⁹. Sebbene animati da intenzioni e obiettivi contrapposti, questi autori comprendono perfettamente come il potere statale non possa rinunciare a quella capacità di persuadere e ottenere consenso che è assicurata dalla religione: al punto che un dominio che pretendesse di sottrarsi a ogni relazione con la religione rischierebbe costantemente di dissolversi. Ma sia de Maistre sia Bakunin sembrano concepire la sacralità del potere in termini piuttosto tradizionali: quasi non avvertissero la natura inedita di quel *religioso secolarizzato* che è al centro della scena politica statale. Come però è stato sottolineato, «la divinizzazione dello Stato – si potrebbe dire paradossalmente – costituisce il punto finale del processo della sua umanizzazione, del distacco, cioè, della *Civitas hominum* dalla *Civitas Dei* che porta al capovolgimento del rapporto tra l'una e l'altra, alla “politicizzazione” della morale e del diritto»³⁰.

Lungo secoli cruciali per l'elaborazione della civiltà europea moderna, ogni questione ideologica ha celato, in un modo o nell'altro, la maestà di Dio (e soprattutto del Dio cristiano). Solo l'assolutezza di un creatore trascendente, ma anche disposto a incarnarsi ed entrare nella storia, può aiutare a comprendere i caratteri essenziali del potere statale,

29. M. BAKUNIN, *Dio e lo Stato*, a cura di Giuseppe Rose, Edizioni R.L., Pistoia 1970, p. 107. Per Joseph de Maistre, si veda in particolare: *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, Il Falco, Milano 1987.

30. W. CESARINI SFORZA, *L'eterna Ragion di Stato*, in E. CASTELLI (a cura di), *Cristianesimo e Ragion di Stato. L'Umanesimo e il demoniaco nell'arte*, Bocca, Roma-Milano 1953, pp. 5-9.

delineatosi all'interno di quella vicenda che ha conosciuto il proprio culmine nei regimi totalitari del xx secolo³¹.

Quello che vale per il cristianesimo, però, può essere in qualche modo ripetuto (in forma attenuata) anche per le altre radici religiose della civiltà occidentale: greche, romane, germaniche, ebraiche, e così via. Si ha talora l'impressione che una serie di questioni fondamentali, anche se da secoli non più apertamente tematizzate nelle culture di tradizione europea, persistano misteriosamente al fondo di molti dibattiti.

In particolare, è necessario domandarsi se lo stesso pensiero politico occidentale – nella sua lunga evoluzione – non sia comprensibile senza un costante riferimento alla tensione tra un'ispirazione trascendente (ebraica e poi cristiana) e una in senso lato «pagana». E non si tratta soltanto del contrasto tra Gerusalemme e Atene, poiché un'influenza rilevante – soprattutto nel corso dell'età medievale – hanno giocato i popoli di cultura germanica, protagonisti di un'originale sintesi tra la propria cultura e il messaggio evangelico, tra gli istituti emersi dalle loro storie particolari e le esigenze morali della nuova religione che essi hanno abbracciato nel corso dell'Alto Medioevo.

Ha ragione allora Giorgio Ballardore Pallieri quando afferma che «il vecchio dissidio tra paganesimo e cristianesimo è pur sempre alla base dei moderni contrasti intorno allo Stato»³², ma la pretesa del potere di assolutizzarsi si fa ancora più forte nel momento in cui l'universo religioso si allontana dalle proprie radici più arcaiche. L'incontro tra *regnum* e *sacerdotium* si compie essenzialmente entro la logica di una religione che si caratterizza quale fede in un Dio trascendente e che si fa uomo: che crea il mondo, s'incarna, muore e ri-

31. A proposito del ruolo della teologia nella riflessione contemporanea e nel rapporto tra gli uomini e le loro istituzioni civili, Pierre Manent ha giustamente rilevato come la fede cristiana sia ancora oggi una *vis a tergo* che costantemente orienta l'evoluzione delle nostre relazioni sociali, al punto che «essa resta sovrana ancora nella sua estenuazione apparente come se, in tre secoli di storia che si definisce “accelerata”, nulla fosse mutato» (P. MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, cit., p. 250).

32. G. BALLADORE PALLIERI, *Dottrina dello Stato*, CEDAM, Padova 1964, p. 35.

sorge. Quella specifica secolarizzazione di concetti teologici nella quale Schmitt ritrova il più oscuro arcano del potere moderno è dunque impensabile senza la cristianità e senza la sua successiva dissoluzione³³.

Per affermarsi, lo Stato moderno deve rendere immanente il Dio biblico e adottare il Cristo morto e risorto, ma al tempo stesso far rinascere le antiche divinità pagane e farne i propri numi tutelari, chiamandoli Patria, Nazione, Repubblica, Costituzione o Comunità. Il potere conosce quindi una riscrittura *sacrale*, secolare e metafisica al contempo, che annulla ogni distanza tra l'universo di Dio e quello della politica, investendo quest'ultima di compiti inediti e prospettive sovrumane³⁴. L'esplicito paganesimo dei rituali nazisti rappresenta il compiersi di una vicenda che ha radici molto antiche³⁵,

33. «Il diritto internazionale europeo-continentale, lo *jus publicum Europaeum*, fu essenzialmente – dal secolo XVI in poi – un diritto *interstatale* tra sovrani europei e determinò, partendo da questo nucleo europeo, il *nomos* del resto della terra. Quello di “statualità” non è quindi un concetto universale, valido per qualsiasi epoca e qualsiasi popolo, ma un fenomeno storico concreto legato a un'epoca determinata. La particolarità storica, unica e del tutto incomparabile, di quel fenomeno che viene chiamato in senso specifico “Stato” consiste nel fatto che esso è il veicolo della secolarizzazione» (C. SCHMITT, *Il Nomos della terra*, cit., p. 142).

34. Questa tesi è sostanzialmente condivisa da uno dei maggiori esponenti del movimento dei *Critical Legal Studies*, Duncan Kennedy, secondo il quale all'interno della società americana la somiglianza tra ordine politico e religione sarebbe talmente forte «che si attribuisce un enorme potere al diritto, sviluppando una specie di analogia con lo Spirito Santo, un'emanazione della divinità, che vi è un'aura di spiritualità intorno alle discussioni del documento e dei diritti che esso dovrebbe garantire, che i Padri fondatori sono come profeti, e che dal testo costituzionale discende un'esegesi dello stesso spirito che caratterizza l'esegesi biblica» (D. KENNEDY, *American Constitutionalism as Civil Religion: Notes of an Atheist*, in «Nova Law Review», vol. 19, 1995, p. 909).

35. Quando nel 1935 papa Pio XI (Ambrogio Ratti) denuncerà l'ideologia razzista del nazional-socialismo, è soprattutto contro la ricorrente pretesa di sacralizzazione del potere che si schiera: «Dio ha dato i Suoi comandamenti in maniera sovrana: comandamenti indipendenti da tempo e spazio, da regione e razza. Come il sole di Dio splende indistintamente su tutto il genere umano, così la Sua Legge non conosce privilegi né eccezioni. Governanti e governati, coronati e non coronati, grandi e piccoli, ricchi e poveri dipendono ugualmente dalla Sua parola» (Pio XI, Enciclica *Mit brennender Sorge*, II).

ma che ha trovato corrispondenze anche in aree culturali remote³⁶.

In Europa, ad ogni modo, affinché il nuovo dio mortale incarnato dal potere pubblico potesse affermarsi era necessario che declinassero le religioni tradizionali e, in modo particolare, che tramontasse quella visione della società che aveva informato la società cristiana. Bisogna sempre tenere presente che nel corso dell'età medievale il potere civile «era destituito di sovranità; esso era subordinato al diritto, era un semplice mezzo per la realizzazione del diritto»³⁷. Per questo motivo appare contestabile la prospettiva di quanti hanno visto nella statualità solo un processo che ha liberato la società dalle «catene feudali» e dalle «superstizioni clericali»³⁸. La dissoluzione dell'ordine medievale ha preparato un mondo nuovo che, a più riprese, si è manifestato in forme di inaudita violenza e si è infine concretizzato in un dominio spietato dell'uomo sull'uomo, quale mai era stato sperimentato in precedenza.

Il processo che conduce all'imporsi delle istituzioni statali (e al loro compiuto trionfo nel totalitarismo novecentesco)

36. Per avvertire come una parte almeno della simbologia europea volta a sacralizzare il potere abbia saputo agire quale misteriosa ispirazione in contesti lontani da quelli in cui è sorta (innestando elementi che provengono da Napoleone e Hitler su strutture rituali tipicamente africane), è davvero formidabile il film-documentario *Echos aus einem düsteren Reich* realizzato nel 1990 da Werner Herzog su Jean-Bédél Bokassa, un ex ufficiale francese che per anni è stato il sanguinario dittatore della Repubblica Centrafricana, al centro di una messinscena teatrale e una ritualità di massa – con tanto di incoronazione a Imperatore – che furono accompagnate da violenze di ogni tipo (per un'analisi classica sulle religioni civili dei nuovi Stati extra-occidentali si veda: D.E. APTER, *Political Religion in the New Nations*, in C. GEERTZ (ed.), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Free Press, London 1963, pp. 57-104).

37. F. MEINECKE, *L'idea della Ragion di Stato nella storia moderna*, cit., p. 27.

38. Sul tema, Bertrand de Jouvenel ha usato espressioni molto dure: «L'idea secondo cui il Potere proviene da Dio è servita a sostenere, durante "i secoli", una monarchia arbitraria e illimitata: questa rappresentazione grossolanamente errata del Medioevo è solidamente ancorata negli spiriti ignoranti, e serve come comodo *terminus a quo* per potere poi raccontare la storia di una evoluzione politica che si dirige verso il *terminus ad quem* della libertà» (B. DE JOUVENEL, *Del Potere. Storia naturale della sua crescita*, Sugarco, Milano 1991, p. 40).

appare però tutt'altro che lineare. Nella sua esigenza di sottrarsi ai limiti impostigli dall'universo culturale della cristianità (autorità religiosa, morale tradizionale, diritto naturale), il potere ha dovuto così avviare una *doppia strategia*, che ha alternato spinte all'assorbimento del religioso nel politico e tendenze volte invece a isolare il secondo in uno spazio interamente autonomo.

Al di là delle apparenze bisogna allora imparare a intendere il nesso che collega quei sovrani post-medievali, che si rappresentavano come «re cristiani» (figure in qualche modo sacerdotali) al fine di rafforzare la loro presa sulla società, e l'avvento di poteri laici, sempre più autonomi rispetto a ogni forma religiosa in senso proprio e per questo determinati a darsi riti e dogmi alternativi³⁹.

Il rapporto tra fede religiosa e potere secolare è insomma ricco di ambiguità, ma nella storia europea post-medievale è comunque riconoscibile un processo a suo modo coerente, che vede lo Stato in vario modo utilizzare la religione cristiana (facendosi – se necessario – *defensor fidei*) o anche opporvisi frontalmente. In fondo, l'arcano è svelato già in Machiavelli, quando questi consiglia al Principe di servire la morale e la religione *se è utile e necessario*, opponendosi ad esse se invece rischiano di indebolire il controllo sulla società⁴⁰.

Ma proprio per questa ragione l'assorbimento del religioso tradizionale può essere solo un fatto temporaneo: poiché ciò che sopravvive della cristianità rappresenta sempre una

39. Va anche aggiunto come, nella statualità contemporanea, il comunitarismo della religione civile di Rousseau a più riprese s'intrecci ambigualmente con quell'ossessione per la neutralità tecnologica e con quell'esaltazione del potere burocratico che hanno trovato formulazione, ad esempio, in un autore come Max Weber.

40. Per Machiavelli, «uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che egli abbi uno animo disposto a volgersi secondo ch'è venti e le variazioni delle cose li comandano e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato» (N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, XVIII).

potenziale minaccia per il potere. Il Principe sarà indotto a difendere la religione solo quando non potrà fare diversamente, ma cercherà di sfruttare ogni occasione per «liberare» i propri sudditi da ogni residua dipendenza. Non deve sorprendere che lo Stato, in una determinata fase della sua storia, sia quasi costretto a farsi laico e a sfruttare tale trasformazione quale premessa per una sua accresciuta capacità di controllo della società (grazie all'edificazione di un sistema educativo pubblico, in particolare).

Su tali temi restano fondamentali le analisi di Schmitt. Per il giurista tedesco,

la particolarità storica, unica e del tutto incomparabile, di quel fenomeno che viene chiamato in senso specifico “Stato” consiste nel fatto che esso è il veicolo della secolarizzazione. L'elaborazione concettuale del diritto internazionale di quest'epoca conosce dunque un unico asse: quello rappresentato dallo Stato territoriale sovrano. La nuova entità “Stato” elimina l'impero sacrale del Medioevo ed elimina inoltre la *potestas spiritualis* di diritto internazionale del pontefice, cercando di fare della Chiesa cristiana uno strumento per la propria politica e polizia statale. La stessa Chiesa romana si riduce a mera *potestas indirecta* e non parla più, per quanto mi è dato osservare, di *auctoritas directa*. Anche altre determinazioni storiche territoriali della *respublica christiana* medioevale, istituzioni con un proprio senso come le “corone”, perdono il loro carattere tipico e si avviano a essere utilizzate per lo sviluppo che porta allo Stato. Il monarca si trasforma da portatore sacrale di una corona in capo di Stato sovrano⁴¹.

Il compiuto trionfo di tale metafisica dell'immanenza si avrà nel momento in cui lo Stato abbraccerà le masse. Come ha rilevato uno dei più acuti studiosi del rapporto tra diritto e religione, Harold J. Berman, «la democrazia liberale fu *la prima grande religione della storia occidentale*, la prima ideologia che divorziò dal cristianesimo tradizionale e, allo stesso tempo,

41. C. SCHMITT, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”*, cit., pp. 142-143.

trasse da quest'ultimo sia il suo significato che alcuni dei suoi valori principali»⁴². Quello della cittadinanza di Stato, allora, pare presentarsi come l'ultimo articolo di fede di un Occidente per altri versi sempre più refrattario ad accettare credenze e assoluti.

Per tale motivo è importante avvertire come il mito della *laïcité* repubblicana rinvii a una falsa equidistanza del potere da ogni religione e/o metafisica. Esso è una cosa sola con quello che, in precedenza, ho definito il *deficit libertario* della statualità laica. Lo Stato mette sullo stesso piano tutte le opinioni, ma non accetta di porsi al loro livello, poiché si considera sovrano (*superanus*). Non vi è insomma nulla di innocente e neutrale nel relativismo radicale posto a tutela dell'ordine costituito.

L'imporsi di una concezione «laica» della società implica che le chiese siano libere di curare solo le anime, anche in ragione del fatto che educazione, assistenza e sanità sono ambiti sempre più posti sotto il controllo e spesso perfino la gestione diretta degli apparati del *welfare*. In tal modo si smarrisce, però, uno dei tratti più caratteristici dell'antropologia biblica: quella forte consapevolezza dell'esistenza di un forte nesso che unisce forma e materia, idea e sostanza, *soma* e *psyche*. Entro questo quadro generale, in cui lo stesso imporsi del dualismo antropologico cartesiano corrisponde a esigenze profonde, la prospettiva della modernità laica impone fedi di orientamento «spiritualista» e destinate a entrare in rotta di collisione con ogni esperienza religiosa che sappia investire il mondo.

In particolare, le istituzioni secolari della modernità sono entità essenzialmente post-cristiane proprio nel loro rigettare il cuore dell'esperienza evangelica: l'annuncio concreto, nelle più diverse azioni di testimonianza, di un Dio che si è incarnato. Nella sua lunga storia, il Cristianesimo è vissuto soprattutto grazie a individui e comunità che hanno rico-

42. H.J. BERMAN, *Dritto e rivoluzione*, cit., p. 61; il corsivo è mio.

nosciuto autorità non meramente «secolari», ma al tempo stesso compiutamente umane (e quindi materiali e spirituali al tempo stesso).

Se le cose stanno in questi termini, il destino della libertà degli uomini e la possibilità di vivere entro ordinamenti non coercitivi non è tanto legato all'esigenza di evitare l'incontro tra il secolare e il religioso, ma piuttosto a un certo particolare tipo di incontro. Nel momento in cui il religioso si fa comunità e anche diritto, si apre un'opportunità al fondamentalismo: a ordinamenti oppressivi e violenti. Ma al tempo stesso è possibile – secondo la lezione di Locke – che la fedeltà al messaggio evangelico imponga di non ricorrere alla violenza, di rispettare i diritti e le proprietà altrui, di essere (in senso forte) davvero tolleranti⁴³.

Il quadro può essere però del tutto differente nel momento in cui il cammino è inverso: quando il potere si fa, oltre che diritto, anche religione e – ancor più – quando esso pretende di definire gli spazi, gli ambiti e le possibili forme di esistenza delle stesse esperienze di fede.

Molti avversano la religione perché avvertono come essa possa essere premessa all'avvento di ordinamenti illiberali: ed è vero che in numerosi casi il religioso si fa pura immanenza.

43. In questo senso è interessante la prospettiva di John Locke: «nella tolleranza io vedo il più importante distintivo della vera chiesa» (J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 3). Per il filosofo inglese il messaggio di Cristo è un messaggio di carità e verità, che come tale possiede un'intima capacità di convincimento la quale rende inaccettabile ogni ricorso all'imperio della legge e ai rigori della censura. Per Locke «la forza e l'efficacia di una vera religione di salvezza consistono tutte nella persuasione dell'animo», e non certo nel ricorso a minacce o violenze (*ivi*, p.10). Tale concetto, quasi con le stesse parole, viene espresso in un altro passo del testo: «una vera religione di salvezza sta nell'intima persuasione dell'animo, senza la quale nulla a Dio può essere accetto» (*ivi*, p. 11). Sul tema mi permetto di rinviare a: C. LOTTIERI, *Diritti naturali, rule of law e 'poteri neutri'*. Per una critica lockiana della filosofia liberale contemporanea, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», v serie, LXXVII, fasc.1, 2000, pp. 30-58. Di recente un'interessante riflessione sulla diversa concezione della tolleranza che rinveniamo in Montaigne, Bayle, Locke e John Stuart Mill è stata sviluppata nel seguente volume: B. SAHIN, *Toleration: The Liberal Virtue*, Lexington Books, Lanham 2010.

Ma quando non si snatura, l'incontro tra la fede e il mondo può essere la premessa a un processo di resistenza di fronte alla legalità imposta. L'opporci di Antigone a Creonte esprime la reazione della tradizione di fronte a un potere che la vuole sovvertire e di un diritto che si pensa come naturale contro una sua compiuta positivizzazione; ma quell'azione coraggiosa attesta anche il permanere di una dimensione religiosa entro un contesto che intende sbarazzarsi di tutto ciò⁴⁴.

In questo senso, non si possono trascurare quelle esperienze della storia occidentale in cui la prima dissidenza nei riguardi della sovranità è venuta proprio da individui motivati da una fede intimamente vissuta. Dalla tardo-scolastica del diritto di resistenza fino alle più recenti battaglie per l'obiezione di coscienza, dalle dissidenze inglesi secentesche fino alle «chiese del silenzio» in lotta con i regimi totalitari del Novecento, spesso sono state proprio le comunità religiose a essere le realtà meno normalizzabili, i mondi vitali più determinati a tutelare la loro indipendenza di fronte al potere e ai suoi piani⁴⁵.

Se il processo al cuore della modernità ha progressivamente secolarizzato la società e sacralizzato il potere, quanti si oppongono a tale evoluzione sono allora chiamati a riconoscere la dimensione metafisica dell'Altro e, al tempo stesso, a operare una de-mitizzazione dell'ordine legale⁴⁶.

44. È significativo come, nella sua lettura della tragedia sofoclea, Gustavo Zagrebelsky riconosca – accanto agli argomenti di Antigone – anche le «buone ragioni» di Creonte, la necessità del potere, le pretese dell'apparato legale che dispone del monopolio della forza (G. ZAGREBELSKY, *Il diritto di Antigone e la legge di Creonte*, in I. DIONIGI (a cura di), *La legge sovrana*, RCS, Milano 2006, pp. 19-51).

45. A questo proposito è di grande interesse la seguente tesi di dottorato, scritta sotto la guida di Friedrich von Hayek: R. RAICO, *The Place of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville, and Lord Acton*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn 2010.

46. Per certi aspetti si tratta di tornare a un autore come Thomas Jefferson, per il quale i diritti degli uomini sono sacri e inviolabili, mentre le istituzioni appaiono sempre provvisorie ed esposte alla critica razionale: «Vi sono alcuni che guardano alle Costituzioni con religiosa riverenza e le considerano alla stregua dell'arca dell'Alleanza, troppo sacre per essere toccate». Al contrario, «leggi e Costitu-

3. PERCHÉ WIKILEAKS INQUIETA I GOVERNANTI (IN FORMA DI EPILOGO)

Un'ultima recentissima tappa di tale vicenda – una storia che incrocia potere, idealità e interessi – ha visto tornare alla luce la questione della segretezza. A partire da novembre 2010, in effetti, al pari di altri Paesi il governo degli Stati Uniti ha dovuto fronteggiare la divulgazione di messaggi e note informative riguardanti la propria politica estera: documenti riservati che qualche talpa interna alla diplomazia americana ha consegnato all'associazione WikiLeaks e che quest'ultima ha reso pubblici⁴⁷.

Subito si è avuta una decisa reazione di Washington, al punto che il segretario di Stato dell'amministrazione Obama, Hillary Clinton, ha sostenuto che «quell'azione è stata quanto mai irresponsabile e sconsiderata, dato che mette a rischio le vite di persone innocenti in ogni parte del mondo, senza il minimo riguardo per quelli che sono più vulnerabili e tra loro i giornalisti». Per la Clinton «questa divulgazione non è solo un attacco agli interessi di politica estera dell'America. È un attacco alla comunità internazionale: le alleanze e le collaborazioni, le conversazioni e i negoziati che salvaguardano la sicurezza globale e fanno progredire la prosperità economica»⁴⁸.

zioni devono andare di pari passo con il progresso dello spirito umano. Mano a mano che questo si sviluppa, acquista nuovi lumi, a misura che si fanno nuove scoperte, che nuove verità si schiudono e che i costumi e le opinioni cambiano con il mutare delle circostanze, anche le istituzioni devono trasformarsi e tenere il passo con i tempi» (T. JEFFERSON, *Lettera a Samuel Kercheval del 12 luglio 1816*, in *élites*, supplemento al n. 4 di «FL», febbraio 2001, p. 60). Il passo evidenzia come Jefferson non soltanto rigettasse la mitologia pubblica, ma fosse in definitiva assai scettico nei riguardi del costituzionalismo.

47. Nella gran massa di informazioni rese note vi erano anche documenti che riguardavano molti altri Stati, ma per comprensibili ragioni l'attenzione si è concentrata sugli Stati Uniti.

48. *In Kazakhstan, Clinton Defends Openness, but Condemns Diplomatic Cable Leaks*, in «The New York Times», 3 dicembre 2010; *Clinton calls WikiLeaks docu-*

Ha così avuto inizio il tentativo di bloccare WikiLeaks e neutralizzarne il fondatore, Julian Assange, che in Svezia già era stato inquisito con l'accusa di reati a carattere sessuale⁴⁹. Per giunta, organizzazioni finanziarie come Visa, Mastercard e PayPal hanno impedito ogni versamento a favore di WikiLeaks: una decisione che ha suscitato un attacco informatico nei loro riguardi da parte degli hacker di mezzo mondo.

Una cosa è chiara: ben al di là dei documenti resi noti – non tutti di primario interesse – è lo svelamento stesso delle relazioni diplomatiche che ha scatenato reazioni durissime. Più che il contenuto dei testi pubblicati, a essere importante è il fatto in sé: la diffusione di materiali ritenuti *top secret* dai governi. Dato che gli ordinamenti statuali e post-statali contemporanei si legittimano sulla base della trasparenza e della rappresentanza, ma poi difendono gelosamente ogni riservatezza e il carattere del tutto elitario e «riservato» del loro agire ordinario, un'azione come quella di WikiLeaks doveva fatalmente causare tensioni.

La vicenda presenta di sicuro talune peculiarità, a partire dal ruolo delle nuove tecnologie, con la loro capacità di moltiplicare e diffondere documenti di ogni genere. Egualmente caratteristica dei nostri tempi è la struttura reticolare dell'organizzazione, che vive grazie al network telematico e in qualche caso trova sostegni del tutto esterni e anonimi: come nel caso degli attacchi informatici a istituzioni di vario tipo, al fine di sostenere le ragioni di Assange, condotti da individui e gruppi che hanno scelto di firmarsi Anonymous. In larga misura, l'attività di WikiLeaks è insomma alimentata da iniziative indipendenti, sganciate dal controllo di una qualsivoglia dirigenza⁵⁰.

ments 'an attack of the international community', in «New York Post», 1 dicembre 2010.

49. L'accusa è che Assange, dopo aver avuto relazioni sessuali con due donne consenzienti, si sarebbe rifiutato di sottoporsi a test riguardanti l'HIV (un comportamento che, in Svezia, configura un reato).

50. In un mondo in cui telematica e informatica svolgono un ruolo sempre più rilevante, sarebbe difficile sopravvalutare una realtà del tutto informale come

È però da sottolineare come la storia novecentesca avesse già offerto episodi simili, caratterizzati da una forte tensione tra potere e informazione.

In particolare, nel 1971 Daniel Ellsberg pubblicò sul «New York Times» molti documenti dell'amministrazione americana coperti da segreto e riguardanti l'impegno statunitense nel Sud-Est asiatico. La vicenda di quei ventiquattro volumi (i *Pentagon Papers*, come verranno chiamati) ebbe significative conseguenze sul prosieguo della presenza militare americana in Vietnam e attrasse anche l'attenzione di un osservatore d'eccezione quale Hannah Arendt.

I *Pentagon Papers* rivelarono al mondo che la politica estera degli Stati Uniti si basava su una metodica manipolazione della realtà, finalizzata a giustificare iniziative militari che altrimenti sarebbero parse irragionevoli. Soprattutto non era vero che gli insorti Vietcong fossero sostenuti dall'esterno, che la presenza dell'esercito americano servisse a contenere l'espansionismo cinese, che ci fosse il rischio di un «effetto-domino» in tutta l'area. Ma per quale motivo il Pentagono e i suoi esperti costruirono una rappresentazione del tutto falsa della situazione? Perché vollero giustificare l'intervento militare?

A giudizio della Arendt, fu decisiva la necessità di salvaguardare l'immagine degli Stati Uniti, il cui potere si alimentava grazie al mito dell'invincibilità. Nella sua storia, l'America non era mai stata sconfitta e la rappresentazione di sé dipendeva molto da ciò. Al fine di tutelare una narrazione in larga misura leggendaria, era necessario che i fatti lasciassero il posto alla propaganda. Solo in tal modo era possibile salvare la sacralità di un potere capace di atterrire e affascinare.

Anonymous, che agisce apertamente – e talora con notevole efficacia – contro le regole imposte all'universo di internet. Si tratta, per giunta, della punta di un iceberg enorme, dal momento che l'universo degli hacker è assai vasto e, cosa non secondaria, al di là dei suoi stessi confini esiste un'ampia maggioranza di cibernetici che scaricano file in maniera illegale o seguono in streaming quei programmi criptati (sport e non solo) diffusi da siti che ignorano ogni legge e proibizione.

La tesi della Arendt è che nel mondo contemporaneo la vecchia ragion di Stato si reinventa dunque grazie alle logiche della *réclame*. In questo senso, «lo scopo ultimo non era né il potere né tanto meno il profitto. [...] L'obiettivo era diventato l'immagine stessa»⁵¹. Ma a ben guardare oggi l'immagine è solo la via più breve per giungere al cuore delle persone o per restarvi. In questo senso forse si potrebbe meglio dire che, ora come nel passato, lo Stato esige che il pensiero stesso sia *embedded*: ed è per tale motivo che le tecniche elaborate per la vendita dei beni di consumo sono state usate pure dal governo per proteggere se stesso⁵².

È poi cruciale riconoscere il nuovo ruolo giocato dagli esperti, ormai veri artefici della politica estera e militare. Soprattutto bisogna comprendere come nell'America degli anni Sessanta essi fossero prigionieri di schemi semplificatori: «non avevano bisogno dei fatti né di alcuna informazione; avevano una “teoria” e tutti i dati che non vi si adattavano venivano ignorati o negati». Utilizzando la distinzione leibniziana tra verità di fatto e verità di ragione, la Arendt afferma che gli ispiratori della politica americana negano la *realtà* in nome della *verità*: in altre parole, in nome di quelle tesi che per loro sono la verità stessa⁵³. Nella loro azione c'è «il deliberato disprezzo per tutti i fatti» e perfino «il tentativo di liberarsi dei fatti»⁵⁴.

51. H. ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"*, Marietti 1820, Genova-Milano 2006, p. 33.

52. In fondo in tutto questo c'è ben poco di nuovo, se si considera che da Botero a Rousseau – per limitarsi a fare due nomi – la storia della statualità è stata segnata dalla convinzione di piegare il teatro a *instrumentum regni* e meccanismo di socializzazione.

53. Sul punto la filosofa tedesca ricorda Hegel, sottolineando come lo sforzo di larga parte del pensiero moderno sia stato proprio quello di affrancarsi dal contingente: *l'abolizione di ciò che è accidentale* (H. ARENDT, *La menzogna in politica*, cit., p. 23).

54. *Ivi*, p. 73, p. 59 e p. 25. Sotto questo profilo, seguendo la linea della riflessione della Arendt si può sostenere che larga parte della filosofia degli ultimi due secoli – da Nietzsche a Heidegger, ai postmoderni – nega i fatti in nome delle

Negli anni di George W. Bush e Obama come in quelli di Johnson e Nixon, le teorie strategiche e militari in questione sono però essenzialmente *ideologie* in senso marxiano: costruzioni poste a protezione del potere, al fine di rafforzarlo e proteggerlo. Quanti contestano la circolazione delle informazioni sostengono che tali fughe di notizie metterebbero a rischio la pace e le relazioni internazionali, mentre chi si schiera con la più ampia trasparenza delle istituzioni pensa non soltanto che la libertà d'espressione vada difesa, ma pure che la democrazia può essere solo rafforzata dalla diffusione di ogni notizia⁵⁵.

In realtà, sarebbe importante muovere dall'evidenza che il comportamento di chi ha rubato informazioni o divulgato documenti riservati è illegittimo. E bisognerebbe aggiungere che, in certe situazioni, chi diffonde conoscenze sottratte in maniera criminale può essere complice di tutto ciò. In linea di massima non esistono ragioni di opportunità che giustifichino l'azione di dipendenti infedeli e di hacker che calpestano i diritti altrui. Senza dimenticare che non si può escludere che tra le informazioni rese disponibili da WikiLeaks ci siano anche dati che, una volta noti, hanno messo a rischio la vita di molte persone⁵⁶.

Queste considerazioni, però, può farle chiunque e in particolare chi vedesse resi noti i propri conti bancari (come nel «caso Elmer»)⁵⁷, ma non certo un uomo di Stato. A puntare

interpretazioni e in tal modo rappresenta la versione «alta» di questa ben precisa pretesa di liberarsi dalla realtà.

55. Per Daniel Ellsberg sono i silenzi e le bugie che mettono a rischio la vita delle persone, assai più che WikiLeaks (si veda in merito l'intervista rilasciata a BBC News, il primo dicembre 2010).

56. A tale riguardo basti dire che già a fine luglio 2010 uno tra i capi dei gruppi talebani attivi in Afghanistan, Zabihullah Mujahid, aveva comunicato a Channel 4 News – come segnalava Jonathan Miller sul sito dell'emittente – di essere impegnato a studiare le informazioni rese note da WikiLeaks: tutto questo con l'obiettivo di individuare gli infiltrati così da procedere al loro processo e, di seguito, alla loro esecuzione.

57. A gennaio 2011 Rudolf Elmer, già direttore della filiale alle Cayman della banca Julius Baer, ha consegnato a Julian Assange i dati di duemila persone e

il dito non possono essere Barack Obama o Hillary Clinton, e questo perché gli Stati sono *invasori istituzionali*: essi violano di continuo quelle stesse regole che ora vorrebbero vedere rispettate da WikiLeaks. Poiché fanno ricorso sistematicamente a quei *coups d'État* di cui già parlava Naudé, non possono appellarsi ad alcuna forma di garantismo, né alle solide ragioni di quel diritto privato che loro stessi quotidianamente ignorano.

In questo senso anche chi crede che la diffusione di atti riservati rafforzi la democrazia⁵⁸, favorendo una maggiore integrazione tra potere e società, non coglie il cuore del problema. Con WikiLeaks sono infatti tornate alla luce alcune tensioni caratteristiche dei moderni regimi politici e però solitamente negate: quella tra la trasparenza democratica e l'azione misteriosa degli apparati segreti, tra la libertà e la sicurezza, tra la pubblicità della rappresentanza e la riservatezza diplomatica. Il suo agire ha svelato il prevalere di una logica politica che concede ben poco alle ragioni della società civile.

Se WikiLeaks inquieta i governi non è tanto per il contenuto specifico delle informazioni pubblicate e neppure perché il suo comportamento irresponsabile può portare alla morte di questo o quell'agente, ma piuttosto perché la sua esistenza mette in discussione la rete di occultamenti, segreti, illegalità e falsificazioni su cui si regge ogni istituzione statale. Sebbene le democrazie contemporanee si alimentino del mito della trasparenza (l'einaudiano «conoscere per deliberare»), il gio-

organizzazioni accusate di utilizzare quell'istituto di credito per non pagare le imposte. Elmer ha fornito tali informazioni a WikiLeaks in modo che questa organizzazione - compiute le necessarie verifiche - le renda pubbliche.

58. È questa ad esempio la tesi di Evan Hughes, *editor-in-chief* di wired.com, secondo il quale «WikiLeaks lavora per rafforzare la nostra democrazia, e non per indebolirla. La maggiore minaccia che oggi ci proviene da WikiLeaks non sono le informazioni che ha messo in circolazione e che potrà diffondere in futuro, ma la risposta reazionaria a tutto questo che si sta predisponendo negli Stati Uniti: una risposta che, se non sarà controbilanciata, promette di ripudiare la *rule of law* e la nostra tradizionale libertà di espressione» (E. Hughes, *Why WikiLeaks Is Good for America*, in «wired.com», 6 dicembre 2010).

co rappresentativo ruota attorno a un'impossibilità, dato che gli elettori sono chiamati a esprimersi su comportamenti che sono ignoti e che per le classi politiche devono restare tali.

I richiami alla legittimazione popolare faticano insomma a integrarsi con le esigenze di sicurezza già affermate da Hobbes e dopo di lui variamente riproposte. Ma va pure riconosciuto che nella formula dello *Stato democratico* il sostantivo conta assai più dell'aggettivo e questo aiuta a capire perché le logiche del potere prevalgono su quella della trasparenza⁵⁹. Democratico oppure no, lo Stato esige un costante sforzo di occultamento di sé e, al tempo stesso, necessita che i cittadini vengano privati di ogni meccanismo protettivo, difensivo, dissimulatore⁶⁰.

Quelle di WikiLeaks sono in larga misura azioni di una moderna pirateria che ha come bersaglio i liberi commerci privati esattamente come la coazione pubblica⁶¹. Al riguardo vale allora la pena di ricordare l'episodio leggendario ricordato nel *De Civitate Dei*, dove è definita «vera e opportuna» la risposta che un pirata diede ad Alessandro Magno quando gli chiese perché mai infestasse i mari: «dato che io lo faccio con una barca insignificante, mi chiamano malfattore, e poiché tu lo fai con una flotta eccezionale, ti chiamano imperatore»⁶².

WikiLeaks riattualizza simile realismo, aiutando a rendere evidente come lo Stato moderno sia antiggiuridico nella sua essenza, anche perché pretende trasparenza ma vive di

59. Quando la Arendt si chiede come mai in tali circostanze l'America democratica mostri qui tante assonanze con i regimi totalitari, non è in grado di dare una risposta. Dovrebbe però essere chiaro che la radice di tutto questo risiede nella statualità stessa e nella sua intima vocazione al dominio.

60. È interessante che l'argomento più utilizzato per proibire alle donne di utilizzare il velo islamico è che il loro volto non sarebbe visibile e che questo creerebbe problemi di sicurezza. L'argomento è del tutto strumentale e infatti ai motociclisti viene permesso (anzi: è assolutamente imposto) l'utilizzo del casco. Quel che è più grave è come, in molti casi, nella cultura contemporanea prevalga l'idea di una presunzione di colpevolezza.

61. In questo senso non è causale che normalmente si parli degli hacker come di pirati informatici.

62. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, IV, 4.

nascondimenti. Non rispetta i criteri basilari della legalità e in particolare il principio fondamentale secondo cui chi impone le regole del vivere civile è tenuto in prima persona a rispettarle.

Per giunta, la sovversione globale promossa da WikiLeaks è sotto vari aspetti della stessa natura del potere a cui si oppone. La «rivoluzione» condotta dagli hacker di cui Assange è divenuto il portabandiera (un simbolo, va detto, non privo di tratti inquietanti⁶³) si esprime in un ribellismo cieco e multidirezionale: anche perché il potere stesso ha assunto la medesima ubiquità.

Foucault ha torto quando, da filosofo politico, confonde la coercizione con il confronto delle idee, il ricorso alla forza con l'intreccio delle relazioni sociali⁶⁴. Egli ci conduce in un universo in cui non soltanto tutto è potere e nulla lo è più, ma quel che è peggio diventa impossibile quella valorizzazione della dimensione interpersonale che aveva invece portato Lévinas ad affermare: «la “resistenza” dell'Altro non

63. Un deciso attacco ad Assange si trova in un testo – poi pure ampliato in e-book (*Open Secrets: WikiLeaks, War and American Diplomacy*) – del direttore del «The New York Times»: B. Keller, *Dealing with Assange and the WikiLeaks Secrets*, in «The New York Times», 26 gennaio 2010.

Un breve scritto del fondatore di WikiLeaks, risalente al 1997, è contenuto in: S. DREYFUS, *Underground: Tales of Hacking, Madness and Obsession on the Electronic Frontier*, disponibile al sito: www.underground-book.net/download.php3.

64. La sua tesi è che «lo Stato, anche colla sua onnipotenza, anche coi suoi apparati, è ben lungi dal ricoprire tutto il campo reale dei rapporti di potere» e questo perché «lo Stato non può funzionare che sulla base di relazioni di potere preesistenti». Da cui la conclusione: «lo Stato è sovrastrutturale in rapporto a tutt'una serie di reti di poteri che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche, ecc., e questi rapporti sono in una relazione di condizionante-condizionato nei confronti di una specie di metapotere che è strutturato per l'essenziale intorno ad un certo numero di grandi funzioni d'interdizione; ma questo metapotere con funzioni d'interdizione non può realmente aver presa e non può reggersi che nella misura in cui si radica in tutta una serie di rapporti di potere che sono molteplici, indefiniti, e che sono la base necessaria di queste grandi forme di potere negativo» (M. FOUCAULT, *Intervista a Michel Foucault*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 16).

mi fa violenza, non agisce negativamente; ha una struttura positiva: etica»⁶⁵.

Nel riflettere sul disastro della rivoluzione sovietica Foucault non punta il dito contro la statolatria, ma invece sul fatto che all'indomani della conquista del Palazzo d'Inverno i rivoluzionari appaiono persuasi che «per far funzionare quegli apparati statali che saranno occupati ma non distrutti, conviene far appello ai tecnici ed agli specialisti. E per far ciò si utilizza la vecchia classe familiarizzata con quest'apparato, cioè la borghesia»⁶⁶. Nonostante ciò e al netto dei troppi cascami tardo-marxisti e delle numerose ambiguità postmoderne⁶⁷, l'analisi foucaultiana non è priva di utili insegnamenti sul piano descrittivo.

65. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 202. Anche per questo motivo appare assai più persuasiva la dicotomia weberiana tra *potere* politico e *potenza* genericamente sociale, tra *Herrschaft* e *Macht*, dove il primo viene definito quale «possibilità di trovare obbedienza, presso certe persone, a un comando che abbia un determinato contenuto», mentre la seconda quale ben più generica «possibilità di far valere la propria volontà in una data situazione». Nella riflessione di Weber, dunque, solo il potere (statale, legale) appartiene a pieno titolo al campo della sociologia politica, dato che «il concetto di "potenza" è sociologicamente amorfo» in ragione del fatto che «tutte le possibili qualità di un uomo e tutte le possibili costellazioni possono metterlo in condizione di far valere la propria volontà in una data situazione» (M. WEBER, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961, pp. 51-52). Ralph Dahrendorf commenta in questo modo la tesi weberiana: «solo i rapporti di potere fanno parte della struttura sociale» e specifica che mentre «la potenza è legata alla personalità degli individui, il potere è sempre implicato nelle posizioni sociali o ruolo» (R. DAHRENDORF, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari 1963, p. 294).

66. M. FOUCAULT, *Potere e corpo*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 142.

67. Una riproposizione di questa prospettiva si trova negli scritti dell'antropologo e scienziato politico James C. Scott, che quando attacca la pianificazione egualmente si dice persuaso che «i fallimenti dei progetti moderni di ingegneria sociale sono applicabili alla standardizzazione guidata dal mercato così come all'omogeneità burocratica» (J.C. SCOTT, *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven 1998, p. 8). È però egualmente vero che altrove lo stesso Scott sembra rovesciare tutto ciò, riconoscendo la centralità della dimensione politica e affermando che per secoli le aspirazioni utopistiche dei pianificatori non poterono dispiegarsi perché «per dare piena soddisfazione ai loro disegni avevano bisogno di una *hybris* molto maggiore, di una macchina statale che fosse pari all'obiettivo e di una società che potessero

Grazie all'interventismo economico e alla programmazione sociale, oggi il dominio propriamente inteso ha invaso gli ambiti – di per sé pacifici – della vita produttiva e di quella intellettuale. Il risultato è che siamo di fronte a un potere che nei fatti è divenuto davvero *governamentalità* (in senso foucaultiano) dato che la tensione tra Stato e società è progressivamente venuta meno con l'invasione della seconda da parte del primo. Quando la politica penetra negli affari e nelle università, nelle banche e nelle redazioni dei giornali, negli ospedali e nei tribunali, la ribellione che genera finisce per essere analogamente disordinata. Con il risultato che si va all'assalto dei santuari pubblici come degli spazi privati, poiché la distinzione tra i due ambiti non è più chiara e riconoscibile.

A conti fatti il risultato è disastroso, poiché non solo l'imperatore perde i propri vestiti, ma in linea tendenziale sembra dissolversi la stessa *privacy* individuale. Nelle sue azioni di pirateria, la rete degli hacker ha svelato segreti di Stato e relazioni diplomatiche, ma ha pure reso pubblici molti dati riservati di soggetti accusati di evasione fiscale.

La questione non è di secondaria importanza, perché proprio il segreto bancario e la caccia ai contribuenti sono stati al centro di recenti e clamorose iniziative. Due episodi come la sottrazione di informazioni detenute da alcune banche del Liechtenstein a opera di agenti del governo tedesco e la scoperta della cosiddetta «lista Falcioni» (un elenco di titolari di conti presso l'agenzia ginevrina della banca Hsbc che fu ricettato dalla Francia, la quale corrompe un funzionario dell'istituto stesso) attestano come le classi politiche abbiano adottato un nuovo codice morale, che in qualche modo riattualizza temi classici⁶⁸.

padroneggiare. A metà Ottocento nel mondo occidentale e all'inizio del Novecento ovunque, queste condizioni si sono realizzate» (*ivi*, p. 88).

68. D'altra parte, come è possibile distinguere la pirateria del governo francese o tedesco (ai danni degli istituti di credito Lgt o Hsbc) e quella di WikiLeaks (che ha messo sotto tiro la banca Baer)? La sola rilevante differenza può trovarsi nel fatto

In questa fase di sviluppo delle istituzioni pubbliche, d'altra parte, pare non vi siano ostacoli di fronte alle pretese delle amministrazioni tributarie. La conseguenza è che rischiamo di trovarci presto dinanzi un'Inquisizione su scala globale, la quale muove dal fisco per proiettarsi in ogni ambito e si legittima a partire da tre tesi principali:

- l'idea che lo Stato e le sue estensioni sovranazionali siano i legittimi proprietari dei beni detenuti da questo o quel soggetto, così che è criminale chi cerca di mantenere il controllo sulla propria ricchezza e non già il sistema politico che intende appropriarsene;
- la convinzione che l'azione di sottrazione di tali risorse sia non soltanto vitale per gli apparati pubblici, ma sia a tal punto nobile da giustificare ogni intrusione nella *privacy*, anche in assenza di prove effettive a carico del singolo;
- l'implicita accettazione di una *Realpolitik* tributaria che autorizza ad adottare condotte oggettivamente banditesche – frodi, ricatti, spionaggi, ecc. – al fine di piegare la resistenza dei proprietari⁶⁹.

Su tali questioni, l'ambiguità dell'azione di WikiLeaks è evidente e la sua scelta di svelare al mondo, al tempo stesso, i segreti diplomatici dei governi e i conti bancari dei privati è un fatto che la dice lunga sulla situazione culturale del nostro tempo⁷⁰.

Nonostante tali considerazioni, l'assalto informatico alle cittadelle dei segreti di Stato mantiene una dimensione ever-

che i servizi segreti tedeschi hanno pagato 4,2 milioni di euro a un informatore per ottenere in cambio un cd contenente informazioni riservate, mentre Assange ha ricevuto i dati da Elmer senza mettere mano al portafogli e quindi senza usare le risorse dei contribuenti.

69. Non si può certo ignorare, ad ogni modo, che è la stessa difesa di *welfare State* tanto onerosi a imporre tutto ciò. Per lo Stato sociale contemporaneo si tratta, in qualche modo, di una questione di vita o di morte.

70. Sul piano simbolico, è egualmente interessante che a più riprese gli stessi sostenitori di Assange abbiano adottato quale proprio manifesto *V for Vendetta*, un film dei fratelli Andy e Larry Wachowsky che è tratto da una celebre storia a fumetti e in cui s'esprime un ribellismo confuso e non privo di una certa infatuazione per la violenza.

siva, perché se in apparenza WikiLeaks si limita a diffondere informazioni, in realtà essa incarna una netta contestazione delle *élites* governanti e di quel destino prefissato verso il quale si vorrebbe indirizzare l'intero genere umano. Nella sua pratica – che pure spesso è tutt'altro che commendevole – vi è l'esplicita negazione dello schema che pretende di definire due diritti, due società, due umanità, e che cerca di potenziarsi sempre di più nel momento in cui gli Stati s'impegnano nello sviluppo di nuovi poteri globali.

Fortunatamente tale prospettiva inizia a mostrare alcune falle. Non solo l'ipotesi di un mondo unificato e amministrato in nome di veri o presunti «diritti umani» suscita inquietudini: essa deve pure fare i conti con realtà estranee alle logiche statuali e con la loro capacità di sviluppare un'opposizione tanto coordinata quanto priva di un centro di comando⁷¹.

Il carattere dirompente di WikiLeaks sta quindi nel suo compiere pubblici atti di miscredenza in una fase di grave difficoltà per la mistica statale, dato che gli eredi della linea Bodin-Hobbes-Rousseau appaiono impegnati a trasferire l'antica sovranità in capo a istituzioni globali, al fine di disegnare un unico ordinamento sovranazionale⁷².

71. WikiLeaks si avvale ovviamente del sistema Wiki, reso noto dal dizionario enciclopedico spontaneo globale Wikipedia che fu creato nel 2001 da Jimmy Wales proprio sulla base di intuizioni che provengono direttamente dalla riflessione libertaria. In un'intervista apparsa sulla rivista «Reason» è lo stesso Wales a dichiarare di aver pensato all'ipotesi di creare un'enciclopedia emergente dal basso dopo aver letto l'articolo del 1945 con cui Friedrich A. von Hayek enfatizzava il carattere disperso della conoscenza e, di conseguenza, l'impossibilità di organizzare in maniera centralizzata l'economia di un Paese (F.A. VON HAYEK, *L'uso della conoscenza in società*, in ID., *Conoscenza, mercato, pianificazione*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 277-292). Sul blog di uno dei guru di internet, Lawrence Lessig, Wales scrisse espressamente che «il lavoro di Hayek sulla teoria dei prezzi è centrale alla mia riflessione su come gestire il progetto Wikipedia [...]. Non si possono comprendere le mie idee in merito a Wikipedia se non si comprende Hayek» (K. MANGU-WARD, *Wikipedia and Beyond: Jimmy Wales' sprawling vision*, in «Reason», n. 39, 2, June 2007, p. 207).

72. Per Hans Kelsen questo passaggio da un ordine di Stati sovrani a un unico ordinamento giuridico internazionale è assolutamente necessario. Quello del diritto internazionale gli appare infatti «un ordinamento giuridico primitivo»,

Perché se pure è vero che le vecchie nazioni sono indifendibili, non è da auspicare che la logica dell'umanitarismo si traduca in una giurisdizione universale. Come sottolinea con forza Castrucci, «l'intenzione propria del globalismo giuridico – di pervenire all'unità morale dell'umanità, unificata sotto una sola legge e una sola giurisdizione» cela «la volontà di eliminare la domanda discriminante su “chi” deve amministrare concretamente i dogmi di una simile religione dell'umanità»⁷³. Ma questo interrogativo è destinato a riproporsi di continuo e ciò indebolisce ogni riproposizione delle utopie post-kantiane.

Non solo i diritti della tradizione liberale, da intendersi quali barriere di fronte alla coercizione, sono stati in larga misura cancellati dalla moltiplicazione di *falsi diritti*⁷⁴, ma su tutto questo si è iniziato a riformulare in senso globalista la logica stessa della sovranità. Ora come già nel passato, il

poiché «manca qui ancora un organo per la produzione e l'esecuzione delle norme giuridiche il quale funzioni secondo la divisione del lavoro». In particolare, solo superando i singoli Stati – come la dottrina pura del diritto già ritiene di avere realizzato sul piano astratto – sarà possibile rimuovere quell'ingombrante «ostacolo che si oppone in modo del tutto insuperabile a ogni perfezionamento tecnico del diritto internazionale, a ogni tentativo di progressivo accentramento del diritto internazionale» (H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1952, p. 151 e p. 169). Di Kelsen, su questi temi si veda soprattutto: *La pace attraverso il diritto*, Giappichelli, Torino 1990.

73. E. CASTRUCCI, *Retorica dell'universale. Una critica a Habermas*, in «Filosofia politica», n. 15, 2001, ora in *Convenzione, forma, potenza*, cit., p. 1033. Nel saggio, poggiando su una solida tradizione realista Castrucci mostra come la retorica dei diritti umani e dei nuovi poteri universali sfrutti l'appello al genere umano per imporre il predominio di specifiche forme culturali e di ben precisi soggetti.

74. Uso qui la formula *falsi diritti* a indicare quelle pretese che di per sé non hanno fondamento (la mia pretesa, ad esempio, a disporre delle risorse del mio vicino o destinarle ad altri) e che tramite il processo politico vengono «travestite» da diritti. Poiché non si tratta altro che di interessi e aspirazioni, e non già di diritti in senso proprio (quali sono i diritti di proprietà), essi sono destinati a creare forti tensioni, connesse al fatto che ognuno può avanzare attese di ogni natura e aspettarsi che debbano essere soddisfatte. Per un'analisi della distinzione tra i diritti individuali in senso lockiano e i pretesi «diritti umani» elaborati dalle teorie redistributive che dominano la cultura occidentale contemporanea, si veda: M.N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., capitolo 15, pp. 171-180.

cinismo di chi esercita potere su altri uomini poggia in larga misura su una retorica che fa appello alla fraternità.

Da qualche decennio va prevalendo la tesi secondo cui è degna di rispetto solo quella società in cui domina un'idea di giustizia coincidente con le tesi del progressismo contemporaneo: dove il potere è chiamato ad assicurare a ognuno un livello di reddito e un insieme di servizi, grazie a una ben definita struttura istituzionale (che controlli sanità e assistenza, istruzione e urbanistica, e molte altre cose). Con il trionfo delle politiche redistributive, l'appello ai diritti è insomma diventato un'occasione di potenziamento degli apparati politici e della stessa super-classe che controlla il gioco sociale.

Bisogna poi aggiungere che una parte significativa della cultura giuridica contemporanea vede nello Stato di diritto (e, in particolare, nella sua versione costituzionale) il compimento di un processo che avrebbe avuto il merito di svuotare l'antica nozione della sovranità. Il trionfo dei «diritti umani» – che nella logica del costituzionalismo farebbero premio anche sulla stessa volontà delle maggioranze parlamentari – delinerebbe un quadro nuovo, al cui interno ciò che resta dei vecchi ordinamenti sarebbe al servizio di garanzie essenzialmente poste a tutela dei principi di libertà e di eguaglianza⁷⁵. L'avvento di un potere che si annuncia come *non arbitrario* – poiché definito da regole e meta-regole – avrebbe insomma cancellato ogni eredità hobbesiana⁷⁶.

75. Per Luigi Ferrajoli, ad esempio, «con la subordinazione dello stesso potere legislativo di maggioranza alla legge costituzionale ed ai diritti fondamentali in essa stabiliti, il modello dello stato di diritto si perfeziona e si completa in quello dello stato costituzionale di diritto»: una forma nella quale «la sovranità interna quale *potestas absoluta*, non esistendo più nessun potere assoluto ma essendo tutti i poteri sottoposti al diritto, definitivamente si dissolve» (L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 34).

76. Non si può dar torto a Leoni, però, quando rileva l'impossibilità di «stabilire cosa rende una legge *generale* rispetto ad un'altra» e quando sottolinea poi che «c'è un'ulteriore difficoltà risultante dalla adozione di tali leggi generali», riconducibile al fatto che «il processo normale di formazione del diritto è in questi casi la legislazione. Ma il processo legislativo non è qualcosa che avviene una volta per tutte. Esso ha luogo ogni giorno ed è continuamente in corso» (B. LEONI, *La libertà e la legge*,

A restare in vita, allora, sarebbe solo la sovranità esterna, dal momento che alla giuridicizzazione dei rapporti interpersonali che hanno luogo entro i confini di uno Stato non corrisponderebbe un'analoga evoluzione per quello che riguarda le relazioni internazionali. Da qui – sempre a giudizio degli orientamenti prevalenti – verrebbe l'esigenza di un sistema giuridico globale che, poggiando sulla Carta dell'ONU del 1948 e sulla nozione di diritti umani, trasferisca a livello internazionale le logiche dello Stato di diritto costituzionale.

Questa riflessione si scontra con due problemi maggiori.

In primo luogo, non è vero che il *Rechtsstaat* segni la fine del dominio sovrano, poiché in realtà esso ne è solo la manifestazione più sofisticata, ma proprio per questo motivo anche la più efficace. È esattamente il carattere (relativamente) poco arbitrario – poiché proceduralizzato – del potere statale compiuto (che in quanto tale è impersonale e quindi astratto, legalista, rituale) che ha permesso a quest'ultimo di espandersi in maniera illimitata. Ma, in quanto potere, esso consiste nel dominio di alcuni uomini su altri uomini e, di conseguenza, si configura in termini molto naturali come *dominio* e *sfruttamento*. Oggi come ieri, nelle società irreggimentate dallo Stato moderno la popolazione – per usare le efficaci parole di Guglielmo Ferrero – «si divide in due classi: coloro che direttamente o indirettamente contribuiscono alla ricchezza, e coloro che se la spartiscono»⁷⁷. E «questo ladroneccio dissimulato» (per usare un'altra formula di Ferrero) è tanto più efficace quanto più è coperto da rappresentazioni ideologiche e da nozioni astratte: «diritti dell'uomo», «cittadinanza», «inclusione», «eguaglianza», ecc. Ma è proprio l'umanitarismo sotteso a tutti questi principi a renderli tanto pericolosi e a chiedere un supplemento di cautela.

cit., p. 79 e pp. 84-85). Nella stessa prospettiva realista si è mosso chi, come Dietze, ha sottolineato che «in senso stretto un governo della legge e non degli uomini è una contraddizione in termini», poiché «solo alcuni uomini possono far sì che la legge governi» (G. DIETZE, *Hayek on the Rule of Law*, in F. MACHLUP (ed.), *Essays on Hayek*, Routledge and Kegan Paul, London 1977, p. 118).

77. G. FERRERO, *Il militarismo*, Treves, Milano 1898, pp. 279-280.

Interpretando le tesi al centro di un testo classico del costituzionalista Charles L. Black⁷⁸, Rothbard ha sottolineato come nel suo processo di espansione lo Stato sia riuscito a trasformare «lo stesso giudizio di costituzionalità della Corte suprema da uno stratagemma di limitazione in un ennesimo strumento per fornire legittimità ideologica alle azioni del governo», poiché «se una sentenza di “incostituzionalità” è un potente freno al potere del governo, un verdetto implicito o esplicito di “costituzionalità” è un’arma potente per favorire l’accettazione pubblica di in un sempre maggiore potere del governo»⁷⁹. Lo strumentario del legalismo moderno si pone quindi al servizio dei diritti umani e di chi li amministra.

Quando esamina la penetrazione dello Stato di matrice occidentale in talune società extraeuropee, Nisbet rileva come la forza di tale dominio derivi dalla sua *benevolenza*, quale si esprime nella costruzione di strade o nell’istituzione di servizi medici. Ma «questi sistemi, proprio in virtù dell’*umanità* delle loro funzioni, assumono valori che nessuna struttura di puro sfruttamento può avere, ed essendo diventati valori, servono più facilmente ad alienare l’indigeno dalla sua devozione a significati associati a strutture funzionali cadute in disuso»⁸⁰. E se questo era vero per la semplice statualità d’*importazione*, lo è ancor più per quell’umanitarismo che ha l’ambizione di aiutare e salvare l’intero genere umano: dato che ormai non si tratta più di riformulare in senso welfarista le vecchie sovranità nazionali, ma invece di immaginare istituzioni comuni che abbraccino l’intera umanità.

In Jürgen Habermas è evidente lo sforzo di legittimare la coercizione a partire dai diritti sociali, offrendo al potere nuove prospettive universali. La centralità dell’ordinamento è conseguente al fatto che «non sembra esistere alcun equi-

78. C.L. BLACK, *The People and the Court*, Macmillan, New York 1960.

79. M.N. ROTHBARD, *Anatomia dello Stato*, in N. IANNELLO (a cura di), *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 224.

80. R.A. NISBET, *La comunità e lo Stato*, cit., p. 83.

valente funzionale in grado di produrre le stesse prestazioni integrative del diritto positivo. L'artificialità di questo tipo di norme – insieme coercitive e liberal-garantiste – è stata anche in grado di generare una forma astratta di solidarietà civica impegnante tra loro estranei che vogliono continuare a rimanere tali»⁸¹. L'unificazione giuridico-politica dell'umanità avrebbe dunque luogo tramite un'esaltazione della prospettiva dei diritti umani⁸² e un ripensamento in chiave cosmopolitica del modello statale⁸³.

Come già in Kant, pure nel globalismo contemporaneo è la sola realtà istituzionale, che nella *Metafisica dei costumi* inibiva ogni resistenza al potere, a giustificare l'egemonia dei diritti umani⁸⁴. Ma è impossibile non concordare con Castrucci quando rileva che il progetto habermasiano appare ispirato «da qualcosa di non molto diverso dall'antico intento dei filosofi di “dar ragione alla forza”»: specie se si considera che l'unificazione del mondo comporta il «sacrificio delle

81. J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 225. È comunque da sottolineare che per il filosofo tedesco «il carattere giuridico delle norme riguarda la loro struttura e non il loro contenuto» (*ivi*, p. 204).

82. Nella trattazione di Habermas, tra l'altro, la nozione di diritti umani appare ben poco definita, se si considera che egli la fa risalire alle carte di fine Settecento – francesi e americane – e dietro loro alla riflessione di Locke e Rousseau. Il problema è che la distanza tra questi autori (e anche dei documenti da loro ispirati) è maggiore di quella che separa le due sponde dell'Atlantico. Su questi temi si veda: S. RIALS (a cura di), *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette-Pluriel, Paris 1988.

83. Sembra dunque ragionevole la posizione di chi, come Danilo Zolo, a conclusione di una sua dura critica delle tesi habermasiane afferma che «in situazioni di elevata complessità e di turbolenza delle variabili ambientali è meno rischioso convivere con un alto grado di disordine, piuttosto che tentare di imporre un ordine perfetto» (D. ZOLO, *I signori della guerra. Una critica del globalismo giuridico*, Carocci, Roma 1998, p. 66).

84. Sul tema dell'umanitarismo e sulla retorica dei diritti umani, nuovi totem che è difficile mettere in discussione, non ha perso di vigore l'ironia di talune prese di posizioni di Vilfredo Pareto: «In Europa, dal medio evo sino verso il secolo XVIII, non era lecito di discorrere delle religioni che non fossero la cristiana, se non come di funesti errori; ora è sorta una religione umanitaria-democratica, e questa sola è vera e buona; le altre, compresa la cristiana, sono false e perniciose» (V. PARETO, *Manuale di economia politica con una introduzione alla scienza sociale*, cit., II, 20).

differenti volontà particolari, sotto qualunque forma – culturale, sociologica, religiosa – queste si possano presentare»⁸⁵. Ed è lo stesso Habermas ad affermare che i diritti umani appaiono morali semplicemente grazie a «quel senso di validità che li proietta “al di là” di tutti gli ordinamenti giuridici nazionali»⁸⁶.

Non stupisce che dinanzi alle tesi dello studioso francofortese si siano avute reazioni negative pure in taluni ambienti del progressismo più radicale⁸⁷. E anche se per ora sono in pochi ad avvertire come il globalismo giuridico punti soprattutto a indebolire la concorrenza tra governi e a rafforzare il trasferimento di risorse dai proprietari (i privati) ai superproprietari (gli uomini di Stato), nella confusa sovversione avviata da WikiLeaks si può leggere il sintomo di una fragilità: un segnale che forse qualcosa potrebbe iniziare a cedere nella struttura di un dominio ormai plurisecolare e delle sue proiezioni.

I militanti del *globale* (del *tutto politico*, dell'impegno militante, della moralizzazione universale) devono insomma fare i conti con un insieme disordinato, non strutturato e per questo tanto dinamico, di persone e gruppi che in vario modo e per ragioni anche molto diverse rifuggono da

85. E. CASTRUCCI, *Retorica dell'universale. Una critica a Habermas*, cit., p. 1040. Va aggiunto che in Habermas lo spazio pubblico trasparente della filosofia kantiana si fa il luogo di una razionalità dialogica di carattere etico-discorsivo (neo-illuminista), la quale pretende di trascendere ogni individualità e separatezza. Ma questo è veramente minaccioso, dato che in una società libera quella che va soprattutto difesa è l'esistenza dei nostri stessi spazi privati: quella realtà autonoma che noi siamo e che, secondo le buone regole del diritto, va sempre ritenuta innocente fino a prova contraria.

86. J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 203. La retorica che rinvia costantemente ai diritti umani e alla pace ripropone esattamente la prospettiva al centro degli attacchi di Schmitt: «ormai conosciamo la legge segreta di questo vocabolario e sappiamo che oggi la guerra più terribile può essere condotta solo in nome della pace, e la disumanità più abietta solo in nome dell'umanità» (C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit., p. 182).

87. Oltre al volume già ricordato di Zolo, si veda anche: M. TRONTI, *Diritti umani. Un problema politico*, in I. ADINOLFI (a cura di), *Diritti umani: realtà e utopia*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 57-68.

ogni millenarismo. È proprio da qui che sono venute quelle innovazioni che stanno alterando lo scenario della società contemporanea, animato da commerci in rete, comunicazioni e relazioni *on line*, monete elettroniche, biblioteche virtuali e comunità di interessi sorte sulle autostrade telematiche. Si tratta di un insieme di iniziative largamente incoerenti e diversamente motivate, ma accomunate dal loro essere in vario modo ancorate alle reali esigenze degli uomini.

Contro ogni mistica della sovranità, gli apparati statali e loro più recenti proiezioni internazionali mantengono insomma il proprio carattere contingente, suscitando resistenze di varia natura. Fortunatamente la storia resta aperta, insieme alla concreta possibilità di contestare il potere e le sue pretese.

Bibliografia

- ACCETTO T., *Della dissimulazione onesta*, Costa & Nolan, Genova 1983 (1641).
- ADORNO T.W., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975 (1966).
- AGOSTINO, *Confessiones*.
- ID., *De mendacio*.
- ID., *De Civitate Dei*.
- ALICI L., *Introduzione a AGOSTINO, La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001.
- ANCONA E., *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa dei due poteri all'inizio del XIV secolo*, Giappichelli, Torino 2004.
- APTER D.E., *Political Religion in the New Nations*, in C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Free Press, London 1963.
- ARANGIO-RUIZ V., *Storia del diritto romano*, Jovene, Napoli 1947.
- ARENDT H., *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967 (1951).
- ID., *What Is Authority*, in *Between Past and Future*, World Publishing, Cleveland e New York 1961, pp. 91-142.
- ID., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1999 (1963-1964).
- ID., *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995 (1967).
- ID., *La menzogna in politica. Riflessioni sui «Pentagon Papers»*, Marietti 1820, Genova-Milano 2006 (1972).
- AUBÉ P., *Ruggero II: Re di Sicilia, Calabria e Puglia. Un Normanno nel Medioevo*, Newton & Compton, Roma 2002 (2001).
- BACONE R., *Opus Tertium*.
- BAECHLER J., *Les origines du capitalisme*, Gallimard, Paris 1971.
- ID., *Esquisse d'une histoire universelle*, Fayard, Paris 2002.
- BAKUNIN M., *Dio e lo Stato*, a cura di G. Rose, Edizioni R.L., Pistoia 1970.
- BALLADORE PALLIERI G., *Dottrina dello Stato*, CEDAM, Padova 1964.
- BASSANI L.M., *Dalla Rivoluzione alla Guerra civile. Federalismo e Stato moderno in America, 1776-1865*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

- BASTIAT F., *Ciò che si vede, ciò che non si vede e altri scritti*, Leonardo Faccio-Rubbettino, Treviglio-Soveria Mannelli 2005.
- BAYONA AZNAR B., *El significado 'político' de la Ley en la filosofía de Marsilio de Padua*, in «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», vol. 22, 2005.
- BEITO D.T., GORDON P., TABARROK A. (a cura di), *La città volontaria*, Rubbettino-Leonardo Faccio, Soveria Mannelli-Treviglio 2010 (2002).
- BELLAH R.N., *Civil Religion in America*, in «Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences», winter 1967, vol. 96, n. 1.
- BELLAVISTA M., *Oggettività giuridica dell'agire pubblico*, CEDAM, Padova 2001.
- BERGER P.L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, NY 1967.
- BERLIN I., *Controcorrente*, Adelphi, Milano 2000.
- BERMAN H.J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna 1998 (1983).
- BIRELEY R., *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1990.
- BLACK C.L., *The People and the Court*, Macmillan, New York 1960.
- BLOCH M., *Le rois thaumaturges*, Istra, Strasbourg-Paris 1924.
- BLOCK W., *Reply to 'Against Libertarian Legalism' by Frank van Dun*, in «The Journal of Libertarian Studies», XVIII, n. 2, spring 2004.
- BOBBIO N., *Politica*, in N. BOBBIO – N. MATTEUCCI – G. PASQUINO (a cura di), *Dizionario di politica*, UTET, Torino 1976.
- BÖCKENFÖRDE E.W., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007 (1967).
- BORDO M.D., *Some Aspects of the Monetary Economics of Richard Cantillon*, in «Journal of Monetary Economics», n. 12 (2), 1983.
- BOSSUET J.-B., *Oraisons funèbres et sermons*, a cura di J.-R. Charbonnel, Larousse, Paris 1934.
- BOTERO G., *La Ragion di Stato*, Donzelli, Roma 1997 (1589).
- BOUCKAERT B., *L'aria delle città rende liberi*, in «Biblioteca della libertà», vol. 127, 1994.
- BRAILSFORD H.N., *I Livellatori e la rivoluzione inglese*, 2 voll., il Saggiatore, Milano 1962 (1961).
- BRAMBILLA E., *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Carocci, Roma 2006.
- BRUNNER O., *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Giuffrè, Milano 1983 (1939).
- BRYSON F.R., *The Point of Honor in Sixteenth-century Italy: An Aspect of the Life of the Gentleman*, Columbia University Press, New York 1937.

- BURCKHARDT J., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Newton Compton, Roma 1987 (1860).
- CALASSO F., *Medio Evo del diritto*, Giuffrè, Milano 1954.
- CANTARELLA G.M. – TUNIZ D. (a cura di), *Il papa e il sovrano. Gregorio VII ed Enrico IV nella lotta per le investiture*, Europia, Milano 1985.
- CASPAR E., *Geschichte des Papsttums*, Mohr, Tübingen 1933.
- CASTIGLIONE B., *Il Libro del Cortegiano*.
- CASTRUCCI E., *Retorica dell'universale. Una critica a Habermas*, in «Filosofia politica», n. 15, 2001, ora in *Convenzione, forma, potenza, Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, vol. II, Giuffrè, Milano 2003, pp. 1029-1057.
- CAVAILLÉ J.-P., *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto*, Honoré Champion, Paris 2002.
- CERRINI S., *La rivoluzione dei templari*, Mondadori, Milano 2009 (2007).
- CESARINI SFORZA W., *L'eterna Ragion di Stato*, in E. CASTELLI (a cura di), *Cristianesimo e Ragion di Stato. L'Umanesimo e il demoniaco nell'arte*, Bocca, Roma-Milano 1953.
- CHEVALLIER J.-J., *Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale*, in «Revue française de science politique», vol. 3, n. 1, 1953.
- CHISHOLM H., *Representation*, in *Encyclopaedia Britannica*, XXIII, 1909-10.
- COSÌ G., *Il sacro e il giusto. Itinerari di archetipologia giuridica*, Franco Angeli, Milano 1990.
- ID., *Cultura e storia della mediazione*, in G. COSÌ – G. ROMUALDI, *La mediazione dei conflitti. Teoria e pratica dei metodi ADR*, Giappichelli, Torino 2010.
- CROCE B., *La storia dell'età barocca in Italia*, Laterza, Bari 1952 (1924-1925).
- ID., *Un difensore italiano delle libertà dei popoli nel Seicento*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, vol. I, Laterza, Bari 1943.
- CUBEDDU R., *Tra le righe. Leo Strauss su Cristianesimo e Liberalismo*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2010.
- CUTLER A.H. e CUTLER H.E., *The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1986.
- DAHRENDORF R., *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari 1963 (1959).
- DANTE, *De Monarchia*.
- DELCORNO C., *La predicazione nell'età comunale*, Sansoni, Firenze 1974.
- DEL NOCE A., *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1964.
- DERRIDA J., *Breve storia della menzogna. Prolegomeni*, Castelvèchi, Roma 2006 (2005).
- DE RUGGIERO G., *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milano 1980 (1925).
- DIETZE G., *Hayek on the Rule of Law*, in F. MACHLUP (ed.), *Essays on Hayek*, Routledge and Kegan Paul, London 1977.

- ID., *Lo Stato di diritto nel diritto naturale e nel diritto positivo*, in S. NOTO (a cura di), *Alessandro Passerin d'Entrèves pensatore europeo*, il Mulino, Bologna 2004.
- DIOTALLEVI L., *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- DOLCINI C., *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- DONINI A., *Breve storia delle religioni*, Newton Compton, Roma 1991 (1959).
- DOSSA S., *Hannah Arendt on Eichmann: The Public, the Private and Evil*, in «The Review of Politics», vol. 46, n. 2, aprile 1984.
- DREYFUS S., *Underground: Tales of Hacking, Madness and Obsession on the Electronic Frontier*, disponibile al sito: www.underground-book.net/download.php3.
- DUN F. VAN, *Against Libertarian Legalism: A Comment on Kinsella and Block*, in «The Journal of Libertarian Studies», XVII, n. 3, summer 2003.
- ID., *Natural Law and the Jurisprudence of Freedom*, in «The Journal of Libertarian Studies», XVIII, n. 2, spring 2004.
- DURAND G., *Speculum Judiciale*, Basilea 1574.
- EINGELSBACH J.A., *Re-Thinking Authority: Imaginative Options and the Modernist Controversy*, in R. PENASKOVIC (ed.), *Theology & Authority. Maintaining a Tradition of Tension*, Hendrickson, Peabody 1987.
- ELAZAR D.J., *Idee e forme del federalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1995 (1987).
- ELIAS N., *La società di corte*, il Mulino, Bologna 1980 (1975).
- ELIOT T.S., *L'idea di una società cristiana*, Edizioni di Comunità, Milano 1983 (1939).
- ELLUL J., *Essai sur l'herméneutique de la sécularisation fictive*, in E. CASTELLI (a cura di), *Ermeneutica della secolarizzazione*, Istituto di studi filosofici, Roma 1972.
- ENGELS F., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1882), in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, vol. XIX, Dietz, Berlin 1973.
- ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, Edizioni di pagina, Bari 2009 (1516).
- ESCHENBURG T., *Dell'autorità*, il Mulino, Bologna 1970 (1965).
- EWIG E., *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, in T. MAYER (a cura di), *Das Königstum*, Jan Thorbecke Verlag, Konstanz 1954.
- FASSÒ G., *Storia della filosofia del diritto. Volume primo: Antichità e Medioevo*, il Mulino, Bologna 1974 (1966).
- FERRAJOLI L., *La sovranità nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- ID., *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2007.
- FICHTE J.G., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di Mauro Sacchetto, Mondadori, Milano 2008.
- FORTESCUE J., *De laudibus legum Angliae: a treatise in commendation of the laws of England*, traduzione di F. Gregor, Lawbook Exchange, Union, NJ 1999 (1470 circa).

- FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1993 (1975).
- ID., *Intervista a Michel Foucault* (1976), in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.
- FREY B.S. – EICHENBERG R., *Un mercato unico europeo per i governi: assicurare una quinta libertà*, in «Federalismo & Libertà», v, n. 3, 1998.
- GABRIELI V., *Puritanesimo e libertà*, Einaudi, Torino 1956.
- GALLI C., *Schmitt e Machiavelli*, in L.M. BASSANI – C. VIVANTI (a cura di), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo. Atti del convegno di Milano. 16 e 17 maggio 2003*, Giuffrè, Milano 2006.
- GENTILE E., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2007 (2001).
- GEWIRTH A., *Marsilius of Padua: The Defender of Peace*, Columbia University Press, New York 1951.
- GIERKE O. VON, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle dottrine politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Torino 1943 (1880).
- GILSON É., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Vrin, Paris 2005 (1952).
- ID., *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1985 (1972).
- GINZBURG C., *Il nicodemismo: simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970.
- GHISALBERTI A., *Roma antica nel pensiero politico da Tommaso d'Aquino a Dante*, in AA.VV., *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella «Respubblica Christiana» dei secoli IX-XIII*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- GRACIÁN B., *Oráculo manual y arte de prudencia*.
- GRAMSCI A., *Cronache torinesi 1913-17*, Einaudi, Torino 1980.
- GROSSI P., *Scienza giuridica e legislazione nella esperienza attuale del diritto*, in «Rivista di diritto civile», 1997, parte prima.
- GUICCIARDINI F., *Relazione di Spagna*, in *Opere*, vol. x, Laterza, Bari 1929-1939.
- HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1995 (1962).
- ID., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998 (1996).
- HAGENEDER O., *Das Sonne-Mond-Gleichnis bei Innocenz' III. Versuch einer teilweisen Neuinterpretation*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», n. 65, 1967.
- HAYEK F.A. VON, *L'uso della conoscenza in società* (1945), in *Conoscenza, mercato, pianificazione*, il Mulino, Bologna 1988.
- ID., *L'abuso della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008 (1952).
- HEGEL G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1987 (1820).
- HEGEL G.W.F., *Epistolario. 1785-1808*, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983.
- HEINZE R., *Vom Geist des Römertums*, Teubner, Leipzig-Berlin 1938.
- HERITIER P., *La sacra laicità*, in «Stato, Chiesa e pluralismo confessionale», rivista telematica disponibile al sito: www.statoechiese.it, febbraio 2009.

- HINTZE O., *Stato e società. Scritti vari*, Zanichelli, Bologna 1980.
- HOBBS T., *Leviatano*, Mondadori, Milano 2008 (1651).
- ID., *Dialogo di un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, UTET, Torino 1988 (1681).
- HOFFMANN M., *Die Stellung des Königs von Sizilien nach den Assinen von Ariano (1140)*, Borgmeyer, Münster 1915.
- HOPPE H.-H., *Democrazia: il dio che ha fallito*, liberilibri, Macerata 2005 (2001).
- HORKHEIMER M., *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969 (1947).
- ID., ADORNO T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976 (1947).
- HUIZINGA J., *Morte e religione nel Medioevo*, Rizzoli, Milano 1995 (1919).
- HUMBOLDT W. VON, *Scritti filosofici*, UTET, Torino 2004.
- HUME D., *Storia naturale della religione*, La Nuova Italia, Firenze 1968 (1757).
- JANKÉLÉVITCH V., *La menzogna e il malinteso*, Raffaello Cortina, Milano 2000 (1998).
- JASAY A. DE, *The State*, Liberty Fund, Indianapolis 1985.
- JEFFERSON T., *Lettera a Samuel Kercheval del 12 luglio 1816*, in *élites*, supplemento al n. 4 di «FL», febbraio 2001.
- JONES E.L., *The European Economic Miracle*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- JOUVENEL B. DE, *Del Potere. Storia naturale della sua crescita*, Sugarco, Milano 1991 (1945).
- KAHLER E., *The Meaning of History*, George Braziller, New York 1964.
- KAMEN H., *L'Inquisizione spagnola*, Feltrinelli, Milano 1966 (1965).
- ID., *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, Weidenfeld & Nicolson, London 1997.
- Kant I., *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993 (1788).
- ID., *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, volume secondo, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970 (1793).
- ID., *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1989 (1797).
- ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1995.
- ID., *Briefwechsel 1795-1803*, vol. XII dei *Kants gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin 1902.
- KANT I., CONSTANT B., *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1996.
- KANTOROWICZ E.H., *I misteri dello Stato (1955)*, in *I misteri dello Stato*, Marietti 1820, Genova-Milano 2005.
- KEDOURIE E., *Nationalism*, Blackwell, Oxford 1993 (1960).
- KELLER B., *Dealing with Assange and the WikiLeaks Secrets*, in «The New York Times», 26 gennaio 2011.

- KELSEN H., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1952 (1934).
 ID., *La pace attraverso il diritto*, Giappichelli, Torino 1990 (1944).
- KENNEDY D., *American Constitutionalism as Civil Religion: Notes of an Atheist*, in «Nova Law Review», vol. 19, 1995.
- KINSELLA N.S., *Reply to Frank van Dun's 'Natural Law and Jurisprudence of Freedom'*, in «The Journal of Libertarian Studies», XVIII, n. 2, spring 2004.
- KOSSELLECK R., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972 (1959).
- LABATUT J.-P., *Le nobiltà europee dal xv al xviii secolo*, il Mulino, Bologna 1982 (1978).
- LANDES D.S., *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*, Norton & Company, New York 1999.
- LAUSTSEN C.B. – UGILT R., *Eichmann's Kant*, in «The Journal of Speculative Philosophy», vol. 21, n. 3, 2007.
- LEA H.C., *The Inquisition of Middle Ages*, 3 voll., Harper & Brothers, New York 1887.
- LECLERCQ J., *L'Idée de la royauté du Christ au Moyen-Age*, Cerf, Paris 1959.
- LEFORT C., *La Révolution comme religion nouvelle*, in F. FURET E M. OZOUF (a cura di), *The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Pergamon Press, Oxford 1989.
- LE GOFF J., *Il re nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 2006 (2004).
- LEONI B., *Testo stenografico dell'intervento (4 settembre 1957)* (Mont Pèlerin Society, meeting di St. Moritz), in «Il Politico», n. 3, 1957.
- ID., *La libertà e la legge*, liberilibri, Macerata 1994 (1961).
- LÉVINAS E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996 (1934).
- ID., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980 (1971).
- ID., MARCEL G., RICOEUR P., *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.
- LIGGIO L., *The Medieval Law Merchant: Economic Growth challenged by the Public Choice State*, in «Journal des Économistes et des Études Humaines», vol. 9, n.1, marzo 1999.
- LOCKE J., *Lettera sulla tolleranza*, La Nuova Italia, Firenze 1978 (1685-1686).
- LOPEZ R.S., *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Cambridge University Press, Cambridge 1976 (1975).
- LOSURDO D., *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1983.
- LOTTIERI C., *Diritti naturali, rule of law e 'poteri neutri'. Per una critica lockiana della filosofia liberale contemporanea*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», v serie, LXXVII, fasc.1, 2000.
- ID., *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, liberilibri, Macerata 2001.

- LÖWITH K., *Meaning in History, The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago University Press, Chicago 1949.
- LÜTKE K.-H., *Funktion und Wesen des auctoritas-Begriff in den ersten Schriften Augustins bis zur Schrift «De utilitate credendi»*, Mohr, Tübingen 1964.
- MACHIAVELLI N., *Il Principe*.
- ID., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*.
- MACHON L., *Apologie pour Machiavel*.
- MACKAY A., *Popular Movements and Pogroms in Fifteenth Century Castile*, in «Past & Present», n. 55, 1972.
- MAISTRE J. DE, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, Il Falco, Milano 1987 (1807).
- ID., *Il Papa*, Rizzoli, Milano 1984 (1817).
- MANENT P., *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, Paris 1987.
- MANGU-WARD K., *Wikipedia and Beyond: Jimmy Wales's sprawling vision*, in «Reason», n. 39, 2, June 2007.
- MANZIN M., *Ordine politico e verità in Sant'Agostino. Riflessioni sulla crisi della scienza moderna*, CEDAM, Padova 1998.
- ID., *Ordo Iuris*, Franco Angeli, Milano 2009.
- MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, Rizzoli, Milano 2001 (1324).
- ID., *Il difensore minore*, a cura di C. Vasoli, Guida, Napoli 1975 (1342-43).
- MARX K., *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 1978 (1844).
- MAYER C.A., *L'Honnête homme. Molière and Philibert de Vienne's 'Philosophe de Court'*, in «The Modern Language Review», vol. 46, n. 2, aprile 1951, pp. 196-217.
- MÉCHOULAN H., *Gli ebrei e l'Inquisizione spagnola. Eroismo e mascheramento all'epoca del Siglo de oro*, Ecig, Genova 2005 (2003).
- MEINECKE F., *L'idea della Ragion di Stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1970 (1924).
- ID., *Schaffender Spiegel*, Koehler, Stuttgart 1948.
- MERLEAU-PONTY M., *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955.
- MICHELET J., *Histoire de la Révolution française*, in *Oeuvres complètes*, vol. XVII, tomo I, Flammarion, Paris 1893-1898.
- MIGLIO G., *Oltre Schmitt*, in DUSO G. (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenal, Venezia 1981.
- ID., *Le regolarità della politica. Saggi scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*, Giuffrè, Milano 1988.
- MOMMSEN T., *Römisches Staatsrecht*, vol. III, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft, Tübingen 1952 (1888).
- ID., *Disegno del diritto pubblico romano*, Celuc, Milano 1973 (1893).

- MOSCA G., *Elementi di scienza politica*, UTET, Torino 1982 (1896).
- MURRAY A., *Ragione e società nel Medioevo*, Editori Riuniti, Roma 2002 (1978).
- NAUDÉ G., *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, Giuffrè, Milano 1992 (1639).
- NETANYAHU B., *The Marranos of Spain from the Late xivth to the Early xvith Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, American Academy for Jewish Research, New York 1966.
- NISBET R.A., *La comunità e lo Stato*, Edizioni di Comunità, Milano 1957 (1950).
- NORTH M.L., *The Anonymous Renaissance. Culture of Discretion in Tudor-Stuart England*, University of Chicago Press, Chicago 2003.
- NUCCIO O., *Albertano ed il 'Sermo januensis'*, in ALBERTANO DA BRESCIA, *Sermo januensis* (1243), Industrie Grafiche Bresciane, Brescia 1992.
- OCKHAM G. D', *Epistola ad fratres minores* (1334), in *La spada e lo scettro. Due scritti politici*, Rizzoli, Milano 1997.
- OFFLER H.S., *Empire and Papacy: The Last Struggle*, in «Transactions of the Royal Historical Society», quinta serie, n. 6, 1956.
- OSSOLA C., *Dal «Cortegiano» all'«Uomo di mondo». Storia di un libro e di un modello sociale*, Einaudi, Torino 1987.
- PARETO V., *Manuale di economia politica con una introduzione alla scienza sociale*.
- PARTNER P., *The Papal State: 1417-1600*, in GREENGRASS M. (ed.), *Conquest and Coalescence: The Shaping of the State in Early Modern Europe*, Edward Arnold, London 1991.
- PASSERIN D'ENTRÈVES A., *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino 1962.
- PELLICANI L., *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Sugarco, Milano 1988.
- PERELMAN C., *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Vrin, Paris 1977.
- PICKERING P.A., TYRRELL A., *The People's Bread. A History of the Anti-Corn Law League*, Leicester University Press, London 2000.
- PINCIN C., *Marsilio*, Giappichelli, Torino 1967.
- PIO XI, Enciclica *Mit brennender Sorge*.
- PIPES R., *Proprietà e libertà*, Lindau, Torino 2008 (1999).
- POCOCK J.G.A., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1980 (1975).
- POGGI G., *Lo Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, il Mulino, Bologna 1991 (1990).
- QUILLET J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin, Paris 1970.
- RAICO R., *The Place of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville, and Lord Acton*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn, AL 2010 (1970).
- RANASINGHE N., *Ethics for the Little Man: Kant, Eichmann, and the Banality of Evil*, in «The Journal of Value Inquiry», 36, n. 2-3, giugno 2002.

- RATZINGER J., *Elementi di teologia fondamentale*, a cura di G. Canobbio, Morcelliana, Brescia 2005 (1982).
- ID., *Gesù di Nazareth*, Rizzoli, Milano 2007.
- RAYNAL G.T., *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, vol. X, Elibron Classics, New York 2010 (1770).
- RAYNAUD C., *La violence au Moyen Age: XIII-XV siècle*, Le Léopard d'Or, Paris 1990.
- Registrum Clementis Papae V*, Roma 1885-1892, n. 7501.
- REINACH A., *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano 1990 (1913).
- RIALS S. (a cura di), *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette-Pluriel, Paris 1988.
- RITTER G., *Il volto demoniaco del potere*, il Mulino, Bologna 1958 (1940).
- RIVIÈRE J., *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Spicilegium sacrum lovaniense, Louvain 1926.
- ROCKEFELLER E.S., *La religione dell'antitrust*, IBL Libri, Torino 2011 (2007).
- ROSMINI A., *Filosofia del diritto*, CEDAM, Padova 1967 (1841-45).
- ID., *Saggio sul comunismo e socialismo*, a cura di C. Riva, Edizioni Paoline, Pescara 1964 (1849).
- ROTHBARD M.N., *Anatomia dello Stato* (1974), in IANNELLO N. (a cura di), *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.
- ID., *L'etica della libertà*, liberilibri, Macerata 1996 (1982).
- ID., *The Irrepressible Rothbard*, a cura di L.H. Rockwell Jr., Center for Libertarian Studies, Burlingame, CA 2000.
- ROUGEMONT D. DE, *L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Milano 1977 (1939).
- ROUSSEAU J.-J., *Considérations sur le gouvernement de Pologne (1770-71)*, in *Œuvres complètes*, tomo III, Gallimard, Paris 1964.
- ID., *Du contrat social*, Flammarion, Paris 2001 (1762).
- ID., *Rêveries du promeneur solitaire*, Slatkin, Genève 1995 (1776-78).
- RŪSTOW A., *Freedom and Domination. A Historical Critique of Civilization*, Princeton University Press, Princeton 1980 (1950-57).
- RUMMEL R.J., *Stati assassini. La violenza omicida dei governi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005 (1994).
- SAHIN B., *Toleration: The Liberal Virtue*, Lexington Books, Lanham 2010.
- SAMUELSON P., *The Pure Theory of Public Expenditure*, in «Review of Economics and Statistics», novembre 1954.
- SCATTOLA M., *Meinecke, Machiavelli e la Ragion di Stato*, in BASSANI L.M. – VIVANTI C. (a cura di), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del xx secolo. Atti del convegno di Milano. 16 e 17 maggio 2003*, Giuffrè, Milano 2006.
- SCHILLER F., *Scritti storici*, Mondadori, Milano 1959.

- SCHMITT C., *I concetti del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.
- ID., *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986 (1923).
- ID., *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991 (1950).
- SCHRAMM P.E., *Der König von Frankreich*, Böhlau, Weimar 1939.
- SCOTT J.C., *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven 1998.
- SEARLE J.R., *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, Raffaello Cortina, Milano 2000 (1998).
- SENELLART M., *Noble mensonge et prudence politique*, in BARON C. e DUROSZCZUK C. (a cura di), *La sincérité. L'insolence du cœur*, Editions Autrement, Paris 1995.
- SEVERINO BOEZIO, *De Consolatione Philosophiae*.
- SIMMEL G., *Il segreto e la società segreta*, Sugarco, Varese 1992 (1902).
- SIMONETTA S., *Dal Difensore della pace al Leviatano, Marsilio da Padova nell'Inghilterra del Seicento*, Unicopli, Milano 2000.
- SNYDER J.R., *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, University of California Press, Berkeley 2009.
- SOTO H. DE, *Il mistero del capitale. Perché il capitalismo ha trionfato in Occidente e ha fallito nel resto del mondo*, Garzanti, Milano 2001 (2000).
- SPENCER H., *L'individuo contro lo Stato*, Barelli, Roma 1989 (1884).
- SPOONER L., *Nessun tradimento 6. La Costituzione senza autorità (1870)*, in *I vizi non sono crimini*, liberilibri, Macerata 1998.
- STARK R., *For the Glory of God*, Princeton University Press, Princeton 2003.
- STICKLER A.M., *I presupposti storico-giuridici della riforma gregoriana*, in «Studi Gregoriani», XIII.
- STRAUSS L., *Marsilius of Padua*, in STRAUSS L. – CROSEY J. (a cura di), *History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- STRAYER J.R., *Action and Conviction in Early Modern Europe*, a cura di RABB T.K. e SEIGEL J.E., Princeton University Press, Princeton 1969.
- ID., *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1970.
- TABACCO G., *L'allodialità del potere nel Medioevo*, in «Studi Medievali», XI, n. 2, 1970.
- ID., *Sperimentazioni del potere nell'alto Medioevo*, Einaudi, Torino 1993.
- TAGLIAPIETRA A., *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- TAUBES J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997 (1993), p. 55.
- TAYLOR C., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994 (1991).

- THÉRY J., *Philippe le Bel, pape en son royaume*, in «L'Histoire», numero sul tema *Dieu et la politique. Le défi laïque*, n. 289, 2004.
- TILLY C. (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton 1975.
- TOMMASO, *Summa Theologiae*.
- TOSATO A., *Il Vangelo e la ricchezza*, in «Biblioteca della Libertà», xxxvi, n.159, maggio-giugno 2001.
- TRONTI M., *Diritti umani. Un problema politico*, in ADINOLFI I. (a cura di), *Diritti umani: realtà e utopia*, Città Nuova, Roma 2004.
- TULLOCK G., *La scelta federale. Argomenti e proposte per una nuova organizzazione dello Stato*, Franco Angeli, Milano 1996 (1994).
- ULLMANN W., *The Development of the Medieval Idea of Sovereignty*, in «The English Historical Review», vol. LXIV, gennaio 1949.
- ID., *The Individual and Society in the Middle Ages*, The John Hopkins Press, Baltimore 1966.
- VIGOR S., *Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France*, a cura di P. Dupuy, Sébastien Cramoysie, Paris 1655.
- VIENNE P. DE, *Le Philosophe de Court*, Droz, Genève 1990 (1547).
- VILLARI R., *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma-Bari 2003 (1987).
- VINCENTI U., *I fondamenti del diritto occidentale*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- VOEGELIN E., *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968 (1952).
- VOLPICELLI A., *Corporativismo e scienza del diritto*, in «Archivio di studi corporativi», III, n. 3, 1932.
- WEBER M., *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961 (1922).
- WIEACKER F., *Vom Römischen Recht*, Kohler, Stuttgart 1961.
- ZAGREBELSKY G., *Il diritto di Antigone e la legge di Creonte*, in DIONIGI I. (a cura di), *La legge sovrana*, RCS, Milano 2006.
- ZAMBRANO M., *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano 1997 (1995).
- ZOLO D., *I signori della guerra. Una critica del globalismo giuridico*, Carocci, Roma 1998.



Finito di stampare nel mese di ottobre 2011
da Rubbettino Industrie Grafiche ed Editoriali
per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)

Collana



