

I TEMPI E LE FORME / 16

FILOSOFIA

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,
Giovanni Salmeri, Cinzia Maria Sicca

Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

Area antichistica. MEMBRI INTERNI: Marilina Betrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrone; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

Area medievale. MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Brague (Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne).

Area moderna. MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Farinella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris I-Sorbonne); Sabrina Ebbesmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavarria (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

Area contemporanea. MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischi; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Sapienza Università di Roma); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
telefono 06 / 42 81 84 17

Siamo su:

www.carocci.it

www.facebook.com/caroccieditore

www.instagram.com/caroccieditore

Francesco Marchesi

Ritorno ai princìpi

Concezioni della storia da Machiavelli alla Rivoluzione francese

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà
e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento
di Eccellenza del MIUR per la qualità dei progetti di ricerca.

1ª edizione, dicembre 2022
© copyright 2022 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Elisabetta Ingarao, Roma

Finito di stampare nel dicembre 2022
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-1782-9

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Introduzione. Né linea né circolo	9
La linea degli antichi	10
Il circolo dei moderni	13
Un sapere di rapporti	15
1. Ripetere la fondazione	17
1.1. Squilibri e sequenze: medicina, astrologia, politica	17
1.1.1. La cura del corpo politico / 1.1.2. La corruzione degli antichi	
1.2. Machiavelli: il ritorno ai principi come ripetizione della fondazione	33
1.2.1. Il conflitto machiavelliano: uno squilibrio originario / 1.2.2. Dal conflitto al ritorno ai principi: il ruolo delle istituzioni / 1.2.3. Rifondare per durare: ritorno ai principi e storia	
2. Ritrovare l'equilibrio	65
2.1. Il corpo dei moderni tra fisica, medicina e fisiologia: un rapporto tra moto e quiete	65
2.1.1. Un equilibrio di tipo nuovo: la fisiologia da Cartesio a Spinoza / 2.1.2. Medicina e meccanica nel Seicento: una teoria della corrispondenza	
2.2. Spinoza: il ritorno ai principi come recupero dell'equilibrio	81
2.2.1. Tra Machiavelli e Cartesio / 2.2.2. Il corpo politico e le sue relazioni / 2.2.3. La corruzione del corpo politico e il ritorno all'equilibrio	

3.	Corrispondere allo squilibrio	101
3.1.	La corruzione e la <i>convenance</i>	101
	3.1.1. La corruzione dei moderni / 3.1.2. La <i>convenance</i> tra ragione ed esperienza: fisica, medicina, giurisprudenza	
3.2.	Montesquieu: il ritorno ai princìpi tra corruzione e moderazione	116
	3.2.1. Rapporti, leggi e <i>convenance</i> / 3.2.2. Moderazione: il principio dei princìpi / 3.2.3. Corruzione e ritorno ai princìpi: dalla topica alla storia	
4.	Ripetere il cesaricidio	139
4.1.	Le forme dell'origine nell'Illuminismo: il metodo della genesi e la storia di Roma	139
	4.1.1. La genesi: Hobbes, Rousseau e la separazione tra origine e storia / 4.1.2. L'esempio di Roma	
4.2.	Saint-Just: dal ritorno ai princìpi alla rivoluzione	155
	4.2.1. La natura, l'origine, Rousseau / 4.2.2. Le istituzioni, la virtù, Montesquieu / 4.2.3. Il ritorno al cesaricidio come rivoluzione	
	Conclusioni. Machiavellismo storico	177
	Il ritorno ai princìpi, un fatto storico totale	177
	Una scienza storica dei conflitti	180
	Origine e storia: la non-corrispondenza come criterio	183
	Storia: dialettica, differenza o non-corrispondenza?	185
	Riferimenti bibliografici	189

Tacito avversa le *res novae*, i sovvertimenti pubblici che non hanno la forza e la fortuna di costituire fermamente l'ordine nuovo; egli, come i più degli uomini riflessivi, condanna l'avventuroso e molesto amore delle sommosse represses e delle battaglie perdute.

Concetto Marchesi

La rivolta è l'intersezione dell'eterno ritorno con l'una volta per sempre.

Furio Jesi

Introduzione

Né linea né circolo

Già da alcuni decenni si assiste alla messa in discussione dell'idea che gli antichi abbiano adottato un'immagine solamente circolare del tempo storico e che, per converso, i moderni lo abbiano percepito in maniera esclusivamente linearista. Il che non significa naturalmente che non siano esistite una prevalenza del circolo nell'antichità e una centralità della linea nel moderno. La figura del ritorno ai principi si presenta tuttavia in posizione terza rispetto a queste polarità: per un verso in quanto è stato uno strumento della transizione storica tra il circolo e la linea, per l'altro perché la sua vicenda rende visibile un paradigma della conoscenza storica semplicemente distinto rispetto alla ripetizione del cerchio e alla successione della freccia.

Il ritorno ai principi designa in effetti l'immagine di un'azione, il ritorno, che insiste su uno sfondo, i principi: l'incontro problematico di queste sue parti può dunque dare luogo a una continuità, se l'azione si adegua e rafforza i principi, o a una discontinuità, se non risulta in armonia con essi e ne interrompe la dinamica. Sul piano storico, poi, esso oscilla tra gli estremi di un effettivo ritorno all'indietro, ripetizione letterale dell'origine, e l'idea che a tornare sia il semplice gesto dell'inizio, la cui reiterazione istituisce non l'arcaico ma il nuovo.

Questo libro ha per oggetto esattamente la traiettoria storica e la specificità concettuale del ritorno ai principi, in quanto strumento di una conoscenza della storia né propriamente ciclica, né rigidamente linearista. Se questa nozione è stata utilizzata per descrivere singoli avvenimenti di incontro tra un'azione e le sue condizioni, l'immagine della storia che ne deriva suggerisce, piuttosto che un andamento ricorsivo o progressivo, un alternarsi di permanenze e discontinuità, periodi di stabilità e momenti di rottura. A posteriori, infine, una conoscenza storica fondata su queste premesse è portata a riconoscere né degli eventi isolati né dei processi integrali,

ma delle sequenze, concatenamenti i cui anelli sono le durate e le interruzioni¹.

L'analisi contenuta in questo libro si limita al mondo moderno, da Machiavelli alla Rivoluzione francese, e tuttavia, oltre alle necessarie incursioni in epoche precedenti, le peculiarità concettuali del suo oggetto condurranno a osservare anche le permanenze dell'antico nel moderno stesso². La forma metaforica e mitologica, che il ritorno ai principi ha teso ad assumere negli usi e negli esempi storici attraverso cui è emerso in autori come Machiavelli, Spinoza, Montesquieu e Saint-Just, rimanda infatti alla metafora del corpo politico e ai molti personaggi storici che hanno nel tempo incarnato le diverse modalità. Lucio Giunio Bruto, Marco Giunio Bruto, Catone il Censore, Catone l'Uticense, Tiberio e Caio Gracco sono solo alcune delle personalità che hanno rappresentato il ritorno verso l'inizio o un inizio del tutto nuovo, in una dinamica che ha spesso intrecciato la linea al circolo.

La linea degli antichi

Che nella filosofia e nella storiografia classica all'immagine del ciclo non abbia sempre corrisposto l'idea di una ripetizione del passato è stato suggerito da più parti. Santo Mazzarino ha mostrato ad esempio quanto nella filosofia stoica un ritorno di ambito cosmologico e una ripetizione sul piano storico non coincidano:

L'idea dell'Eterno Ritorno, che viene considerata propria della mentalità classica, non va schematizzata in astratto; se vogliamo farne una caratteristica della mentalità classica, dobbiamo considerare le manifestazioni concrete, direi volgare, di quella mentalità. A tal fine, dobbiamo distinguere fra l'idea dell'Eterno Ritorno come dottrina cosmologica e l'idea dell'Eterno Ritorno come intuizione del tempo storico. [...] Che significa, infatti, l'idea cosmologica dell'Eterno Ritorno? Significa, soprattutto, la dottrina degli stoici (ad esclusione della tendenza di Panezio) secondo cui il cosmo è soggetto a distruzione ciclica per fuoco, e da questa rinasce tal quale era stato [...]. Che significa, al contrario, l'idea del Ritorno a distanza di un millennio nell'ordine storico [...]? Significa semplicemente che Alessandro si ricollega, dopo un millennio, alla conquista di Troia – ma non già

1. Che per questi periodi storici risulti preferibile parlare di sequenze piuttosto che di processi è un suggerimento rintracciabile in Pocock (1975).

2. Per una discussione di questi temi nel corso della Rivoluzione francese e nelle fasi immediatamente successive, si rinvia al recente studio di Benigno, Di Bartolomeo (2020).

che ci sia una identità tra l'epoca che seguì la conquista di Troia e quella che seguì l'anabasi di Alessandro. Il Ritorno storico è dunque un ricorso che non prelude all'identità di un ciclo con quello successivo; viceversa, l'Eterno Ritorno cosmologico, secondo le scuole filosofiche che l'hanno sostenuto con piena coerenza [...] implica la dottrina della distruzione del mondo e della ripetizione di esso³.

Si tratta dunque di chiarire che cosa effettivamente ritorni e come ciò avvenga. Se l'intuizione naturalistica di un corso ciclico delle cose poteva ammettere la riproposizione dello stesso a distanza di un certo tempo, una comprensione della storia su queste basi doveva assumere la presenza del nuovo. Il ciclo diventava dunque in questo caso uno schematismo in grado di individuare alcuni elementi di continuità e ripetizione, ma gli eventi e i fatti venivano assunti nella loro inevitabile differenza rispetto al passato. I cicli storici potevano alternarsi, presentando somiglianze e omogeneità, ma senza che questo implicasse un'identità tra l'arcaico e il contemporaneo. Mazzarino ne conclude che «in ultima analisi, nel pensiero storico classico le idee più o meno connesse con quella del Ritorno storico si trovano commiste con idee relative al processo evolutivo: gli antichi non hanno sentito il contrasto tra una *Zeitauffassung* "ciclica" e una "lineare"»⁴.

Insistendo su un diverso oggetto d'analisi Arnaldo Momigliano ha suggerito l'esistenza di un'autentica linea degli antichi. Nel Libro di Daniele si osserverebbe infatti una figura linearista del tempo storico elaborata a partire da un elemento centrale della cultura storica greca: la teoria dei quattro imperi mondiali.

Nel Libro Daniele fornisce un'interpretazione in senso apocalittico del sogno di Nebuchadnezzar salvando, nel racconto, i consiglieri non ebrei del re che non erano riusciti a restituirne il senso. Nel sogno è rappresentata una statua dalla testa in oro, le braccia e il busto d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro, i piedi per metà argilla per metà ferro, che viene distrutta dalla caduta dal cielo di un masso: l'interpretazione legge questa suddivisione come metafora della successione dei regni, dunque non contemporanei. Il masso, vera immagine del divino, produce l'instaurazione del Regno di Dio, dalla durata eterna: proprio questo elemento del

3. Mazzarino (1990, vol. III, pp. 416-7). Cfr. inoltre *ivi*, p. 438: «in realtà, l'intuizione del tempo negli storici antichi si distingue da quella moderna per ragioni che non possono ridursi senz'altro alla "linea" pura e semplice o al "ciclo". Per l'uomo antico, gli eventi sono normalmente un prodotto del caso, anche se il compito proprio dello storico consiste nello *spiegarli* narrandoli».

4. *Ivi*, pp. 420-1.

racconto mostra un'ambiguità tra una prima rappresentazione della statua che separa e articola storicamente gli imperi, e un'immagine della caduta che riunifica e spinge nel passato la totalità omogenea delle monarchie, sostituita complessivamente dall'avvento del regno divino. Così ha commentato Momigliano:

Abbiamo un ebreo che nella seconda metà del terzo secolo a.C. espose in forma simbolica la dottrina delle quattro monarchie e la reinterpretò in senso apocalittico: il quinto regno, che sarebbe presto giunto, sarebbe stato il Regno di Dio [...]. Ciò che è decisivo è il fatto che nessuno sia riuscito a fornire una autentica prova dell'esistenza dell'idea dei quattro imperi mondiali, al di fuori del pensiero storico greco [...] l'applicazione dello schema quadripartito al concetto politico di imperi mondiali rimane una peculiarità greca⁵.

L'autore del libro, conclude Momigliano, «ricavò la teoria degli imperi dalla cultura storica greca e, nel farla sua, vi contrappose la propria aspettazione di un imminente regno di Dio»⁶.

La presenza di dottrine lineariste del tempo storico nell'antichità complica allora fin dall'inizio la distinzione tra un periodo del circolo e un periodo della linea: non solo, esse mostrano come una concezione ciclica della storicità possa distendersi lungo la linea del tempo arrivando fino a convivere con un'ipotesi di interruzione apocalittica del corso storico. Il ruolo di ponte della nozione di ritorno ai principi tra le due grandi concezioni della storia, nonché la sua plausibilità filosofica e concettuale, muove anche da questo: dal fatto che non sempre la presenza di un ciclo significa ritorno all'indietro e che una linea può talvolta avvitarci nella ripetizione dello stesso.

5. Momigliano (1985b, pp. 46-7). Cfr. il commento di Alfonso Maurizio Iacono (2013, p. 131) a partire da queste note: «Alle origini di questo problema sta il reiterato tentativo di venire a capo della dicotomia fra successione dei tempi storici e precipitare del tempo storico. Arnaldo Momigliano ha mostrato: 1°) che i Greci sono stati gli unici nell'antichità ad avere avuto l'idea dei quattro imperi mondiali che si succedono storicamente; 2°) che l'immagine delle quattro monarchie universali nel Libro di Daniele, deriva dai Greci [...]. Molti fra i reiterati tentativi del pensiero moderno di trovare un "regolatore" nella storia sono stati motivati dalla necessità di svincolare il futuro dal precipitare apocalittico. Ma in tal modo il futuro ha anche perso il senso catastrofico che è connesso all'emergenza del nuovo».

6. Momigliano (1987a, p. 45).

Il circolo dei moderni

In una nota del *Contrat social* Jean-Jacques Rousseau ha proposto un'interpretazione singolare della teoria ciclica polibiana delle forme di governo. Polibio, su cui torneremo, postula due leggi naturali: quella propriamente ciclica della connessione tra una forma di governo e la seguente nell'ordine delle costituzioni (*anakyklosis*), e una seconda che associa a ogni ordine una fase di crescita (*auxesis*), perfezione (*akmé*) e declino (*phthisis*). La lettura rousseauiana si colloca al termine di una lunga serie di repliche moderne, particolarmente visibili nella Francia del XVIII secolo, rovesciando, rispetto alla maggioranza di esse, l'ordine dei fattori:

La prima istituzione di Romolo fu un Governo misto, che degenerò rapidamente in Dispotismo. [...] L'espulsione dei Tarquini fu la vera epoca della nascita della Repubblica. Ma questa non assunse inizialmente una forma stabile, perché, non abolendo il patriziato, si fecero le cose a metà. Infatti in tal modo, giacché l'Aristocrazia ereditaria, che è la peggiore tra le amministrazioni legittime, rimase in conflitto con la Democrazia, la forma di Governo, costantemente incerta e oscillante, non fu fissata, come ha dimostrato Machiavelli [...], se non con l'istituzione dei Tribuni; allora soltanto si ebbero un vero Governo e un'autentica Democrazia. [...] A partire da allora si vide il Governo prendere la sua inclinazione naturale e tendere con forza verso l'Aristocrazia. [...] Dall'abuso dell'Aristocrazia nacquero le guerre civili e il Triumvirato. Silla, Giulio Cesare, Augusto divennero di fatto dei veri Monarchi e infine sotto il Dispotismo di Tiberio ci fu la dissoluzione dello Stato⁷.

La nota di Rousseau è una testimonianza dello scontro avvenuto in quella fase sul corpo della dottrina polibiana: all'apice del circolo delle costituzioni il filosofo ginevrino pone la democrazia, tanto come vertice dello sviluppo istituzionale romano, quanto come ritorno all'originaria fondazione da parte di Romolo. Il che avviene in contrasto con un gran numero di interpretazioni del secolo.

La parabola moderna del ciclo polibiano si articola a partire dai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* di Machiavelli attraverso una linea di area francese che muove da Seyssel, Bodin e Le Roy, per giungere a Turpin e Montesquieu, e su un percorso anglosassone da Harrington e Moyle a Bolingbroke e Spelman (traduttore, quest'ultimo, tanto del sesto libro delle *Storie* di Polibio che di Dionigi di Alicarnasso). Già Vico tuttavia sug-

7. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, III, 10 (cito da Id., *Discorso sull'origine della disuguaglianza*. *Contratto sociale*, Bompiani, Milano 2012).

geriva una ripresa del modello classico a partire dalla monarchia, passando per l'aristocrazia "eroica", e giungendo al governo popolare e di nuovo alla monarchia in veste "civile". Rousseau contesta in effetti l'interpretazione più diffusa del ciclo emersa nell'ambito della ripresa d'interesse verso di esso a partire dagli anni Venti del Settecento tra Francia e Inghilterra, grazie anche alle traduzioni volgate di Dionigi di Alicarnasso (su cui torneremo): un ciclo che unisce la fondazione monarchica a un approdo finale a quello stesso ordinamento, dopo l'attraversamento di aristocrazia e governo popolare. Così è in Walter Moyle, per cui il cesarismo richiama la fondazione di Romolo⁸, seguito da Bolingbroke⁹, per il quale solo un re può consentire un equilibrio tra le fazioni al di sotto dell'ordine costituzionale. Spelman¹⁰, diversamente, ritiene il cesarismo in contrasto con la costituzione mista romana e invita l'Inghilterra a sottrarsi a quell'esito.

Per Montesquieu, invece, il percorso tracciato dalla storia romana piuttosto che da monarchia a monarchia procede da dispotismo a dispotismo: egli traccia per questo una più chiara linea di demarcazione tra modello antico e riprese moderne, suggerendo ai monarchi europei di non assumere la traiettoria imperiale romana. La sua visione del cesarismo, in questo senso, è lontana dall'idea di monarchia civile di Vico. Tuttavia, se la posizione di Montesquieu ha consentito riletture che hanno comunque colto nella monarchia una sorta di protezione della vita civile repubblicana¹¹, essa ha anche ispirato visioni prossime all'assolutismo come quelle di François Henri Turpin¹² ed Edward Wortley Montagu¹³, che nella soluzione polibiana dell'ordinamento misto, e dunque nel principio dell'equilibrio, hanno rinvenuto un orizzonte illusorio¹⁴.

8. W. Moyle, *Essay upon the Roman Government*, in Id., *Works*, Thomas Sergeant, London 1726, pp. 70-3. Cfr. ivi, pp. 4, 54-70, 99, 108, 148; Id., *Works*, Thomas Sergeant, London 1747, pp. 371, 385, 411.

9. H. St. J. Bolingbroke, *The Idea of a Patriot King* (1740), in Id., *Works*, ed. by D. Mallet, D. Mallet, Philadelphia 1841, vol. 1, pp. 393-6.

10. E. Spelman, *A Fragment of the Sixth Book of Polybius*, W. Meyer, London 1743, pp. 371-85, 411; Dionysius of Halicarnassus, *The Roman Antiquities*, E. Spelman, London 1758.

11. Ad esempio R. L. d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, s.e., Yverdon 1764.

12. F. H. Turpin, *Histoire de gouvernement des anciennes républiques*, C. De Hansy, Paris 1769.

13. E. W. Montagu, *Reflections on the Rise and Fall of the Ancient Republics*, A. Millar, London 1759, p. 368.

14. Su questi problemi cfr. Trompf (2011).

Rousseau riprende e rovescia l'orientamento di gran parte di queste posizioni perché, trattando delle cause che inducono in un governo «la tendenza a degenerare», egli le individua prima di tutto nella contrazione della sua composizione: «il Governo si restringe quando passa da un grande a un piccolo numero di membri, cioè dalla Democrazia all'Aristocrazia e dall'Aristocrazia alla Monarchia»¹⁵. Questo rovesciamento parla della centralità della teoria dell'*anakyklosis* nella modernità piena, e di letture del ciclo delle costituzioni che, piuttosto che concentrarsi sul suo carattere ricorsivo, enfatizzano l'ordine di apparizione e la gerarchia di valore tra gli ordinamenti. Un ciclo in qualche misura apparente dunque, che sembra distendersi su una linea retta, logica e cronologica. In un quadro di questo genere la figura del ritorno ai principi introduce l'idea di un recupero dell'antico al servizio della costruzione del nuovo o, al contrario, del trattamento entro l'orizzonte dato.

Un sapere di rapporti

Distinto dalle concezioni cicliche del corso storico, da Polibio e Dionigi alle loro riprese moderne, ma anche lontano dalle teologie e filosofie della storia, da Agostino a Voltaire, il ritorno ai principi allude a un'immagine del tempo composta, paradossalmente, di figure sincroniche. Come detto esso designa l'incontro tra fattori differenti, nella sua semantica immediata tra l'azione del ritorno e le condizioni dei principi, incarnando l'avvenimento singolare che può riprodurre una stasi o introdurre una cesura. Ne risulta una storicità ripartita in segmenti di stabilità e punti di alterazione, sequenze di decadenza e momenti di ripresa, traiettorie continue e discontinuità improvvise.

Ad un rapporto, verticale e sincronico, per così dire, tra azione e congiuntura, se ne affianca tuttavia un secondo, orizzontale e diacronico: il ritorno ai principi è infatti una figura utilizzata anche per cogliere in questi momenti di riproduzione o cesura l'emergere di un elemento del passato. L'attualizzazione del cesaricidio, la riproposizione della fondazione repubblicana di Roma, designano in modo più o meno metaforico la persistenza o la rottura sul piano storico, in particolare in periodi in cui un vero linguaggio della storicità non esiste ancora. Questo libro, in effetti, affronta un percorso, da Machiavelli alla Rivoluzione francese, dal primo Cin-

15. Rousseau, *Il contratto sociale*, III, 10.

quecento alla fine del XVIII secolo, in cui lentamente prendono forma le premesse della comprensione storica propriamente moderna. Premesse che verranno seguite, attraverso il filtro del ritorno ai principi, lungo i due assi indicati: quello verticale e concettuale, dell'incontro tra l'azione e le sue condizioni d'esercizio, farà spesso perno sulla metafora del corpo politico, e dunque sui saperi della medicina e della fisiologia, a loro volta mutevoli nel tempo e in cui si alterneranno concezioni fondate sull'equilibrio ad altre centrate sullo squilibrio; quello orizzontale e storico, in cui l'incontro si trasforma in permanenza o interruzione, introdurrà argomenti propriamente storici e politici come la corruzione, la decadenza dei governi, gli eventi che ne accelerano o rallentano il corso. Allo studio diacronico di questi due assi, nelle diverse fasi in cui si articola il percorso del libro, è dedicata la prima parte di ognuno dei quattro capitoli che lo compongono.

La seconda parte di ogni capitolo prende invece in esame, secondo una direttrice sincronica, un autore particolarmente significativo nella vicenda del ritorno ai principi: Machiavelli, che introduce il tema nel mondo non più antico attraverso lo squilibrio e il conflitto, e la cui versione del ritorno ai principi (contenuta in *Discorsi*, III, 1) sarà la base di ogni futuro ragionamento sul tema; Spinoza, che trasforma la metafora naturalistica e medica alla base del ritorno ai principi secondo i nuovi orientamenti della fisiologia cartesiana, da cui originano numerose conseguenze storiche e politiche; Montesquieu, lettore dei due precedenti autori e naturalmente degli antichi, che fonde questo insieme di influenze in una concezione del ritorno ai principi come trattenimento e *ressort*; e infine Saint-Just, che nel pieno della Rivoluzione rovescia la letteralità del ritorno al cesaricidio, attraverso il regicidio, in cesura storica, rappresentando il punto di congiunzione tra la traiettoria concettuale del ritorno ai principi e quella del termine "rivoluzione".

Due indirizzi, orizzontale e verticale, diacronico e sincronico, che nella lettura della vicenda del ritorno ai principi hanno finito, senza volerlo, per imitare il ritmo della storicità che esso ci restituisce: un alternarsi di segmenti evolutivi e di fratture puntuali, il cui concatenarsi in sequenze non riproduce esattamente né una linea né un circolo.

Si ringrazia il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa. Un pensiero particolare va a Roberto Esposito, Francesca Monateri e, come sempre, a Martina Marchesi.

Ripetere la fondazione

I.1

Squilibri e sequenze: medicina, astrologia, politica

I.1.1. LA CURA DEL CORPO POLITICO

La metafora del corpo politico attraversa il pensiero filosofico lungo l'intera sua storia, dai mitologemi platonici alla piena modernità e ancora oltre. La medicina riveste in questo senso un ruolo non trascurabile nella determinazione delle forme culturali attraverso cui, per così dire, l'anatomia e la fisiologia di questi organismi collettivi sono state pensate¹. E, ancora di più, questi saperi svolgono una trama concettuale che ha contribuito a fornire strumenti attraverso i quali sono state comprese le dinamiche, le transizioni, la corruzione e i ritorni alla salute di tali aggregati. Se ne è potuta così scorgere l'intima storicità, che a partire da un dettato naturalistico ha lentamente perduto la propria letteralità, introducendo uno scarto tra inizio e processo, origine e storia². Il ritorno ai principi, come recupero di uno stato di salute o quale atto rivolto verso questo fine, si inserisce in questa vicenda.

La medicina tardo-medievale e rinascimentale che giunge a Machiavelli è parte, sul terreno terapeutico, della lunga traiettoria precedente alle svolte del XIX e XX secolo, mentre sul piano dottrinale di una parabola derivante dall'antichità per molti aspetti continua, che appare interrotta solamente dagli studi di Harvey sulla circolazione sanguigna. Tuttavia la medicina di questo periodo, in un quadro al cui centro si collocano ancora le figure di Ippocrate e di Galeno, conosce alcune rilevanti integrazioni. Essa non risulta infatti immune dal mutamento complessivo dell'immagine del mondo fisico causato dalla ricezione europea dell'astrologia tolemai-

1. Cfr. Despeux (1996); Vegetti (1983; 1985); Angeletti (2007).

2. Cfr. Ferente (2015); Jouanna (1993).

ca e dell'aristotelismo in fisica, logica, cosmologia ed epistemologia. Una più avanzata conoscenza della scienza greca in questi ambiti, ottenuta tra il XII e il XIII secolo attraverso la mediazione del mondo islamico, trasforma l'immagine medievale e rinascimentale del corpo umano, ma anche del mondo vegetale e animale³.

A differenza delle discipline a contatto immediato con l'ambito teorico, come la filosofia naturale, le vicende della medicina del periodo sono in grado di illuminare un insieme complesso di livelli, che chiamano in causa l'alta cultura ma al tempo stesso risentono della pratica empirica e dello sviluppo di tecniche non prive di nessi con l'osservazione diretta. L'interferenza tra l'eredità classica, nelle sue molteplici forme, e lo sviluppo di un'attività concreta che rettifica continuamente le sue procedure, lo scarto tra i saperi delle università e il campo delle professioni, gli aggiustamenti progressivi tra una permanenza dell'apparato culturale e l'accumulo di conoscenze in grado di produrre tra XVI e XVII secolo una nuova fisiologia (Vesalio) e una nuova anatomia (Harvey), contribuiscono a un'articolazione interna influente sulle relative traduzioni in chiave storica e politica⁴.

Il primo nodo concettuale della medicina ancora rinascimentale è la galenica *complexio*. Traduzione comune a partire dal XII secolo del greco *krasis*, ossia temperamento, essa designa l'equilibrio di caldo, freddo, secco e umido all'interno del corpo. Queste qualità derivano, secondo la tradizione, dalla mescolanza di elementi interna al singolo, la quale riguarda l'insieme delle sue proprietà, afferenti tanto al piano fisiologico che a quello psicologico, secondo l'attitudine materialista eredità delle sintesi di Averroè e Rhazes. In questa chiave, in effetti, il temperamento è uno stato fisico che determina anche le coordinate psicologiche dell'individuo⁵.

Il termine *complexio* svolge due funzioni essenziali nel quadro medico tardo medievale e rinascimentale. In prima istanza esso designa l'oggetto del sapere medico, certificandone l'unità di fondo e affermando la possibilità di una sua conoscenza per via razionale. In questo senso è il baricentro di un reticolo di sfere e attività che vanno dalla patologia alla terapia, e come tale il suo statuto viene discusso nell'ambito della filosofia naturale alla luce della metafisica aristotelica, dalla teoria della forma a quella delle qualità. A questa funzione epistemica se ne accompagna una di natura immediatamente euristica, che coglie la teoria della *complexio* come nesso

3. Cfr. Grmek (1985); Nutton (2006); Porter (2006).

4. Cfr. King, Dasen (2008); Nutton (2004; 2008).

5. Cfr. Cambiano (1976; 2006); Garofalo, Rosselli (2003); Grmek (1980).

razionale tra la malattia e la terapia: un sistema di spiegazione al cui centro è posta la nozione di equilibrio. Se infatti il bilanciamento tra le qualità proprie di un individuo viene meno, ecco presentarsi la patologia. Ne segue una pratica terapeutica che opera per contrari, adeguando in senso inverso la cura all'eccesso, o alla mancanza, delle qualità specifiche nel caso considerato. La malattia calda, la febbre ad esempio, sarà curata con il freddo, mentre il secco verrà temperato con l'umido. Di ogni vivente, per altro, è possibile definire il temperamento in questo orizzonte, il che implica un avvicinamento tra umano, vegetale e animale, così come per ogni individuo si dà un bilanciamento specifico tra elementi⁶.

Tale quadro semantico contribuisce poi a costruire un'immagine del corpo naturale, della sua forma e delle sue relazioni con l'esterno, secondo due ulteriori linee di tendenza. Per un verso *complexio* è il nome di un punto di vista attraverso il quale l'individuo – nel suo corpo, ma anche nella sua psiche – può essere considerato come un tutto unitario. L'equilibrio delle qualità ci dice insomma se il singolo uomo, secondo un lessico ancora comune nel linguaggio ordinario, si presenti di temperamento “sanguigno” o di carattere “bilioso”, ad esempio. Non è tutto, poiché per un altro verso tale teoria segnala un tentativo di esaminare il corpo naturale alla luce non solamente dei suoi rapporti interni, ma anche delle sue relazioni con l'esterno: attraverso l'influenza tolemaica e la particolare area dell'astrologia medica, il temperamento viene misurato sulle influenze esterne, dall'umidità dell'aria al clima nel suo insieme, dalla zona geografica al genere di appartenenza. Un rapporto con l'esterno che, assieme alla dottrina dei segni e delle influenze di matrice magica e astrologica, dà corpo all'idea di un intreccio tra la natura umana e le determinazioni fisiche, astrali e naturali⁷.

Radicata ancora più decisamente nella tradizione medica greca è la nozione di *umori*, che già nel corpus ippocratico è rintracciabile nella classica forma quadripartita, tale anche per ragioni di simmetria: sangue, flemma, bile gialla, bile nera. Centrata sulla rilevanza, ancora nel Medioevo e nel Rinascimento, della costituzione dei fluidi interni al corpo, la teoria degli umori ha trovato un'importante propulsione anche a partire dal ruolo attribuito al sangue nelle opere aristoteliche sugli animali. Sul piano analitico essa descrive, da una parte, la nutrizione del corpo: per Galeno, ad esempio il sangue, mescolato con altri umori, è il nutrimento del corpo e analogamente si esprime Avicenna dando conto del processo specifico

6. Cfr. Ayache (1992a); Jouanna (1992); Lloyd (1975).

7. Cfr. Amundsen (1996); Vegetti (1993a); Andorlini, Marcone (2004).

attraverso cui gli umori assorbono il nutrimento dall'esterno. Soprattutto però questa dottrina esplicita il lato tipicamente materialista⁸ della fisiologia e della psicologia antica e islamica. Gli umori sono in questo quadro lo strumento attraverso cui il temperamento di un corpo viene conservato o alterato, ed è da tale bilanciamento o squilibrio che è possibile dedurre le disposizioni del singolo, la salute del corpo, ma anche il suo benessere psicologico⁹. Stati mentali ed emozioni sono in effetti strettamente associati alla situazione degli umori interni al corpo, così come i tratti del carattere e i comportamenti verso l'esterno. Tuttavia, piuttosto che valorizzare la prevalenza di una disposizione rispetto alle altre, e la centralità di un umore nel quadro psico-fisiologico di un individuo, questo sapere medico si orienta abitualmente verso l'equilibrio tra le qualità e pensa la salute in questa forma¹⁰. L'alterazione è dunque il venir meno del bilanciamento e il ritorno alla salute è pensato come ristabilimento di quel principio (sempre specifico e situato)¹¹.

Su questo terreno è necessario non dimenticare quanto la struttura quadripartita della teoria degli umori risenta del complesso di sensibilità filosofiche, mediche e astrologiche all'interno del quale si inserisce. Questi strumenti concettuali vengono infatti utilizzati anche per delineare una sorta di storia della vita, umana in particolare ma non solo, a cui a partire dall'immagine del *Timeo* platonico dell'uomo come microcosmo vengono associati i sistemi più vari: dalle stagioni dell'anno alle qualità primarie, dagli elementi del corpo agli umori¹². In effetti tanto il *Canone* di Avicenna quanto il *Liber pantegni*, l'*Isagoge* e il *Tetrabiblos* tolemaico concordano nel suddividere la vita umana in quattro età¹³. È da questo peculiare punto di vista, in cui si intrecciano vita umana e naturale, ma in via metaforica anche storica, astrale e politica, che possono essere sottolineati alcuni aspetti rilevanti di questo secondo nodo concettuale. In primo luogo attraverso la teoria degli umori si offre uno strumento per pensare il cambiamento del corpo, naturale e non. La corruzione dell'equilibrio tra elementi e l'altera-

8. Cfr. Vegetti (1995a); Jouanna (2000).

9. Cfr. Flashar, Jouanna (1997); Pigeaud (1981).

10. «But complexion was often thought of as a balance of qualities rather than of substances and as only notionally perceptible to sense. From a purely psychological standpoint rather than from religious or philosophical points of view, the ascription of a role in shaping personality to specific bodily fluids is an even stronger assertion of materialism»: Siraisi (1990, p. 106).

11. Cfr. Barnes (1991) e, complessivamente, Hankinson (2008); Jouanna (2012).

12. Cfr. Vegetti (1995b).

13. Cfr. Lloyd (1982; 1993).

zione della dinamica dei fluidi descrivono una storia della vita umana che modella con facilità tutte le altre storicità, contribuendo almeno in parte alla definizione di categorie del movimento, della conservazione e della stasi. Di seguito, in secondo luogo, si osserva come la teoria degli umori mostri la via per incidere su processi determinati naturalmente come quello della corruzione di un corpo, ad esempio mediante il ristabilimento di un equilibrio attraverso i contrari¹⁴. Un ritorno alla salute che viene interpretato univocamente, come già osservato, in quanto mescolanza e compresenza di orientamenti diversi, piuttosto che come prevalenza di una caratteristica propria del corpo singolare.

Diagnosi, prognosi e terapia si collocano in questa cornice sistematica ma, in ultima istanza, libresca e tradizionale, inserendovi almeno due principi di cautela e mediazione: per un verso il medico ancora del Rinascimento misura il proprio quadro di riferimento sul singolo caso, rettificando di volta in volta il giudizio anche sulla base dell'esperienza e dell'osservazione¹⁵. Per l'altro, già in Galeno, vi è l'idea secondo la quale tra uno stato di malattia e uno stato di completa salute, la normalità dello stato corporeo si collochi più spesso in uno spettro neutrale, intermedio, sempre a rischio di corrompersi e mai definitivamente al riparo dalla patologia¹⁶. Deviazioni dalla completa salute sono infatti tanto di natura congenita (*mala compositio* del corpo) quanto relative al tipico stato di cattivo bilanciamento interno (*mala complexio*) o ancora relative a un trauma (*solutio continuitatis*, interruzione della continuità del corpo)¹⁷. La diagnosi è dunque un sistema di classificazione del rapporto tra sintomi e malattia fondato su alcune proporzioni, bilanciamenti, ritmi, ritenuti stabili sebbene mediati dalla specificità del caso singolare. In questo contesto non è difficile, ad

14. Cfr. Gazzaniga (2014, p. 121): «Ogni corpo ha, dunque, una sua peculiare condizione di equilibrio verso cui tende, che è la salute; il cambiamento della proporzione di umori e qualità, dovuto all'immissione di qualità comuni all'uomo e al mondo esterno, veicolate attraverso l'aria, induce un cambiamento (*metabolé*) e una rottura dello stato di quiete (*dyskrasia*). In questo consiste la malattia. Il corpo è immaginato come un contenitore (*angos*, vaso) di liquidi, permeabile all'esterno perché dotato di orifizi e perché la pelle, lungi dall'essere una barriera compatta, è aperta all'azione dell'aria. Le malattie sono causate dalla variazione delle abitudini di vita del paziente (dieta, regime) o da influssi ambientali negativi; gli elementi che le causano appartengono al mondo della natura e sono, pertanto, conoscibili e prevedibili come ogni altro fenomeno fisico». Cfr. inoltre Grmek (1993).

15. Cfr. Bluard (1998); Vegetti (1993b); Giurovich (2004).

16. Cfr. Grmek, Gourevitch (1998).

17. Cfr. Corbellini (2004); Di Benedetto (1986); Grmek, Gourevitch (1985).

esempio, rintracciare analogie tra il battito del polso e la proporzione metrica o musicale: così per Pietro d'Abano il battito dei bambini si misura in versi dattilici mentre quello degli anziani in giambi, e si parla *musica humana* e *musica mundana* seguendo lo standard musicale stabilito dal trattato di Boezio¹⁸. La prognosi, di conseguenza, è un sistema di segni da porre in relazione con il tempo, con i periodi dell'anno e con le fasi dell'oroscopo: crisi e giorni critici, già in Galeno, rappresentano momenti in cui possono o meno venire espulsi i cattivi umori e circostanze in cui è propizio o meno tentare una gravidanza¹⁹. Di qui la presenza dell'astrologica medica come disciplina specifica al confine tra due ambiti intensamente interrelati²⁰.

La terapia, infine, si presenta come valorizzazione dell'uso dei contrari intimamente legata ai presupposti concettuali del bilanciamento, dell'equilibrio, del ritmo, della proporzione, della periodizzazione, ma a fuoco sul suo opposto: una teoria dei contrari²¹. Riportare il corpo allo stato di salute perduto o ristabilire una dinamica interna che ha smarrito la sua consistenza naturale è possibile, secondo la medicina medievale e rinascimentale, attraverso un'aggiunta di elementi opposti a quelli in eccesso o mediante il rilascio di umori sovrabbondanti. Le pratiche dell'ingerimento di cibi ritenuti di segno contrario all'attributo della malattia o le terapie della cauterizzazione e, più spesso, del salasso, rispondono a questa prospettiva. Nel contesto di una dottrina fondata sul temperamento delle opposizioni, la cura assume la forma del conflitto o dello sfogo, analogamente a una patologia che appare sempre eccesso o mancanza²².

Si osservano dunque sul piano concettuale almeno tre ordini di motivi filosofici che emergono da questo insieme di saperi teorici e pratici²³,

18. Cfr. Zambelli (2012); Siraisi (1990).

19. Cfr. Edelstein (1967).

20. Da notare, tuttavia, che in questo campo specifico il contributo dell'astrologia divinatoria non si limita all'individuazione di mezzi attraverso i quali adeguare l'azione umana alle circostanze ma illustra tecniche, potenzialmente, in grado di manipolare quelle stesse condizioni. Cfr. ad esempio Siraisi (1990, p. 152): «astrological medicine that have been mentioned so far, were wholly rational and considered entirely reputable from both a religious and a scientific standpoint. By contrast, therapeutic magic involved direct attempts to control or manipulate celestial or occult forces and was regarded with suspicion by both Jewish and Christian religious authorities». Cfr. inoltre Zambelli (2012).

21. Cfr. Garofalo (1999).

22. Cfr. Debru (1997a; 1997b); Gourevitch (1984).

23. Cfr. Gill, Whitmarsh, Wilkins (2009); Jori (1996); Mattern (2008).

dei quali la politica e la storia risentono in modo permanente²⁴. In prima istanza la presenza di un'ipotesi dell'equilibrio, rovescio speculare della predilezione per la concordia e dell'oblio del conflitto che caratterizzano la visione greca della città nei suoi maggiori esponenti²⁵. Un bilanciamento che può interrompersi e spezzarsi, essere minacciato dalla malattia, ma non può essere separato dal luogo e dal ruolo della salute e dell'origine. L'inizio è sempre il momento dell'equilibrio, della stabilità e della proporzione. E tuttavia vi è un'eziologia della patologia che, per converso, viene posta sotto il segno dell'alterazione. Essa è dunque un fenomeno non solamente accettato ma in ultima analisi osservato in quanto comune all'interno della vita ordinaria dei corpi naturali. Assieme all'alterazione, in questa fenomenologia della malattia e di ciò che non è regolare, emerge la storicità della vita umana, il suo darsi all'interno di una dinamica composta di momenti di stabilità e bilanciamento e di eventi che interrompono il suo corso regolare, ponendola di fronte a processi di corruzione e a episodi di crisi più o meno risolutivi. Una storicità naturale che appare fondata su equilibri stabili ma dinamici, ossia attraversati da ritmi regolari, e dal correlato di squilibri progressivi, come i processi di corruzione, o puntuali, come i momenti di crisi²⁶.

Infine, la cura – il ritorno alla salute e al principio dell'equilibrio – si presenta certamente quale recupero di un dato originario e fissato dalla qualità specifica, l'assetto umorale, del singolo corpo, ma è ottenibile attraverso il conflitto, ossia mediante una nuova alterazione, per così dire, di quanto è già stato alterato. Ad uno sguardo di superficie, l'ottica medica del Medioevo e del Rinascimento coglie solamente ciò che è proporzionato e misurato fin dall'inizio, ma la storia del corpo è descritta più spesso come una vicenda di alterazioni: dalla malattia alla sua cura non c'è in essa nient'altro che il conflitto dei contrari. Il che non significa che queste op-

24. Cfr. Momigliano (1985a, p. 11): «La medicina ippocratica e la storia erodotea furono novità contemporanee: esse ebbero in comune l'approccio descrittivo, l'osservazione minuta di sequenze di eventi, la ricerca di cause naturali. Gli storici scelsero come loro soggetti di ricerca preferiti, guerre e mutamenti politici interni [...] mentre i medici si concentrarono sulle malattie; e già la nozione di malattia richiedeva riflessione. Parte della differenziazione metodologica tra le due discipline fu direttamente condizionata dalla differenza dei reciproci campi di ricerca. Gli storici sembrano aver riconosciuto fin dall'inizio che non avrebbero potuto attendersi sequenze regolari e ricorrenti di eventi quali i medici osservavano tanto frequentemente nello studio delle malattie».

25. Cfr. Loraux (2006).

26. Cfr. Cambiano (1982); Debru, Palmieri (2001).

posizioni non siano subordinate, l'una come patologia, l'altra in quanto strumento di recupero, all'orizzonte del bilanciamento²⁷.

Fare della salute uno squilibrio, della cura un'alterazione che non è più eccezione e della durata dei corpi politici una dinamica non ritmica ma discontinua, richiederà uno scarto rispetto al quadro di riferimento, ma non all'insieme degli strumenti che il sapere medico classico ha contribuito a includere nello spettro del visibile.

1.1.2. LA CORRUZIONE DEGLI ANTICHI

L'immagine del corpo politico ha però anche una genesi di tipo storico. Il che ne influenza la traiettoria a partire, certo, da metafore di tipo naturalistico, ma immediatamente declinate sui problemi inerenti alla vita delle aggregazioni collettive. Si tratta di una traiettoria di lunga durata, che attraversa il mondo antico, poi medievale e rinascimentale, per giungere alla modernità piena. Machiavelli e, prima di lui, il pensiero umanistico, risentono di questi riferimenti nell'elaborazione, da un lato, di un'autonoma comprensione del fenomeno della corruzione e, dall'altro, di una concezione dei rimedi ad essa, e in particolare di quello identificato con il ritorno ai principi²⁸.

L'idea di corruzione si sviluppa nell'antichità attraverso l'analogia tra il corpo naturale e il corpo politico, nel quadro di una corrispondenza tra l'ordine della natura e l'ordinamento politico²⁹. L'assunzione di una naturale politicità, o socievolezza, dell'uomo, che da Aristotele giunge a Cicerone e a Seneca, contribuisce a far sì che le fonti del pensiero politico muovano spesso da metafore e analogie con la natura e la sua struttura organica. Tra le espressioni più chiare di questo rapporto troviamo ad esempio l'apologo di Menenio Agrippa, riportato da Tito Livio e ispirato alla favola delle membra e dello stomaco di Esopo³⁰. L'accordo tra le parti del corpo,

27. Cfr. Joly (1966).

28. Cfr. Philp (2007) e, in generale, Heidenheimer, Johnston (2007).

29. Cfr. Harvey (2007).

30. «Fu deciso dunque di mandare a trattare con la plebe Menenio Agrippa, uomo eloquente e caro al popolo, essendo di origine plebea. Questi introdotto nel campo si dice abbia fatto semplicemente questo racconto, col primitivo e rozzo modo di parlare di quell'epoca: "nel tempo in cui nell'uomo le membra non erano tutte in piena armonia, come ora, ma ogni membro aveva una sua facoltà di parlare e pensare, le altre parti del corpo, indignate che le loro cure, le loro fatiche e i loro servizi fornissero ogni cosa al ventre, mentre il ventre, standosene tranquillo nel mezzo, non faceva altro che godere dei piaceri a lui offerti, fecero tra loro una congiura decidendo che le mani non portassero più il cibo

e la loro gerarchia esplicita in relazione al funzionamento dell'organismo, viene utilizzata da Agrippa nel 494 a.C. per invitare i plebei in Aventino a riflettere sull'unità del corpo politico romano e a recedere dai loro propositi di rivolta e separazione. L'accettazione di un ordine naturale e gerarchico appare così al tempo stesso un orizzonte di collaborazione tra le parti indispensabili per la vita del tutto³¹.

Alle origini del pensiero greco il termine *phthorá*, che si può tradurre con "distruzione", "decadenza" e "morte", assume fin dall'inizio un significato generale associato, secondo quanto riportato da Aristotele, alla ricerca da parte di Talete e Anassimandro di un principio soggiacente a tutte le cose, da cui la pluralità del cosmo trae origine. *Phthorá* non è qui altro che il processo naturale attraverso cui le cose tornano al loro principio. Anassagora ed Empedocle affinano questo concetto attribuendogli un movimento orientato, circolare per il secondo, per cui la generazione della materia torna sempre al punto di partenza, spiroidale per il primo, che invece rifiuta l'idea di una pura ripetizione³². Il tema della corruzione entra tuttavia nella sfera della politica solamente con Platone: la sua concezione di questo fenomeno muove dall'idea che un eccesso di libertà conduca a mettere in discussione le gerarchie politiche originate dall'accordo con la natura, e che ciò generi uno scarto rispetto all'origine e alla virtù, fino al punto di produrre un decadimento delle forme costituzionali³³. Anche l'utopia della *Kallipolis* non ne risulta immune, degradando da aristocrazia a timocrazia, fino all'oligarchia e alla democrazia, la quale non può che condurre a una tirannia segnata dal mancato rispetto della virtù dei guardiani a causa della diffusione della libertà e della capacità decisionale. In tale percorso si riflette ovviamente la vicenda della tarda democrazia ateniese, segnata tanto dalla perdita della sua proiezione imperiale quanto da un progressivo allargamento del potere popolare attraverso l'*isegoria*, la tassazione crescente sulle classi agiate e la sottrazione del potere di veto all'organo politico aristocra-

alla bocca, la bocca non lo ricevesse, i denti non lo masticassero. Mentre con questa vendetta volevano piegare il ventre con la fame, esse stesse ad una ad una e il corpo intero furono ridotti ad un'estrema consunzione. Di qui risultò evidente che anche l'ufficio del ventre non era inutile, e che era bensì nutrito, ma anche nutriva, restituendo per tutte le parti del corpo quel sangue, in virtù del quale viviamo ed abbiamo vigore, "diviso ugualmente per le vene ed opportunamente trasformato dalla digestione del cibo". Con questo esempio, paragonando la sedizione interna del corpo all'ira della plebe contro i patrizi, riuscì a piegare gli animi»: Tito Livio, *Storie*, II, 33 (cito dall'edizione UTET, Torino 2013).

31. Cfr. Hale (1968); Bertelli (1972); Hillgruber (1996).

32. Aristotele, *Fisica*, LIV, 187a.

33. Platone, *Leggi*, 894a.

tico dell'Areopago³⁴. Se il giudizio popolare su Socrate incarna agli occhi di Platone una tale evoluzione, la sua concezione della corruzione viene però sviluppata, soprattutto nelle opere tarde, attraverso l'idea di un processo di mutamento inscritto nella *physis*, interpretato come alterazione dell'ordine naturale, decadimento e caos³⁵.

È difficile scuotere uno stato così conformato; ma poiché ogni cosa che nasce è soggetta a corruzione, nemmeno una simile conformazione resisterà per sempre e finirà col dissolversi. E la dissoluzione consiste in questo: non solamente per le piante radicate al terreno, ma anche negli animali che vivono sulla terra si producono fertilità e sterilità, d'anima e di corpi, quando per i singoli esseri periodiche rivoluzioni congiungono e concludono i rispettivi moti ciclici, moti che sono corti per gli esseri di corta vita, lunghi per i longevi. Ma coloro che avete educati a dirigere lo stato, per quanto siano sapienti, non per questo riusciranno a cogliere meglio, pur unendo calcolo a percezione, i momenti nei quali la vostra razza può dare pienezza di frutto o è sterile. Non se ne accorgeranno e talvolta genereranno figli quando non dovrebbero³⁶.

La linearità nello sviluppo della corruzione in Platone viene complicata da Aristotele attraverso una più articolata concezione dei regimi politici: l'antitesi tra generazione e corruzione inscritta nel suo pensiero fa sì che ogni ordine inizi a corrompersi nel momento in cui raggiunge la perfezione. Gli ordinamenti politici sani, monarchia, aristocrazia e *politeia* – concepiti da Aristotele sulla base del soggetto detentore del potere, uno, pochi o molti, e della loro finalità –, se condotti agli estremi vengono pervertiti dalla corruzione, trasformandosi rispettivamente in tirannia, oligarchia e democrazia³⁷. In essi non domina il bene comune ma l'interesse particolare di chi comanda. Quanto alle soluzioni, si è molto discusso riguardo alla natura della *politeia* aristotelica, se essa sia un ordinamento misto giudica-

34. «The empowerment of nonelite citizens came hand in hand with Athens's increased naval power and state revenue, and with the diminishing of the elite's institutional power. While during the golden years of Athens the increased participation of the masses in political power was financed through colonial tributes and high production of state silver mines, after Athens lost its empire and the production of mines begun to decrease, equal share in government was mostly financed through direct taxation on the leisured classes, whose political influence decreased especially after the aristocratic Areopagus was stripped of its veto power»: Vergara (2020, p. 17). Cfr. Ober (1991, pp. 53-103); Hansen (1998).

35. Cfr. Presler (1997).

36. Platone, *La Repubblica*, 546a-b (cito da Id., *Opere*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari 2003). Cfr. anche Id., *Timeo*, 82a-b.

37. Cfr. Pasquino (2013); Castiglione (1996).

to positivamente in relazione al controllo che possono esercitare tra loro i molti e pochi, oppure se ciò derivi dalla sua natura costituzionale e dal dominio della legge³⁸. Analogamente, molteplici modelli vengono prospettati da Aristotele nell'analisi della *Costituzione degli ateniesi*, tra i quali quello definito corrotto è identificato con la democrazia del suo tempo, nella quale un potere eccessivo viene attribuito alle masse popolari. Del resto anche per Aristotele la riforma dell'Areopago ha avviato il processo di corruzione e di mutamento di regime (*metabolé*) che ha condotto a una forma estrema di democrazia³⁹.

In questo quadro la corruzione politica consiste nella perdita della virtù da parte dell'intero corpo politico, tanto in chi comanda che in chi è comandato: ciò deriva da un elemento strutturale, ossia la forma costituzionale propria dell'aggregato politico e le leggi che essa è in grado di generare⁴⁰. La corruzione viene analizzata, in rapporto al suo andamento naturale, come un movimento tra opposti, tra linee di contrasto, orientato verso una perdita di equilibrio e dunque diretto verso le sue polarità estreme. Cambiamento significa così decadimento e morte del corpo, anche politico⁴¹.

È un tale movimento di generazione e corruzione attraverso gli opposti che attraversa ogni cosa che esiste: «così, d'altra parte, un ente non si corrompe in qualsiasi altro che capiti: il bianco, ad esempio, non si corrompe nel musico se non talora per accidente, ma nel non-bianco, e non in un non-bianco che capiti, ma nel nero o in un colore intermedio; come anche il musico si corrompe nel non-musico, ma non in un non-musico casuale, bensì nell'a-musico o in qualche cosa che sia intermedia»⁴². Da questa logica derivano rilevanti conseguenze storico-politiche: se la corruzione è una forza naturale che conduce verso gli estremi, che avvia il suo corso quando un corpo raggiunge il suo massimo stato di perfezione e purezza, e se essa è un movimento che come tale significa perdita, declino e morte, il

38. Cfr. Pasquino (2007); Ober (2010); Hammer (2015).

39. Cfr. Day, Chambers (1962).

40. Cfr. Wilson (1989).

41. «Orbene, poiché l'istante è fine e principio di un tempo, ma non del medesimo, bensì fine del passato e principio del futuro, risulterà che, come il cerchio è, in un certo senso, in se medesimo concavo e convesso, così anche il tempo è sempre in principio e in fine. E appunto per questo pare che sia sempre diverso: infatti l'istante non è principio e fine della medesima cosa, altrimenti esisterebbero simultaneamente e in relazione alla medesima cosa anche i contrari. Certamente, però, il tempo non si estinguerà, perché è sempre in principio»: Aristotele, *Fisica*, IV, XIII, 222b (cito da Id., *Opere*, Laterza, Roma-Bari 2019).

42. Ivi, I, v, 188b.

suo contrario dovrà lavorare per l'equilibrio e la medietà, dovrà favorire la commistione e la mescolanza piuttosto che la purezza, dovrà infine adoperarsi per rallentare o bloccare il movimento. Si tratta di principi che orienteranno a lungo il pensiero politico, e che Aristotele declina attraverso la *politeia*, un ordinamento misto in cui i pochi e i molti governano assieme (con l'esclusione dei poveri) in vista del bene comune: un orizzonte garantito dalla presenza di un'ampia classe media proprietaria, di condizione moderatamente agiata⁴³.

È chiaro, dunque, che la comunità statale migliore è quella fondata sul ceto medio e che possono essere bene amministrati quegli stati in cui il ceto medio è numeroso e più potente, possibilmente delle altre due classi, se no, di una delle due, ché in tal caso aggiungendosi a una di queste, fa inclinare la bilancia e impedisce che si producano gli eccessi contrari. Perciò è una fortuna grandissima che quanti hanno i diritti di cittadino possiedano una sostanza moderata e sufficiente, perché dove c'è chi possiede troppo e chi niente, si crea o una democrazia sfrenata o un'oligarchia autentica, o, come risultato di entrambi gli eccessi, una tirannide⁴⁴.

Il ciclo polibiano delle costituzioni sviluppa il modello aristotelico all'incrocio con la cosmologia ciclica di Empedocle. Nelle *Storie* Polibio descrive un ciclo di rivoluzioni politiche in cui le costituzioni mutano e periscono, fino a tornare al punto di partenza. L'*anakyklosis* polibiana, l'economia naturale delle forme di governo, muove da tre forme costituzionali sane, monarchia, aristocrazia e democrazia, che degenerano e si corrompono a causa della loro purezza: «come infatti essendo la ruggine connaturata col ferro e i tarli e le tignole col legno; questi materiali, anche se riescono a evitare danni esterni, vengono distrutti dall'interno, così essendo connaturata a ogni forma di governo la relativa forma corrotta – e cioè al regno la tirannide, all'aristocrazia l'oligarchia, alla democrazia la selvaggia violenza – ciascuna di esse col tempo, secondo il ragionamento che abbiamo fatto, necessariamente si trasforma nel tipo corrotto corrispondente»⁴⁵.

43. «The change in the way in which constitutional law was made in Athens was, therefore, predicated on an equilibrium solution, achieved in highstakes social conditions by people who recognized that they had more to gain by cooperating than by fighting. The result was what we may call the mature (philo-democratic) Greek definition of democracy: collective selfgovernance by a socially diverse body of citizens, limited by constitutional laws that were also established by citizens»: Ober (2017, p. 32).

44. Aristotele, *Politica*, IV, 11, 1296a (cito da Id., *Opere*, Laterza, Roma-Bari 2019).

45. Polibio, *Storie*, VI, 10 (cito dall'edizione Rizzoli, Milano 2006).

È possibile rimediare alla corruzione, secondo Polibio, attraverso un ordinamento che contemperi sia la monarchia, che aristocrazia e democrazia, concepito come governo limitato. In altri termini le tre fonti dell'autorità per Polibio devono essere tenute assieme nell'ordinamento misto, che viene identificato con la Roma repubblicana, dal momento che la corruzione non ha a che fare, come per Aristotele, con un movimento di generazione e corruzione fondato sull'antitesi, ma con una mancanza di equilibrio tra i poteri costituzionali, che conducono al predominio di uno di essi. In effetti secondo Polibio il bilanciamento dell'ordinamento misto scaturisce da una dialettica (*synergein*), anche antagonistica (*antiprattein*)⁴⁶, tra le magistrature, il cui punto di equilibrio è fondato sul tribunato della plebe e sulla possibilità di esercitare un potere di veto da parte di questo. Il venir meno di tale autorità, attraverso la cooptazione dei tribuni stessi, è all'origine per Polibio dei conflitti e della decadenza della repubblica di Roma verso l'esito imperiale. Se dunque l'orientamento aristotelico verso il governo misto individuava un rimedio alla corruzione nell'elemento della medietà, opposto agli estremi, Polibio sottolinea invece l'aspetto del bilanciamento tra le fonti dell'autorità⁴⁷, rispetto alla prevalenza dell'una o dell'altra⁴⁸.

L'intervento della vita politica romana, e complessivamente della cultura latina, sull'ambito semantico e concettuale della corruzione non si limita però al punto di riferimento polibiano: la traduzione del greco *phthorá* con la radice latina *corruptus* riorienta il senso tipico del lemma greco verso una nozione propria delle azioni individuali. La corruzione latina descrive così soprattutto la disonestà e la preminenza dell'interesse personale nella gestione dei pubblici uffici, nonché il decadimento dei costumi⁴⁹.

46. Ivi, VI, 15-18.

47. «I singoli organi del governo possono dunque danneggiarsi a vicenda o collaborare fra loro; il rapporto fra le diverse autorità è così ben congegnato, che non è possibile trovare una costituzione migliore di quella romana. Quando infatti un pericolo comune sovrasti dall'esterno e costringa i Romani a una concorde collaborazione, lo Stato acquista tale e tanto potere, che nulla viene trascurato, anzi tutti compiono quanto è necessario e i provvedimenti non risultano mai presi in ritardo, poiché ogni cittadino singolarmente e collettivamente collabora alla loro attuazione. Ne segue che i Romani sono insuperabili e la loro costituzione è perfetta sotto tutti i riguardi»: Polibio, *Storie*, VI, 18.

48. Cfr. von Fritz (1975); Trompf (1979).

49. «E questo, che chiamo "diritto", vorrei che nel corso di tutta questa discussione si intendesse essere la natura stessa, e che la corruzione derivante dal cattivo costume è tanto grande da estinguere quelle scintille dateci dalla natura e da far sorgere e consolidarvi in loro luogo i vizi contrari. Ché se gli uomini nel loro giudizio fossero a quel modo che la natura loro è comune in tutti, e, come dice il poeta, "nulla di umano ritenessero loro estraneo", il diritto sarebbe tenuto in egual considerazione da tutti»: Cicerone, *Le leggi*, I,

Quest'ultimo significato si deve soprattutto a Cicerone, che in ciò indica la causa del declino di Roma, sebbene sempre sullo sfondo generale di una tendenza corruttiva data dall'accrescimento del potere popolare⁵⁰. Il processo di individualizzazione del termine "corruzione" – autentico anacronismo del suo moderno significato giuridico – trova tuttavia uno snodo ancora più significativo nell'innesto della cultura cristiana elaborato a Roma. È Agostino, seguendo Cicerone, a ricondurre ogni governo umano al peccato originale, il che ne fa un elemento sempre soggetto alla corruzione⁵¹. Di conseguenza l'unica via per raggiungere il bene collettivo della stabilità politica è rappresentato dalla virtù morale dei governanti: un principio che darà luogo a un autentico genere letterario lungo i secoli, quello dello *speculum principis*.

Il pensiero medievale, in effetti, tende complessivamente a non separare la corruzione politica da quella naturale: esso sviluppa un'articolata riflessione sulle forme della corruzione, dall'avarizia alla simonia, ma tali problemi non fondano una nozione pienamente politica di corruzione, mentre vengono concepiti come un aspetto della corruzione morale e spirituale cui tende la natura umana segnata dal peccato originale. Per un paradosso ciò genera una prevalenza della nozione generale e sistemica di corruzione, perché quella individuale, tanto politica quanto spirituale, viene immediatamente ricondotta all'orizzonte naturalmente degenerativo dell'umanità come tale⁵². Oltre ad Agostino, un concetto cristiano e bibli-

12, 33 (cito da Id., *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino 2013); cfr. MacMullen (1988); Wood (1988).

50. Cfr. Corbeill (2006); Wiseman (2012); Squire (2015); Walters (2020).

51. «We argue here that corporeal metaphors for political bodies in Medieval Christian thought privileged notions of corruption as morally, spiritually and physically degenerative. Historians have long argued that naturalistic, organic or corporeal preconceptions of the polity in classical and Medieval thought precluded a conception of public office or "politics" as a distinct field of activity, characterised by its own norms of disinterested conduct. In this sense, holistic notions of the polity were unable to sustain clear concepts of political corruption (as the undue intrusion of "private" concerns into the fulfilment of "public" office). We argue, however, that Medieval writers did have a lively awareness of the spiritual, moral and political dangers of prevalent forms of corruption (such as bribery, simony and venality), but these problems were not traced to politics as such, but to sinful human nature»: Buchan, Hill (2014, p. 47).

52. Su questa distinzione si veda ancora Vergara (2020, pp. 31-2): «As seen from a longue durée perspective, it is clear that the concept of political corruption was meant to account for a systemic phenomenon, a layer of great explanatory value that was almost entirely dropped from theoretical analysis after the eighteenth century, when corruption was reduced to its current juridical form. While the ancients thought of corruption as inherent

co di corruzione viene sviluppato da Paolo attraverso l'uso della metafora del corpo di Esopo: secondo Paolo tutta l'umanità è unita in un corpo animato dallo spirito di Cristo, per cui la resurrezione e la vita eterna (*aphtarsia*) risultano un messaggio contro la corruzione derivante dal peccato. L'eterna possibilità della salvezza rispetto al peccato è in effetti ad un tempo anche la salvezza dalla corruzione, intesa come deperimento e morte, del corpo naturale.

Questo dico, fratelli: la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né la corruttibilità può ereditare l'incorruttibilità. Ecco vi svelo un mistero. Non tutti morremo, tutti però saremo trasformati in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba: suonerà infatti la tromba, e i morti verranno risuscitati incorruttibili e noi saremo trasformati. È necessario infatti che questo essere corruttibile sia rivestito d'incorruttibilità e questo essere mortale d'immortalità. Ma quando questo essere corruttibile sarà rivestito d'incorruttibilità e questo essere mortale d'immortalità, allora si farà evento la parola scritta⁵³.

Attraverso una nozione generale derivante dalla fisica aristotelica, Paolo parla della corruzione come mutamento ma, a differenza di Aristotele, ne rinviene la causa nel peccato e non in un errato assetto costituzionale: in effetti nella Bibbia il termine *phthorá* viene utilizzato per designare degenerazione e corruzione, specialmente della carne. Nella visione paolina a opporsi alla corruzione è l'idea di uno spirito incorruttibile e immortale quale affermazione estatica della resurrezione attraverso Cristo⁵⁴.

Un diverso tentativo di associare colpa individuale e decadimento sistemico si trova in Tommaso d'Aquino: dopo la riscoperta della filosofia aristotelica nel XIII secolo, la scolastica tenta infatti di fondere i valori morali e la retta ragione aristotelica producendo un nuovo concetto di virtù. La corruzione politica torna ad essere preferenza verso l'interesse individuale piuttosto che verso il bene comune, ma nel quadro cristiano e agosti-

to everything, and thus inescapable for political forms, Machiavelli was perhaps the only modern thinker to engage, at length, with the problem of universal corruption as a constitutional challenge. I argue we need to pick up this lost thread of thinking that conceptualized political corruption as systemic and draw the contours of this structural form of political corruption for our present time. This alternative meaning of corruption should be seen as complementing, instead of replacing, political corruption as individual acts of misconduct by public officials, since particular instances of corruption are expressions of a universal phenomenon that cannot be reduced to their aggregation». In senso inverso Buchan, Hill (2014).

53. San Paolo, *I Cor*, 15, 50-54 (cito da Id., *Lettere*, Rizzoli, Milano 1997).

54. Cfr. Hicks (1963); Kantorowicz (2012).

niano che guarda alla stabilità come al fine più alto. Corruzione è dunque sinonimo di corpo politico disordinato e di mancata armonia tra le parti del tutto, fenomeni causati da comportamenti individuali segnati dall'avarizia e dal peccato. Complessivamente, tutto ciò viene letto come un sintomo della corruzione della natura umana⁵⁵. Solo la parziale eccezione dell'interpretazione di Giovanni di Salisbury si separa da questo quadro: nella sua figura si addensano interrogativi sulla corruzione come elemento di disturbo dello sviluppo economico e sociale della sua epoca, e dunque sull'avarizia come vizio privato interno alla vita pubblica, ossia come aspetto propriamente politico della corruzione non del tutto riconducibile al peccato originale, ma relativo a questioni che solo alla politica terrena è dato risolvere⁵⁶.

Il riferimento romano e classico, così come il quadro cristiano, sono alla base della concezione della corruzione diffusa tra gli umanisti durante il Rinascimento⁵⁷. Non c'è accordo se in questo panorama prevalga quella che è stata definita una politica della virtù, ossia una tendenza prossima alla scolastica per cui il buon governo non corrotto deriverebbe dalla buona educazione umanistica delle *élites*, al netto dell'assetto costituzionale adottato⁵⁸, o se invece non emerga una reintroduzione dei valori greci e romani per cui la libertà politica sarebbe intimamente connessa alla natura, più o meno virtuosa, dei governi⁵⁹. O se, ancora, non venga alla luce con lo sviluppo economico, culturale e politico, una nozione di corruzione collegata all'avarizia e alla volontà individuale di accrescimento della ricchezza, come tale in grado di compromettere la prosperità attraverso la diffusione del degrado civile nei pubblici uffici. Manifesto della prima tendenza sarebbe l'opera di Francesco Petrarca, autentico avvio di un umanesimo pensato come competizione meritocratica tra *élites* attraverso l'educazione e l'as-

55. Cfr. Nederman (2004) e, in generale, Burns (1988).

56. In Dante, al contrario, è rintracciabile un quadro più classico: «For Dante, the odium of barratry attached at least as much to its sinfulness as to the betrayal of civic trust, perversion of justice and debasement of virtue. For Dante, political corruption was odious, but it seemed still to be a problem in rather than of politics. The real problem lay in the sinfulness of human nature, and its correction (at least in terms of the *Comedia*) lay in the sanction of Divine retribution. Among Dante's near contemporaries, however, were those who did seem to suggest that the problem of political corruption originated, not only in the twisted nature of human beings, but also in particular kinds of polity and government»: Buchan, Hill (2014, p. 71).

57. Cfr. Archambault (1967).

58. Cfr. Hankins (2019).

59. Cfr. Skinner (1978); Pocock (1975).

similazione dei classici, da cui può generarsi una politica virtuosa fondata sulla virtù dei principi e dei governanti in generale, in ogni ordinamento possibile. Umanisti come Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini sono invece il simbolo di una coscienza repubblicana che guarda ai classici come esempio di libertà collettiva, fondata su ordinamenti in grado di prevenire la corruzione secondo la lezione aristotelica e ciceroniana, sull'indipendenza dalla conquista esterna e su costumi propri di una vita civile repubblicana. Infine, umanisti veneziani come Aurelio Lippo Brandolini e Gasparo Conzarini avrebbero mostrato una certa persistenza sistemica della corruzione anche nella lunga esperienza della repubblica aristocratica di Venezia. L'istituto del *broglio*, ossia la competizione tra famiglie agiate per l'ottenimento delle cariche politiche attraverso i mezzi più vari, sembra in questo senso mostrare come l'espansione del benessere commerciale della repubblica possa avvenire anche attraverso questo genere di pratiche all'interno dei pubblici uffici. Un originale concetto di corruzione endemica, compatibile con la vita civile repubblicana.

Nei confronti di ognuno di questi significati e nei confronti di ognuna di queste linee, sostanzialmente compresenti all'interno del dibattito umanistico, l'opera di Niccolò Machiavelli rappresenta una rottura: la sua nozione di ritorno ai principi deriva da un concetto di corruzione che rinnova l'interpretazione sistemica. Attraverso una metaforica naturalistica, che resta però tale, designando dinamiche per intero storico-politiche, egli interpreta la corruzione politica come articolazione tra l'assetto istituzionale e la sua influenza sui comportamenti individuali. Il tratto generale della corruzione machiavelliana ha a che fare con la specifica disposizione degli ordini della città, contribuendo a definire un concetto di storicità delle forme politiche fondato sul rapporto, piuttosto che sulla contrapposizione, tra ripetizione, rottura e durata.

I.2

Machiavelli: il ritorno ai principi
come ripetizione della fondazioneI.2.1. IL CONFLITTO MACHIAVELLIANO:
UNO SQUILIBRIO ORIGINARIO

La traiettoria moderna del ritorno ai principi conosce il suo autentico avvio con il capitolo primo del Libro III dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Qui Machiavelli riformula il riferimento classico eludendo tan-

to le idee cicliche del tempo storico quanto una visione naturalistica della corruzione dei governi, in favore di un'interpretazione a fuoco sul rapporto tra azione («modi di procedere») e congiuntura storica («qualità dei tempi»). La sua concezione del conflitto e delle istituzioni costituisce il quadro di riferimento all'interno del quale si muove la sua lettura del ritorno ai principi, ed è in effetti a partire da questi elementi che Machiavelli modifica il materiale ereditato dagli antichi.

Agli occhi della tradizione che precede Machiavelli il conflitto rappresenta un problema per la vita politica, un avversario di ogni comunità e persino un tabù la cui apparizione deve essere scongiurata a ogni costo. Ciò non vale tuttavia allo stesso modo per ogni forma di antagonismo, ma solo per una sua specifica modalità, che sarà quella favorita da Machiavelli stesso.

All'inizio della tradizione filosofica occidentale Platone e Aristotele avversano radicalmente il conflitto all'interno della città, ma non si oppongono a forme di competizione regolata. Come ha scritto Neal Wood:

La competizione presuppone un ampio accordo sui fini, e un disaccordo a proposito dei mezzi, delle persone e delle politiche che possono meglio raggiungere tali obiettivi. La competizione è una gara (*game situation*): coloro che competono possono essere atleti sul campo, candidati per un incarico pubblico, membri di un'assemblea, professionisti o uomini d'affari rivali. E sebbene nella pratica sia spesso difficile tracciare una precisa linea di demarcazione tra competizione e conflitto, il conflitto è generalmente caratterizzato dalla tensione, dall'ostilità e da un disprezzo che può trasformarsi in violenza e guerra. Tipicamente, un esteso e intenso disaccordo sui fini e, di frequente, una riluttanza a sottostare alle regole del gioco, conducono al conflitto⁶⁰.

Il pensiero greco classico, se colto da questo punto di vista, opera una scelta decisa per la competizione e contro il conflitto. Negli ordinamenti politici teorizzati da Platone e Aristotele, pur diversamente articolati al loro interno, la vita politica assume sempre il segno dell'armonia, ossia della concordia tra le parti. In Platone questa sintonia tende a trasformarsi in compattezza e rigidità dei ruoli, mentre i più mobili settori sociali aristotelici vengono sempre ricondotti all'armonia da un'ampia classe media che incarna una sorta di giusto mezzo di natura politica⁶¹. La pluralità delle parti viene così o incanalata in un ordinamento che assegna a ogni gruppo un suo fine specifico, o subordinata al *telos* collettivo del bene comune⁶². Se la com-

60. Wood (2021, p. 273).

61. Aristotele, *Politica*, 1295b-1296a.

62. Ivi, 1302b-1303a.

petizione prevede unità nei fini e distinzione nei mezzi per raggiungerli, mentre si ha conflitto in caso di scopi differenti raggiungibili attraverso strumenti anch'essi diversi, siamo qui in presenza certamente di una forma di competizione.

Questi giudizi sono parte di una più ampia tendenza, radicata in particolare nel mondo greco, che impone il silenzio, quando non la negazione, nei confronti del conflitto. Il lavoro di Nicole Loraux ha mostrato in questo senso come la memoria della città di Atene sia pervasa nell'antichità da una narrazione in cui il conflitto viene costantemente escluso: piuttosto che ammettere la divisione dell'unità cittadina si preferisce, come fa lo stesso Aristotele, sublimarla nella trasformazione degli ordinamenti (*metástasis*, mutamento costituzionale, piuttosto che *diástasis*, divisione) o vietarla esplicitamente⁶³. È il caso della legge promossa da Trasibulo dopo il governo dei Trenta Tiranni e il ritorno della democrazia (403 a.C.), che affianca all'amnistia per gli avversari politici la consegna del silenzio rispetto ai conflitti del passato⁶⁴. Alla radice di questa tendenza c'è la linea di demarcazione tracciata tra *stasis*, il conflitto intestino, e *polemos*, la guerra verso l'esterno: mentre la seconda viene ammessa e talvolta incoraggiata, il primo viene associato a una malattia del corpo politico, che ne pregiudica la salute complessiva.

Si tratta di una tradizione che allunga il suo percorso fino al periodo rinascimentale, passando anche per il mondo romano. Si deve in effetti a Cicerone, forse più che a ogni altro autore classico, la diffusione della formula della *concordia ordinum*: nella repubblica ottimizia immaginata da Cicerone il governo del popolo da parte aristocratica dovrebbe avvenire senza conflitti, nel nome della concordia fra gli ordini concepita anche in questo caso come armonia. Piuttosto, è verso l'esterno che il cittadino-soldato dovrebbe canalizzare la propria tendenza antagonistica, ossia nella guerra⁶⁵. Nella letteratura umanistica, non solo politica, questa traccia ritorna e si rafforza. A fronte della partigianeria endemica nella vita pubblica delle città dell'Italia rinascimentale, dilaniate prevalentemente da conflitti tra le ricche famiglie nobili o magnatizie e le rispettive clientele, il giudizio degli autori del periodo – che precede immediatamente il lavoro di Machiavelli – è orientato tra l'altro da una massima ricavata dal *Bellum Iugurthinum* di

63. Cfr. Aristotele, *La costituzione degli ateniesi*.

64. Cfr. Loraux (2006; 1997).

65. Cicerone, *La repubblica*, II, xlii; Id., *Pro Sestio*, XLV-XLVII, LXV-LXVI; Id., *De officiis*, I, xxv.

Sallustio: *concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur* («i piccoli stati crescono nella concordia, mentre i grandi sono distrutti dalla discordia») ⁶⁶. Decontestualizzato ed elevato a immagine oracolare (come spesso accadeva nella ricezione medievale e primo moderna dei testi classici) questo argomento utilizzato dal personaggio di Micipsa conosce una circolazione amplissima a partire dal XIV secolo, non solamente nella pubblicistica ma anche su medaglie, monete e iscrizioni di ogni tipo, fino ad essere considerato una sorta di rivelazione divina dall'umanista quattrocentesco Francesco Patrizi ⁶⁷.

Machiavelli si oppone a questa consolidata opinione riguardo al conflitto politico sia rivalutandone complessivamente il ruolo, sia chiarendone la differenza rispetto alla competizione e alla guerra. In primo luogo egli rintraccia una diversa tradizione antica, radicata tanto nella concretezza dell'azione politica, soprattutto romana, che nelle parole dei suoi scrittori. In questo retaggio, del quale l'opera di Tito Livio riporta il racconto dettagliato, il conflitto è una pratica usuale nella Roma repubblicana, che ha contribuito in maniera decisiva alla sua crescita in potenza ed estensione geografica. Accanto a Livio, autori come Polibio e Dionigi di Alicarnasso, su cui torneremo, forniscono a Machiavelli un punto di riferimento dotato di quella autorevolezza che solo gli antichi possiedono nell'epoca in cui egli scrive. In secondo luogo, già nel *Principe*, Machiavelli insiste sulla natura immediatamente conflittuale delle relazioni politiche, sia tra popolo e grandi che tra questi e il principe, ma anche in quella sorta di alleanza che propone tra il popolo e il principe.

Fin dall'inizio si osserva, secondo Machiavelli, una divergenza quanto alle finalità politiche del popolo e dei grandi: «perché in ogni città si trovano questi due umori diversi; e nasce da questo, che il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare et opprimere el popolo» ⁶⁸. Riformulando la teoria medica degli umori, originariamente quaternaria e orientata all'equilibrio nella versione di Ippocrate e Galeno, Machiavelli individua due orientamenti prevalenti in ogni comunità politica, naturalmente tendenti a scontrarsi in ragione della loro diversità. I grandi, costante avversario e bersaglio polemico dell'opera machiavelliana, sia in quanto patriziato romano che come allu-

66. Sallustio, *Bellum Jugurtinum*, 10 (cito dall'edizione Newton Compton, Roma 2021).

67. Cfr. Pedullà (2018, pp. 10-26).

68. N. Machiavelli, *Il Principe*, IX (cito dall'Edizione nazionale delle opere, Salerno editrice, Roma 2001-).

sione ai magnati fiorentini del suo tempo, vengono descritti come da sempre animati da una volontà di oppressione nei confronti del popolo, in vista dell'acquisizione delle maggiori cariche politiche della città e dell'accumulazione di ingenti ricchezze⁶⁹.

Dall'altra parte, il popolo si presenta apparentemente passivo e rivolto solo alla propria sicurezza e alla difesa dall'oppressione. Non è in realtà così nell'opera di Machiavelli: il popolo (dalla plebe romana alla molteplicità di ceti e gruppi che compongono quello fiorentino) è in grado di rivolgere la propria azione conflittuale in positivo, ossia non solo in termini di difesa, ma verso la conquista di maggiore libertà ed eguaglianza, se organizzato da un capo (il principe, il capitano del popolo) o mediante istituzioni (il tribunato della plebe, i proposti fiorentini)⁷⁰. In questo modo il popolo fornisce un contributo indispensabile alla costruzione e alla durata di ogni forma politica, principesca o repubblicana, antica o moderna. Attraverso questa connotazione, per così dire, originaria della politica, Machiavelli intende opporsi alla tradizione dell'oblio del conflitto e della *concordia ordinum*, mostrando che la vita politica di ogni città o Stato dipende da una asimmetria costitutiva, insomma da un conflitto: quello tra grandi e popolo.

In particolare nel *Principe*, Machiavelli descrive una sorta di convergenza tra il popolo e il principe, nella comune opposizione ai grandi. Ciò che è più interessante, però, è che questa stessa alleanza risulta produttiva e potenzialmente vincente nel confronto con l'oligarchia fiorentina solo in quanto è conflittuale al proprio interno. Machiavelli tenta di mostrarne il funzionamento fin dalla *Dedica* che apre l'opera:

Né voglio sia reputata presunzione se uno omo di basso e infimo stato ardisce discorrere e regolare e' governi de' principi, perché così come coloro che disegnano e' paesi si pongono bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti, e per considerare quella de' bassi, si pongono alto sopra' a' monti; similmente, a conoscere bene la natura de' populi bisogna esser principe, e a conoscere bene quella de' principi bisogna esser popolare⁷¹.

Generalizzando la propria condizione di scrittore popolano che si prende la libertà di consigliare un principe, Machiavelli descrive la più ampia re-

69. Sul problema del conflitto in Machiavelli cfr. almeno: Geuna (2005; 2012); Méniessier (1999); Del Lucchese (2001; 2004); Gaille (2018); Balestrieri (2010); Borrelli (2009, pp. 27-64); Pedullà (2018) ed Esposito (1984).

70. Una sorta di tribunato della plebe pensato da Machiavelli per Firenze nel *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*.

71. Machiavelli, *Il Principe, Dedica*.

lazione tra principe e popolo. Una relazione necessariamente asimmetrica, tra parti diseguali, ma proprio per questa ragione produttiva: solamente un uomo del popolo – lontano dalle cerchie ristrette che troppo spesso dicono al principe solo ciò che egli già approva, riflettendo la sua immagine come in uno specchio – un uomo che guarda il principe da lontano e in prospettiva, è in grado di mettere a fuoco la sua precisa natura, i suoi compiti e la situazione in cui si trova a operare. È una metafora che disegna un rapporto complessivo tra principe e popolo in cui il primo, se privato del consenso ma anche del conflitto di matrice popolare, condurrà lo Stato alla corruzione rendendosi strumento dell'ambizione e della voracità dei grandi. Una relazione dunque non rappresentativa nel senso moderno del termine, ma prospettica, perché fondata sulla produttività politica della differenza, della dualità e della asimmetria, e opposta al rapporto di prossimità, stasi e corruzione, tra il principe e la sua corte⁷².

È però soprattutto nei *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio* che si chiarisce la teoria machiavelliana della produttività del conflitto, nella sua distinzione rispetto alla competizione e alla guerra. Riprendendo la teoria dei due umori già esposta nel *Principe*, Machiavelli ne approfondisce il significato e la dinamica alla luce della storia della Roma repubblicana. Questa offre, secondo il Segretario, due insegnamenti essenziali:

1. In primo luogo che c'è produttività solamente là dove c'è asimmetria, ossia solo quando si ha un conflitto tra umori (ceti, classi sociali) e non tra sette (corti, clientele, fazioni). Un conflitto tra umori si svolge tra avversari diversi per appartenenza sociale, mezzi a disposizione (economici e politici) e soprattutto per fini, da un lato la conservazione della situazione politica così com'è, mentre dall'altro la trasformazione di quella stessa situazione. Quella tra sette è invece competizione, ossia una lotta per identici obiettivi, ad esempio le cariche politiche, in cui i diversi concorrenti si distinguono solamente per i modi in cui intendono raggiungere fini condivisi. Per questo essi sono anonimi socialmente – non c'è differenza di ceto o classe tra i membri di diverse famiglie nobili ad esempio – e simili o omogenei riguardo alla proposta politica che promuovono.

2. Si ha produttività del conflitto solo all'interno di una procedura istituyente per cui l'antagonismo non rimane *sciolto*, nel lessico machiavelliano, ma viene organizzato attraverso capi e propriamente attivato mediante strutture istituzionali. È in effetti questa procedura istituyente che permette al popolo di formarsi come soggetto politico in senso proprio e di incidere

72. Cfr. almeno Esposito (1980, p. 32); Frosini (2005).

attraverso l'azione sull'assetto istituzionale vigente. Al punto che un conflitto per le istituzioni, come la lotta della plebe romana per il tribunato, diventa una lotta tra istituzioni, quando il tribunato stesso si scontra col senato, tradizionalmente aristocratico.

Io dico che coloro che dannano i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino, come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi: e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma: perché da' Tarquinii ai Gracchi, che furono più di trecento anni, i tumulti di Roma rade volte partorivano esilio, e radissime sangue⁷³.

Nei *Discorsi* Machiavelli sviluppa questi aspetti della sua immagine del conflitto politico a stretto contatto con la vicenda di Roma, che per secoli era stata criticata proprio alla luce dello scontro tra gli ordini, ossia tra le rappresentazioni istituzionali dei ceti e delle classi, che l'ha caratterizzata⁷⁴. Il titolo del quarto capitolo del Libro I di quest'opera, *Che la disunione della plebe e del senato romano fece libera e potente quella repubblica*⁷⁵, riassume una tesi che ha rappresentato un'autentica rottura nella tradizione occidentale, diventando una sorta di aforisma e interrogando autori come Campanella, Alfieri, Montesquieu, Rousseau, Mably, Milton, Sidney, Ferguson, Adams tra gli altri⁷⁶.

Questa celebre frase machiavelliana ha in realtà alle spalle un insieme di significati che contribuiscono a indicare una specifica idea dell'antagonismo. Intanto si riferisce al fatto che l'ordinamento misto romano, composto di elementi monarchici (il consolato), aristocratici (il senato) e democratici (il tribunato), e in questo non troppo diverso da esempi di repubbliche aristocratiche come Sparta e Venezia, ha però un'origine conflittuale che lo separa radicalmente da ogni altra esperienza⁷⁷. È insomma la lotta per l'ottenimento dei tribuni della plebe a partire dalla prima *secessio* che rende l'ordinamento misto "davvero" misto. In secondo luogo, l'isti-

73. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, t. I.2, I, 4 (cito dall'Edizione nazionale delle opere, Salerno Editrice, Roma 2001-).

74. Cfr. Sasso (1988a).

75. Machiavelli, *Discorsi*, I, 4.

76. Ricostruisce questa vicenda Pedullà (2018).

77. Machiavelli, *Discorsi*, I, 2.

tuzionalizzazione del conflitto rappresentata dal tribunato, il cui funzionamento approfondiremo nel prossimo paragrafo, assume due significati: da un lato previene la degenerazione violenta dell'antagonismo tra popolo e grandi attraverso una forma istituzionale composta di strumenti come la possibilità di porre il veto sulle leggi del senato e il potere di accusare i cittadini illustri (patrizi e senatori in particolare). Oltre questo lavoro di connessione tra le magistrature, il tribunato permette di unire la plebe nell'opposizione al patriziato attraverso mezzi non legali come la secessione, la *detractio militiae* (sottrarsi agli obblighi militari evitando di fornire il proprio nome) e le dimostrazioni pubbliche prive di violenza⁷⁸. In questo senso, il conflitto istituzionalizzato non significa solo dialettica politica ma sfida, lotta e coercizione reciproca tra gruppi con interessi differenziati, nonché trasformazione degli ordini⁷⁹. I tribuni assorbono e legalizzano i conflitti, ma ne incitano e creano anche di nuovi.

I tumulti animano la vita politica della repubblica anche all'interno di un ordinamento costituzionale stabile, da un lato permettendo di far «sfogare»⁸⁰ il risentimento popolare verso coloro che comandano, dall'altro esercitando una pressione costante sulle *élites*, così da limitarne l'ambizione, moralizzarne i comportamenti (Machiavelli associa questo potere delle istituzioni alla religione) e renderne i costumi più austeri. Una pressione istituzionale che può esercitarsi non solo da parte popolare ma anche, in occasioni eccezionali e per una durata limitata, da parte senatoria attraverso la speciale magistratura della dittatura. Tuttavia questa minaccia non violenta non sempre risulta efficace: è il caso delle repubbliche corrotte in cui i modi del conflitto ordinario (*secessio*, *detractio militiae*, tumulti non violenti, esili mirati, processi popolari, lotta tra umori) lasciano spazio a modi corrotti (tumulti violenti, battaglie militari, esili di massa, calunnie, lotta tra sette e fazioni)⁸¹. In queste occasioni – in cui la «qualità» della «materia»⁸² è compromessa – i modi ordinari devono lasciare spazio a modi straordinari⁸³: la metafora medica della purga lascia così spazio a

78. Ivi, I, 4.

79. Gli esponenti della cosiddetta Cambridge School si fermano alla prima parte della descrizione machiavelliana mancando del tutto la seconda. Cfr. almeno Skinner (1978); Pocock (1975).

80. Machiavelli, *Discorsi*, I, 4, 7.

81. Ivi, I, 16.

82. Ivi, I, 17.

83. Ivi, I, 17-18.

quella della chirurgia, ossia dell'incisione violenta del male, secondo le pratiche ippocratiche diffuse all'epoca, dalla cauterizzazione al salasso⁸⁴.

La natura asimmetrica e socialmente caratterizzata del conflitto machiavelliano emerge però con ancor maggiore chiarezza in due ulteriori dimensioni esplicitate nei *Discorsi*. Entrambe fanno riferimento a quella che John McCormick ha definito la «politica di classe» di Machiavelli, ossia la sua distinzione tra i comportamenti politici in base all'appartenenza di ceto⁸⁵. Culmine di questa attitudine è l'attribuzione al popolo, nel modello romano e in generale, del ruolo di «guardia della libertà»⁸⁶. Singolare concetto, che fa riferimento in prima istanza al significato rinascimentale e primo moderno di libertà intesa come indipendenza politica e assenza di dominio da parte del nemico esterno.

La guardia della libertà viene conferita da Machiavelli al popolo in primo luogo per il suo desiderio innato di non essere dominato piuttosto che di dominare, come implicito per il fiorentino in ogni nobiltà e aristocrazia. Ma in secondo luogo tale attribuzione è il risultato di un ragionamento più complesso che suggerisce come l'interesse popolare coincida, nelle repubbliche, con l'interesse generale, e come ancora una volta il soggetto popolare si costruisca nel conflitto e nell'organizzazione politico-istituzionale. Suddividendo le repubbliche in due grandi gruppi, quelle che pongono la guardia della libertà nei grandi e quelle che la delegano al popolo, Machiavelli intende sottolineare i vantaggi di un circolo virtuoso tipicamente romano che unisce cittadinanza, potenza militare, eguaglianza e durata delle repubbliche. In effetti, sostiene Machiavelli, Roma si contrappone a repubbliche aristocratiche come Sparta e Venezia perché, a differenza di queste, sfrutta l'afflusso di stranieri estendendo facilmente la cittadinanza e coinvolge tutto il popolo in un esercito di carattere popolare, il che genera una notevole forza sul terreno militare ma anche un ampio potere di influenza di parte plebea causato dal numero e dal possesso di armi. Ne deriva una repubblica egualitaria, densa di tumulti (o egualitaria perché densa di tumulti) e con un forte esercito popolare, al contrario delle piccole, pacifiche e oligarchiche Sparta e Venezia.

C'è però un ulteriore vantaggio di questo assetto, che riguarda un ambito più generale. La storia è infatti tale, secondo Machiavelli, che ogni città per quanto isolata si trova nella condizione di poter essere invasa o di

84. Cfr. Parel (1992); Siraisi (1990).

85. Cfr. McCormick (2020).

86. Machiavelli, *Discorsi*, I, 5.

dover invadere, e dunque un forte e ampio esercito popolare permetterà alla repubblica di durare nel tempo, affrontando queste necessità storiche senza esserne travolta. Un destino che separa la lunga storia della Roma repubblicana dalla fragilità delle repubbliche oligarchiche:

Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino, e a molte cose che la ragione non t'induce, t'induce la necessità; talmente che, avendo ordinata una repubblica atta a mantenersi non ampliando, e la necessità la conducesse ad ampliare, si verrebbe a tor via i fondamenti suoi, e a farla rovinare più tosto. Così dall'altra parte, quando il cielo le fusse sì benigno che la non avesse a fare guerra, ne nascerebbe che l'ozio la farebbe o effeminata o divisa; le quali due cose insieme, o ciascuna per sé, sarebbe cagione della sua rovina⁸⁷.

Una storia dunque di gruppi e ceti sociali che si costituiscono nell'organizzazione politica e nel conflitto: è questo uno dei temi salienti della terza opera maggiore di Machiavelli, le *Istorie fiorentine* (1525). Un'opera che presenta un autentico catalogo di conflitti seguendo la lunga vicenda della città di Firenze, nella continua trasformazione dei suoi ordini e nella progressiva esclusione dei ceti perdenti all'interno delle sue divisioni. Più che in ogni altra sua opera Machiavelli approfondisce qui i differenti comportamenti, e le differenti modalità del conflitto messe in atto dai più vari attori politici: dalla competizione tra le famiglie magnatizie⁸⁸ all'antagonismo propriamente sociale del proletariato fiorentino dei Ciompi⁸⁹, fino all'uso da parte dei Medici della guerra verso l'esterno ai fini del controllo della città, e alla crisi di questa famiglia a causa dei conflitti intestini che la affliggono e delle congiure provenienti dalla sua corte e dai suoi clienti⁹⁰. Tra questi solo poche eccezioni, come il tumulto dei Ciompi, per altro guardato con sospetto da Machiavelli, ripropongono il conflitto asimmetrico tra umori del modello romano, mentre più spesso è un conflitto corrotto tra sette e gruppi di interesse a prevalere, con il suo antagonismo endemico e la sua incapacità di far durare gli ordini.

Il primato del conflitto rispetto alla concordia è unanimemente riconosciuto come uno dei punti di partenza della politica moderna, ed è su questo terreno che Machiavelli viene spesso associato a Hobbes, nel-

87. *Discorsi*, I, 6.

88. N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, II, 1-2, 22-23, 32-37, 42 (cito dall'Edizione nazionale delle opere, Salerno Editrice, Roma 2001-).

89. *Ivi*, III, 11-17.

90. *Ivi*, IV, 26-27; VIII, 10.

la comune avversione al modello aristotelico della naturale socievolezza dell'uomo (*zoon politikón*). La comunanza tra le prospettive del fiorentino e dell'autore del *Leviatano* finisce però poco più in là di questa affermazione: il conflitto hobbesiano, come origine naturale della politica e come costante spettro della sua integrale giuridicizzazione e pacificazione, ha poco a che fare con l'intreccio costante tra forma e conflitto e tra ordine e trasformazione, tipico della concezione machiavelliana. È la distanza che Roberto Esposito ha icasticamente sintetizzato nell'opposizione tra neutralizzazione del conflitto (Hobbes) e una sua riconversione (Machiavelli):

there is either politics or conflict. The transition, or rather the leap, from the state of nature to that of society positions the chasm along the temporal axis: when there is conflict there is not yet a politics, when there is politics there is no more conflict. [...] What distinguishes Machiavelli from Hobbes is not the stark choice between order and conflict: it is the acceptance, or not, of their co-existence at the same time⁹¹.

I.2.2. DAL CONFLITTO AL RITORNO AI PRINCIPI: IL RUOLO DELLE ISTITUZIONI

I tumulti machiavelliani sviluppano dunque uno stretto rapporto con le istituzioni: si deve a Neal Wood e a Claude Lefort l'uso del termine "istituzionalizzazione" per descrivere tale relazione⁹², anche se questi due autori hanno individuato solo alcuni dei significati descritti poco sopra. In sintesi essi sottolineano solamente la dimensione negativa delle istituzioni, in quanto controparte in grado di assorbire e legalizzare il conflitto, mentre sembrano poco interessati al loro funzionamento attivo una volta che l'antagonismo sia stato costituzionalizzato. Al contrario, Machiavelli insiste a lungo sui «modi» del conflitto, ossia sugli strumenti e sulle modalità attraverso cui raggiungere gli obiettivi dell'azione politica. In accordo con Aristotele e Cicerone infatti l'oggetto della prudenza politica sono proprio i mezzi attraverso cui raggiungere i propri obiettivi, piuttosto che i fini stessi: ma in disaccordo rispetto a questo classicismo politico che lo avvicinebbe a un umanista classico, per Machiavelli i fini della politica non sono stabiliti una volta per sempre (dipendono dalla «qualità dei tempi» e della «materia»⁹³, ossia dalla congiuntura storica, come vedremo nel prossimo

91. Esposito (1984, p. 192). Su questo insieme di problemi cfr. Marchesi (2018a).

92. Cfr. Wood (2021); Lefort (1972, p. 173). Nonché Lefort (1978; 1992). Si veda inoltre Barthes (2015); Di Pierro (2020).

93. Machiavelli, *Il Principe*, xxv; Id., *Discorsi*, I, 17; III, 9.

capitolo) e soprattutto non sono uguali per tutti, differenziandosi secondo gli attori politici che li mettono in opera. Insomma, come detto, i grandi lottano per opprimere il popolo e conservare l'ordinamento, mentre il popolo lotta per non essere oppresso e, a certe condizioni, per trasformare l'ordinamento.

Abbiamo già menzionato due modi del conflitto che si sviluppano sostanzialmente al di fuori delle istituzioni, per quanto a contatto con esse: la *secessio* e la *detractio militiae*. Due modalità essenzialmente passive dell'azione politica, che agiscono per sottrazione e negazione: da un lato il rifiuto degli ordini e l'uscita simbolica dalla città, dall'altro la rinuncia a contribuire alla difesa della comunità. In realtà entrambi questi modi hanno storicamente svolto un ruolo significativo, secondo Machiavelli, in presenza di una minaccia esterna, ossia del rischio della guerra, a partire dalla quale la plebe romana ha potuto esercitare una pressione significativa sul senato in ragione del suo ruolo indispensabile in chiave militare. C'è però un terzo modo su cui Machiavelli si sofferma, non a caso più chiaramente attivo, che conduce direttamente al rapporto tra conflitto e istituzioni: si tratta delle accuse⁹⁴, ossia della possibilità da parte dei tribuni della plebe di sottoporre al giudizio popolare la condotta di cittadini illustri, anche membri del senato e patrizi.

Così come su quello del conflitto, anche su questo terreno Machiavelli si muove alla luce di una tradizione antica. In particolare rispetto al funzionamento delle istituzioni romane egli si confronta con due paradigmi influenti e per molti aspetti differenziati: quello sviluppato dalle *Storie* di Polibio e quello presente nelle *Antichità romane* di Dionigi di Alicarnasso⁹⁵. Entrambi modelli che valorizzano il funzionamento della costituzione mista della Roma repubblicana, si distinguono intanto per la rappresentazione statica che ne offre Polibio (a fuoco sul periodo delle guerre puniche), rispetto all'insistenza di Dionigi sul processo storico che ha condotto Roma a quel genere di ordinamento. Polibio inoltre distingue fra tre forme di governo sane (monarchia, aristocrazia e democrazia) e tre degenerate (tirannide, oligarchia e oclocrazia), sebbene ritenga che l'ordinamento misto

94. Machiavelli, *Discorsi*, I, 7.

95. Cfr. almeno: Nederman, Sullivan (2012); Momigliano (1980a); Gabba (1991). E ancora Pedullà (2018, pp. 181-219).

resti preferibile⁹⁶, mentre per Dionigi ogni ordinamento non misto è problematico perché non dura nel tempo⁹⁷.

Machiavelli si colloca nell'interpretazione della costituzione romana complessivamente dalla parte di Dionigi, il che è rilevante per la sua trattazione delle istituzioni, a partire dalle accuse e dal ruolo del tribunato. In effetti per Polibio l'elemento popolare della costituzione romana è dato dal diritto di voto in assemblea⁹⁸, mentre per Dionigi il modello romano si perfeziona solo con l'introduzione del tribunato e con i primi processi popolari nati dal potere tribunizio di accusa verso i grandi⁹⁹. Come già osservato, secondo Polibio il bilanciamento dell'ordinamento misto scaturisce dalla relazione (*synergein*) talvolta conflittuale (*antiprattein*)¹⁰⁰, tra le magistrature, essenzialmente basata sul potere di veto dei tribuni, mentre per Dionigi esso emerge dalla minaccia reciproca tra le istituzioni (*coercitio*), ossia da un autentico conflitto tra le magistrature mosso dalle accuse o, in senso opposto, dallo strumento senatorio della dittatura¹⁰¹.

Nei *Discorsi* Machiavelli riprende il modello di Dionigi mettendolo al servizio della sua concezione del rapporto tra conflitto e istituzioni. In particolare le funzioni teoriche ricoperte dalle istituzioni nel quadro machiavelliano sono di due tipi:

1. un elemento affermativo di strutturazione della repubblica e del suo popolo. Si tratta di costruire il popolo attraverso il lavoro delle istituzioni in quanto, secondo Machiavelli, esso può darsi come agente politico solo se organizzato e ordinato. Ad esempio la capacità di giudizio popolare è spesso lungimirante e lucida se adeguatamente mediata dalle istituzioni, mentre, senza questo processo di discussione e deliberazione collettiva, rischia di cadere preda di calunnie, false notizie, pressioni dei patrizi e di capi ambiziosi. Una strutturazione che è possibile anche attraverso la costruzione di assemblee unicamente popolari e mediante l'uso del sorteggio per evitare che prevalgano il prestigio e la ricchezza dei grandi.
2. la descrizione di un conflitto nella forma, ossia di un antagonismo tra istituzioni essenzialmente incarnato dal potere di veto del tribunato della plebe nei confronti delle leggi del senato, dal potere di accusa, e di episodi

96. Polibio, *Storie*, VI, 3-4.

97. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, II, 3 (cito dall'edizione Einaudi, Torino 2010).

98. Polibio, *Storie*, VI, 17.

99. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, VI, 45-90; VII, 1-67.

100. Polibio, *Storie*, VI, 15-18.

101. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, VII, 55-56; 65-66.

di conflitto distributivo come quelli legati alla riforma agraria. Un conflitto istituzionale affermativo, che si fonda su una dinamica non solo dialettica ma di minaccia e coercizione reciproca tra le magistrature.

Infine, come effetto ed esito di questa articolazione complessa, si ha per Machiavelli la durata della repubblica, il cui ordinamento misto ha consentito l'estensione nel tempo dell'esperimento romano. Un risultato è stato possibile grazie alla trasformazione periodica della costituzione (aspetto su cui torneremo nel prossimo paragrafo), evitando la stasi e la corruzione, e alla luce della sua capacità di inclusione generale, in grado di trattenere tanto i grandi che il popolo all'interno del meccanismo istituzionale della repubblica.

È da notare [...] quanto siano, nelle città libere [...] detestabili le calunnie; e come per reprimerle si debba non perdonare a ordine alcuno che vi faccia a proposito. Nè può essere migliore ordine a torle via che aprire assai luoghi alle accuse, perché quanto le accuse giovano alle repubbliche tanto le calunnie nuocono [...]. Però un ordinatore d'una repubblica debbe ordinare che si possa in quella accusare ogni cittadino senza alcuna paura o senza alcuno rispetto; e fatto questo [...] debbe punire acutamente i calunniatori [...]. E dove non è bene ordinata questa parte, seguitano sempre disordini grandi; perché le calunnie irritano e non gastigano i cittadini, e gli irritati pensano di valersi odiando¹⁰².

Le accuse sono in primo luogo uno strumento attraverso cui Machiavelli suggerisce di organizzare la repubblica e il popolo, costruendo istituzionalmente la sua capacità di giudizio politico. Anche in questo caso egli si separa da una tradizione che ha talvolta ritenuto il popolo del tutto inaffidabile come decisore politico (Platone, Senofonte), oppure ne ha relegato la partecipazione alla scelta delle migliori *élites* possibili, ossia delle personalità più adatte a una carica e alla votazione sulle loro proposte (Aristotele, Cicerone). Al contrario Machiavelli ritiene che la volontà popolare, e con essa il popolo della repubblica, si costruisca solo attraverso procedure di discussione, oltre che di deliberazione¹⁰³. Le accuse infatti vengono costruite passando per un apparato istituzionale, e la discussione attorno ad esse consente al popolo una decisione circostanziata.

In queste condizioni, per Machiavelli, il giudizio popolare è il migliore possibile, perché una volontà ampia e anonima è meno condizionata dal-

102. Machiavelli, *Discorsi*, I, 8.

103. In realtà su questo Machiavelli "corregge" il modello romano che non prevedeva discussione ma solo deliberazione.

la partigianeria e dalle pressioni degli accusati, soprattutto se ricchi e potenti. È il caso della vicenda di Coriolano narrata nei *Discorsi*¹⁰⁴, il quale viene accusato dai tribuni dopo aver proposto al senato di affamare il popolo per indurlo all'obbedienza. Machiavelli sottolinea come una vendetta privata del popolo avrebbe provocato una guerra civile e probabilmente un'invasione straniera e la caduta della repubblica. La sua «oppressione» attraverso «modi ordinari» ha consentito invece di evitare faide con gli amici dell'accusato, che non subiscono conseguenze come nel caso di un linciaggio da parte della folla, ma soprattutto ha trasformato il popolo in un soggetto politico dotato di potere legale¹⁰⁵. Come ha notato John McCormick: «un popolo dotato del potere di giudicare i processi politici non può essere paragonato a una folla violenta; esso costituisce invece, da un lato, un'affidabile guardia contro l'usurpazione della libertà da parte degli oligarchi o del principe, e, dall'altro, il più sicuro baluardo contro l'instabilità civile - e non, come suggeriscono i critici, il suo più probabile istigatore»¹⁰⁶.

Complessivamente dunque, secondo Machiavelli, il popolo giudica meglio dei nobili, di un principe o di singoli magistrati, da un lato perché manca in lui una volontà di oppressione analoga a quella di altri gruppi sociali, e dall'altro perché la sua volontà ampia, complessa e anonima resiste meglio delle volontà singolari a pressioni di ogni tipo. Tutto questo vale a un'unica condizione: che esso non sia mera opinione popolare ma passi per una procedura istituzionale di discussione e deliberazione¹⁰⁷.

Analogamente, Machiavelli promuove i metodi delle assemblee romane anche se sottovaluta, o probabilmente non conosce, il diverso peso attribuito al voto dei diversi ceti ad esempio nei *comitia centuriata*¹⁰⁸. Egli descrive il funzionamento di queste assemblee secondo i principi della democrazia ateniese, in particolare nell'*ecclesia*, dove vigevano la regola di un voto per singolo membro e la pratica di una estesa discussione oltre al semplice voto. Riferendosi probabilmente al *concilium plebis* Machiavelli scrive che «poteva uno tribuno, e qualunque altro cittadino, proporre al Popolo una legge; sopra la quale ogni cittadino poteva parlare, o in favore o incontro, innanzi che la si deliberasse»¹⁰⁹: in questo caso l'espressione «qualun-

104. Machiavelli, *Discorsi*, I, 7.

105. Ivi, III, 34.

106. McCormick (2020, p. 162).

107. Cfr. almeno Coby (1999); Millar (2002); Taylor (1990).

108. Machiavelli, *Discorsi*, I, 14.

109. Ivi, I, 18.

que altro cittadino» si riferisce probabilmente al cittadino popolare, ad esclusione dei patrizi, così da descrivere un procedimento di discussione e deliberazione garantito da un'assemblea a composizione esclusivamente plebea¹¹⁰.

La selezione secondo il ceto sociale di appartenenza viene fusa da Machiavelli con il metodo del sorteggio tipico della democrazia greca¹¹¹. Il fine è duplice: da un lato, come detto, costruire il popolo repubblicano attraverso un processo istituzionale di partecipazione aperto al maggior numero di cittadini (il sorteggio è un metodo che aiuta la circolazione degli eletti), ma soprattutto cercando di aggirare la prevalenza necessaria delle *élites* in elezioni di carattere generale. Si tratta di quello che è stato definito effetto aristocratico delle elezioni, in ragione del quale in una elezione ampia, estesa a tutti i cittadini (*élites* comprese), a scrutinio generale, le personalità più in vista, gli individui più colti e affermati della città, i membri delle famiglie più ricche e influenti, avranno sempre un vantaggio competitivo rispetto a coloro che provengono dalle classi più basse. Il modello romano (e in parte greco) di Machiavelli fissa la disuguaglianza, come usuale nelle repubbliche premoderne, dividendo le singole assemblee e persino le cariche monocratiche (i consoli dal lato patrizio e i tribuni dal lato della plebe), ma si propone di avere effetti egualitari alla luce della possibilità di creare istituzionalmente un popolo altrimenti assente e dell'interazione conflittuale tra le diverse istituzioni.

Le assemblee popolari erano però abbastanza diffuse nelle repubbliche italiane del periodo rinascimentale, che Machiavelli ben conosceva. Ciò che doveva sembrargli un'autentica eccezione del mondo romano erano i tribuni della plebe, al punto che egli ne suggerisce la riscoperta (chiamandoli «proposti») nell'architettura istituzionale che ipotizza per Firenze nel *Discursus Florentinarum Rerum*. Non c'è migliore strumento, secondo Machiavelli, per esercitare quel conflitto istituzionale in grado di contenere l'ambizione e l'insolenza dei grandi che, nel lungo periodo, può minare le fondamenta della repubblica¹¹². I modi tipici del tribunato si suddividono, nel resoconto machiavelliano, in due grandi insiemi: quelli negativi, o passivi, prevalentemente impiegati per difendere il popolo e loro stessi dalle minacce delle istituzioni patrizie, e quelli affermativi, o attivi, che svol-

110. Ivi, I, 58.

111. Cfr. Ober (2017).

112. Machiavelli, *Discorsi*, I, 3; I, 39; I, 50; III, 11. Cfr. almeno: Lintott (1999, pp. 11-5; 121-8; 205-11); Nicolet (1980, pp. 340-59); Coby (1999, pp. 25-31).

gono il compito opposto, ossia quello di intimidire e minacciare i detentori del potere e della ricchezza¹¹³.

Tra i poteri di difesa dei tribuni il più importante è certamente quello dell'*intercessio*, la possibilità di mettere il veto sulla maggior parte degli atti del senato, istituzione controllata dai nobili. Una volta impugnati dai tribuni questi provvedimenti non possono essere immediatamente attuati dai consoli e devono essere nuovamente discussi. In secondo luogo i tribuni detengono il potere dell'*auxilium*, grazie al quale possono chiedere la scarcerazione di qualsiasi plebeo detenuto a causa di accuse da parte dell'autorità o dei grandi. Infine, il tribuno è persona *sacrosanta*, non può essere uccisa e la plebe si impegna a vendicarne l'eventuale assassinio. Per quanto riguarda i poteri affermativi dei tribuni, Machiavelli sottolinea la possibilità, già ricordata, di accusare e perseguire magistrati e cittadini illustri ritenuti autori di abusi e crimini politici¹¹⁴, e di proporre leggi discutendole nelle assemblee popolari¹¹⁵.

Non si tratta però solo di questo: nella pratica romana i tribuni, oltre a proteggere il popolo e a permetterne la partecipazione attiva, mediano tra grandi e plebe¹¹⁶ e anche tra i nobili stessi¹¹⁷. Così il popolo influisce sulle *élites* non solamente giudicando nei processi o selezionando le cariche, ma mediandone i conflitti interni¹¹⁸. C'è poi, in conclusione, il più problematico caso del conflitto distributivo organizzato dai tribuni, che Machiavelli discute a proposito della riforma agraria promossa dai Gracchi. Un caso controverso in quanto considerato dalla tradizione la cesura per eccellenza nella storia di Roma, tra una repubblica funzionante ed espansiva e il suo declino verso le guerre civili e la trasformazione in impero. Machiavelli ritiene però che, quando si tocca il tema della ricchezza, l'ambizione dei grandi sia così grande che se la vicenda della riforma agraria, pur non riuscendo a ottenere una vera redistribuzione, ha impiegato trecento anni prima di far cadere la repubblica, si possa dire che tale strumento di pressione sia utile alla durata e alla prosperità di questa forma politica.

Tale, adunque, principio e fine ebbe la legge agraria. E benché noi mostrassimo altrove, come le inimicizie di Roma intra il Senato e la Plebe mantenessero libera

113. Machiavelli, *Discorsi*, I, 40; I, 44.

114. Ivi, I, 7-8.

115. Ivi, I, 18.

116. Ivi, I, 3.

117. Ivi, I, 50; III, 8.

118. Cfr. Yakobson (2006); Courier (2014, pp. 427-80); Raaflaub (2005).

Roma, per nascerne, da quelle, leggi in favore della libertà, e per questo paia disforme a tale conclusione il fine di questa legge agraria; dico come, per questo, io non mi rimuovo da tale opinione: perché gli è tanta l'ambizione de' grandi, che, se per varie vie ed in vari modi ella non è in una città sbattuta, tosto riduce quella città alla rovina sua. In modo che, se la contenzione della legge agraria penò trecento anni a fare Roma serva, si sarebbe condotta, per avventura, molto più tosto in servitù quando la plebe, e con questa legge e con altri suoi appetiti, non avesse sempre frenato l'ambizione de' nobili¹¹⁹.

Per un efficace conflitto distributivo Machiavelli richiama l'esempio, tratto dalle *Vite parallele* di Plutarco, del legislatore spartano Cleomene, capace di riformare ordini corrotti passando a modi straordinari, ossia attraverso la violenza e le armi. Il che suggerisce che i Gracchi, «de' quali si debbe laudare più la intenzione che la prudenzia», non siano stati troppo arditi nella loro azione, ma troppo cauti. Attraverso la vicenda di Cleomene Machiavelli suggerisce che essi avrebbero dovuto probabilmente condurre una guerra aperta contro il senato, unico mezzo per rimuovere un accentramento della ricchezza divenuto rischioso per la repubblica¹²⁰.

In ogni caso ciò che è più rilevante di queste pratiche tribunicie è che attraverso di esse si completa l'analisi machiavelliana del rapporto tra conflitti e istituzioni: in essa il popolo dapprima lotta per le proprie magistrature, poi si esprime e costruisce politicamente attraverso di esse, ed infine le utilizza per partecipare a pieno titolo al governo della repubblica.

Una procedura istituyente che ha alcune conseguenze riguardanti il rapporto della repubblica con il tempo storico. In primo luogo l'articolazione istituzionale consente un'inclusione generale delle parti nell'ordinamento repubblicano: abbiamo già sottolineato come le istituzioni popolari costruiscano il popolo come soggetto politico attraverso la partecipazione e la deliberazione, ma Machiavelli enfatizza il fatto che istituzioni apparentemente pressanti e opprimenti per i grandi ne consentono invece a ben vedere l'inclusione. È il caso delle accuse, convenienti rispetto alla vendetta privata e al linciaggio, della mediazione dei conflitti da parte dei tribuni, della partecipazione popolare all'esercito da cui deriva la potenza militare di una repubblica, del giudizio popolare che spesso elegge i migliori magistrati possibili, non raramente patrizi.

In secondo luogo, come suggerisce anche l'esempio estremo di Cleomene, la repubblica può durare se in essa le istituzioni lavorano contro la

119. Machiavelli, *Discorsi*, I, 37.

120. Ivi, I, 9; I, 18.

corruzione. Il che significa per un verso impedire un eccessivo accentramento del potere e della ricchezza, e dall'altro non consentire che questo eventuale controllo dei grandi sulla repubblica rallenti fino a fermare del tutto la dinamica conflittuale e la procedura istituyente. Un conflitto che fissa i propri rapporti di forza eccessivamente in favore dei gruppi dominanti trasforma la repubblica in qualcosa di diverso, così come una stasi che esclude la pressione dinamica del tribunato e delle assemblee popolari compromette la sua vita interna. La trasformazione dell'ordinamento, non permanente ma periodica, consente secondo Machiavelli di ovviare al rischio della corruzione e della dissoluzione. Dalla procedura istituyente segue dunque immediatamente una storicità specifica della repubblica.

I.2.3. RIFONDARE PER DURARE:
RITORNO AI PRINCÌPI E STORIA

Se c'è un momento in cui può forse essere datato l'inizio del pensiero machiavelliano sulla politica questo è il settembre 1506, quando, tra il 13 e il 21, il Segretario fiorentino risponde a una lettera ricevuta da Giovan Battista Soderini avviando una compiuta e originale meditazione sullo statuto dell'azione politica e sulle sue implicazioni. In conclusione delle considerazioni svolte sul conflitto politico e sulle istituzioni, è forse utile cogliere come Machiavelli pensi questi strumenti politici in relazione al problema della durata, della corruzione e della trasformazione delle repubbliche. È il tema del *riscontro*, oggetto della lettera dell'autunno 1506, passata alla storia come *Ghiribizzi al Soderino*, in ragione di una iscrizione dello stesso Machiavelli. Un tema che condurrà direttamente alla questione del ritorno ai principi.

Inviato al seguito di una spedizione militare di Papa Giulio II, il Segretario assiste alla conquista della città di Perugia da parte di quest'ultimo, con un atto impetuoso relativamente estraneo alla usuale condotta prescritta dall'arte della guerra. All'audacia di papa Della Rovere fa da contraltare la pavidità di Giampaolo Baglioni, signore di Perugia: una contrapposizione che si offre allo sguardo dell'osservatore neutrale come paradigmatica. Il problema teorico che Machiavelli sviluppa alla luce di questi eventi muove dall'apparente indifferenza delle forme dell'azione politica, ossia dalla mancanza di un criterio stabile volto a definire la preferenza verso una qualità specifica di questa. Come, in altri termini, valutare la bontà o meno di un'azione audace o, per converso, di una prassi cauta, se la storia e l'esperienza mostrano di volta in volta l'una e l'altra opzione avere successo o venire sconfitta? Tralasciando in questa sede le numerose implica-

zioni che, alle spalle di questo ragionamento¹²¹, riguardavano la politica del tempo e la specifica posizione machiavelliana nella repubblica fiorentina, interessa qui sottolineare alcuni aspetti che emergono dal tentativo di risposta a questi interrogativi. Il problema del fiorentino è, come detto, quello dell'indifferenza dell'azione politica, risultato di una sua considerazione nel vuoto, in isolamento, che la priva di un criterio stabile di valutazione. La soluzione machiavelliana si articola in due mosse successive, la prima delle quali porta il nome del tema di fondo che caratterizza queste pagine, quello del *riscontro*. La tesi del Segretario fiorentino è che l'azione politica (*i modi di procedere*) non si muova mai nel vuoto ma debba sempre, e primariamente, incontrarsi e scontrarsi con la congiuntura storica (la *qualità dei tempi*) nella quale viene a trovarsi. È il significato letterale del termine riscontro, un incontro/scontro, un incontro differenziale, tra politica e congiuntura, tra conflitto e storia, che decide in ultima istanza della riuscita o meno dell'azione.

La questione appare così risolta attraverso l'introduzione del parametro mancante: se insomma la politica risulta in assonanza con i tempi essa otterrà il risultato prefissato, in caso contrario essa sarà destinata al fallimento. Machiavelli tuttavia coglie in questo esito un tratto deterministico che occorre superare¹²². Secondo la sensibilità del tempo infatti un tale schema implicherebbe una stabilità dell'azione politica, secondo la natura che le è propria o che connota gli agenti che la incarnano: in questo senso non vi sarebbe spazio per una trasformazione della politica stessa in vista di un adeguamento alla congiuntura¹²³. Il fiorentino sembra invece in questo senso postulare un'inversione di tendenza attraverso la seconda operazione teorica che caratterizza questo testo: ossia l'idea che il riscontro si dica in molti modi. In altri termini, oltre l'opzione deterministica appena esaminata, si affacciano nell'ipotesi machiavelliana due altre formulazioni del rapporto tra azione e tempi: da una lato l'ipotesi dell'adeguamento, di derivazione aristotelica¹²⁴, secondo la quale il politico saggio potrebbe modificare la propria natura permettendo alla propria azione di corrispondere ai tempi. Dall'altro vi sarebbe la possibilità di un'azione politica volta a «tentare la fortuna», ossia a forzare i limiti della congiuntura stessa, in

121. Cfr. Marchesi (2022; 2017); Galli (2014); Vatter (2014, pp. 137-43).

122. Cfr. Marchand (1982).

123. Cfr. Garin (1976).

124. Cfr. Taranto (2003).

vista di una diversa strutturazione del contesto storico di riferimento. Una modalità, insomma, orientata verso la trasformazione dei tempi¹²⁵.

La ripresa e descrizione machiavelliana della figura del ritorno ai principi si muove in questo quadro: il gesto del ritorno all'origine o di intervento sui principi viene in effetti pensato come una modalità del riscontro tra azione e tempi¹²⁶.

La critica si è spesso divisa sull'interpretazione del ritorno ai principi, tema centrale del Libro III dei *Discorsi* machiavelliani e, in particolare, del suo avvio. Analisi che riconducono la teoria machiavelliana del ritorno alle origini a elementi di ricorrenza sono quelle di coloro che vi leggono un tradizionale riferimento di matrice astrologica. Tra queste la posizione di Eugenio Garin per il quale il tema machiavelliano risente in profondità dell'influenza del platonismo italiano del XV secolo, una sfera nella quale era presente un'immagine della fatale decadenza delle repubbliche nonché un dibattito attorno alla resurrezione e al rinnovamento in termini di ritorno ai principi¹²⁷. Non lontano da queste tesi, seppur attraverso un'impostazione del tutto differente, è Anthony Parel, il quale riconduce le considerazioni machiavelliane su un riferimento del tutto aderente ad una tradizione precedente, ossia a una concezione premoderna e non originale del divenire storico. Da un lato è in particolare sostenuta l'idea di un'identità tra il ciclo naturale delle forme pure di governo e il corso dei processi riguardanti invece le repubbliche, dunque gli ordinamenti misti; dall'altro la dinamica del ritorno alle origini è interpretata letteralmente come ritorno al pas-

125. Ha insistito su questa dimensione del pensiero machiavelliano, non senza alcune imprecisioni, Althusser (1999).

126. «Nelle maglie del ragionamento pacatamente scientifico, che rielabora il principio polibiano dell'*anakyklosis* [...], riappare rinnovata in senso laico e rinascimentale la mitologia cristiana e medievale delle origini»: Borsellino (1979, p. 35). Cfr. inoltre: Mansfield (1998, p. 118); Viroli (1998, p. 143); Pitkin (1984, p. 73).

127. Questione di evidente rilevanza che non può essere esaminata in questa sede, si segnalerà unicamente come le interpretazioni di questa nozione, o immagine, risultino divergenti tra, ad esempio, Marsilio Ficino e Machiavelli. Cfr. Garin (1976). Su questo terreno di non semplice interpretazione Giorgio Inglese (1984) ha suggerito nel suo commento di riferire la concezione della mortalità delle cose mondane al *De rerum natura* lucreziano (in particolare 2, 1173-1174; 5, 92-96, 306-315). Miguel Vatter (2014, p. 248n) ha ipotizzato una derivazione dal testo ficiniano *Commentarius in locum Platonis ex octavo libro de Reipub. de Mutatione Reipub. per numerum fatalem*. Chi ha identificato la presenza del mito in questione in Machiavelli è Gustavo Costa (1972), nel suo studio sull'erà dell'oro nella prima modernità.

sato¹²⁸. Al polo opposto si collocano le tesi che interpretano l'immagine machiavelliana come allusione al rinnovamento delle forme della politica, sottolineando, in modalità anche profondamente divergenti, piuttosto la riattivazione del principio che il movimento del ritorno. È il caso della lettura proposta da Claude Lefort, al quale si deve la prima identificazione del nesso tra ripetizione e *renovatio* nell'opera del Segretario della Cancelleria fiorentina¹²⁹. Prendendo le mosse dall'esperienza e dall'immagine di Bruto, come caso utilizzato da Machiavelli per descrivere tale reiterazione dell'inizio, Lefort ha notato la necessità della rottura con la consuetudine avanzata in questa parte del testo, non nel senso di un recupero del passato, ma di «un regresso allo spirito originario della legge che deve però essere reinterpretato in base alla contingenza attuale. Un movimento che mantiene in sé sia la dimensione del cambiamento sia quella della conservazione»¹³⁰.

Il capitolo primo del Libro III dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* è integralmente centrato su una narrazione dei caratteri e delle modalità del ritorno ai principi. Il problema machiavelliano qui è quello classico del rapporto tra durata delle repubbliche – poiché questioni di tal genere si danno solamente nel contesto dei «corpi misti» a causa esattamente della loro peculiare conformazione – e irriducibilità del divenire storico. Si tratta com'è evidente di un aspetto capitale del pensiero machiavelliano già per altro ampiamente discusso nel corso del Libro I, attraverso la combinazione complessa delle tesi su conflitto e assetti di governo. Una «drammatica antinomia»¹³¹ risolta, non senza qualche resto, mediante l'implementazione dell'ipotesi della prudenza¹³² mutuata in modo non mimetico dalla lezione aristotelica, e corroborata dall'accento posto sulla condizione complessiva del perdurare degli ordinamenti presi nel divenire dell'economia storica di un paradigma per molti aspetti lontano da quello classico¹³³. In questo senso le prime righe dell'ultimo terzo dei *Discorsi*:

128. Parel (1991, pp. 328-9). Dello stesso autore cfr. almeno: Parel (1992; 1996). Cfr. inoltre, per una discussione del “naturalismo” machiavelliano: Sasso (1993, pp. 557-60; 1967a); Inglese (2015); Zanzi (2013); Vinceri (2014); Badaloni (1969).

129. Lefort (1972, p. 601; 1992, p. 171). Sul tema cfr. inoltre Esposito (2010; 2012); Vatter (2012); Di Pierro (2020).

130. Di Pierro (2020, p. 219n).

131. Eugenio Garin (1993, p. 4) ha utilizzato questa espressione in un contesto differente.

132. Su questo cfr. almeno: Frosini (2013); Garver (1987); Taranto (2003).

133. Sull'“aristotelismo” di Machiavelli hanno, com'è noto, molto insistito John Pocock e i suoi allievi. Cfr. Pocock (1975).

E perché io parlo de'corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare; ovvero che – per qualche accidente – fuori di detto ordine vengono a detta rinnovazione. E è cosa più chiara che la luce, che, non si rinnovando, questi corpi non durano¹³⁴.

Si osserva immediatamente come sia qui impostata una qualche forma di teoria attorno alla questione delle trasformazioni storiche, qualificata però da alcune specificità, tra le quali senz'altro una relazione particolare con il fine della durata. Si osserva qui un nesso di dipendenza tra conservazione delle forme della repubblica e ripetizione del gesto della *renovatio*, il quale disloca immediatamente, superandola, la dicotomia tra ritorno all'origine come conservazione (e ritorno) o rottura. Appare infatti decisivo, diversamente da quanto affermato in alcuni momenti del Libro I¹³⁵, alterare l'ordinamento costituito per consentire il perdurare della repubblica, e non, all'opposto, edificare una struttura istituzionale in grado se non di escludere il divenire, quantomeno di stabilire con esso un rapporto virtuoso e produttivo¹³⁶, impedendo alla storia di travolgere l'organizzazione politica: riattivare periodicamente l'origine (*arché, principium, principio*) significa dunque rifondare ripetutamente le strutture politiche in forme inedite. Destituire e rimodulare la conformazione della repubblica è però qui, contemporaneamente e necessariamente, lavorare in vista della sua conservazione: alla discontinuità delle forme si affianca così la continuità della "materia" politica¹³⁷. Ne consegue che tornare ai principi non comporta ripetere le identiche modalità di fondazione, quanto piuttosto riproporre l'atto fondativo, interrompendo la continuità.

In questo punto è possibile notare come Machiavelli assegni un valore costitutivo alla trasformazione (quali siano i caratteri in cui può manifestarsi lo vedremo tra poco) in grado di scongiurare il dissolversi della repubblica, quando in precedenza sembrava vedere propriamente in essa il maggior pericolo per la tenuta degli ordini: la grandezza del sistema ro-

134. Machiavelli, *Discorsi*, III, 1. Cfr. Berns (1996); Marchesi (2018b).

135. Rispetto alla problematica storica sono infatti offerte, nel corso del Libro I, soluzioni volte all'esclusione o al controllo dei processi: si tratta, com'è noto, rispettivamente della discussione dei modelli spartano e veneziano (I, 5-6) e della classica lettura del paradigma repubblicano romano (I, 4 e 7-10). A proposito della opzione "veneziana" cfr. almeno: Sasso (1988b); Bouwsma (1968, pp. 565-641); Gaeta (1970; 1980); Gilbert (1968).

136. Cfr. Galli (2010).

137. Cfr. Esposito (1984, p. 31; 1980, pp. 89-99).

mano descritto nei primi dieci capitoli del Libro I risultava in effetti non solamente dalla capacità di contenere i processi, ma di integrarli e renderli produttivi. Lontana era però l'idea di un mutamento quale dato costitutivo della vita politica nel suo complesso, nonché l'istituzione di una definita associazione tra contingenza e legittimità¹³⁸: non solo un'osservazione di questo genere rende temporalmente limitata la vigenza del potere, ma ne discute, come vedremo, l'opportunità stessa dopo una certa durata, associando a una tenuta eccessiva negativi effetti politici. Con le parole del Segretario: «*il modo del rinnovargli, è, come è detto, ridurgli verso e principii suoi. Perché tutti e principii delle sette, e delle repubbliche e de' regni, conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripiglino la prima riputazione e il primo augumento loro. E perché nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno, ammazza di necessità quel corpo*»¹³⁹.

Tuttavia da ciò non segue affatto un'unificazione tendenziale delle molteplici occorrenze del cambiamento, e ancor meno un omogeneo giudizio di valore positivo intorno all'avvenimento innovatore¹⁴⁰. A partire da questo punto si sviluppano infatti alcune opposizioni che permettono di definire con maggiore chiarezza l'evento del ritorno alle origini come formula generale: in prima istanza Machiavelli rileva come «questa riduzione verso il principio, parlando delle repubbliche, si fa o per *accidente estrinseco* o per *prudenza intrinseca*»¹⁴¹, e ricorda che «quanto al primo, si vede come egli era necessario che Roma fussi presa dai Franciosi, a volere che la rinascesse e, rinascendo, ripigliasse nuova vita e nuova virtù, e ripigliasse la osservanza della religione e della giustizia, le quali in lei cominciavano a macularsi»¹⁴². La *renovatio* è dunque in queste righe attribuita a due possibili fattori, l'intervento esterno, valutato in apparenza come situato al di fuori del controllo degli agenti della politica o, al contrario, l'azione prudente: in questo quadro, per altro, si rileva come l'esempio storico richiamato da Machiavelli, la conquista gallica di Roma del 390 a.C., con i relativi benefici, descritti da vicino, in un virtuoso rapporto tra innovazione e recupero del passato¹⁴³, sembri mostrare un'apparente predilezione dello scrittore per l'ipotesi della «battitura estrinseca». Non sarà esattamente così.

138. Cfr. Vatter (2014, p. 262).

139. Machiavelli, *Discorsi*, III, 1 (corsivo mio).

140. Cfr. Berns (1996); Lefort (1972, pp. 607-20).

141. *Discorsi*, III, 1 (corsivo mio).

142. *Ibid.*

143. Cfr. *ibid.* In un diverso contesto cfr. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, V, 1.

A evidenziare immediatamente il ruolo progressivo¹⁴⁴ di un differente posizionamento contribuisce una ulteriore suddivisione:

Surge, adunque, questo bene nelle repubbliche o per virtù d'uno uomo o per virtù d'uno ordine. E quanto a questo ultimo, gli ordini che ritirarono la repubblica romana verso il suo principio, furono i tribuni della plebe, i Censori, e tutte l'altre leggi che venivano contro all'ambizione ed alla insolenzia degli uomini¹⁴⁵.

La nuova dicotomia tra evento del rinnovamento comandato dalle virtù pubbliche del singolo cittadino e *renovatio* connessa alla implementazione di un complesso strutturato di organi amministrativi mostra in effetti come Machiavelli probabilmente individui ancora un nesso tra gli esiti positivi della vicenda repubblicana romana e alcune peculiari dinamiche e costruzioni politiche che costituivano l'originalità di quella esperienza¹⁴⁶. Sono infatti propriamente le istituzioni che in questo caso funzionano da agente che procede al ritiro verso le origini.

Immediatamente di seguito Machiavelli si trova ad avvertire di quanto i buoni ordinamenti del ritorno alle origini necessitino della partecipazione attiva dei cittadini, elencando così alcuni avvenimenti notevoli, nonché socialmente scandalosi, utili però quale esempio mostrato sulla scena pubblica: «le quali cose, perché erano eccessive e notabili, qualunque volta ne nasceva una, facevano gli uomini ritirare verso il segno: e quando le cominciarono ad essere più rare, cominciarono anche a dare più spazio agli uomini di corrompersi, e farsi con maggiore pericolo e più tumulto»¹⁴⁷. Qui l'esigenza di una continuità del superamento sembra trascendere il caso specifico: la penuria, nota Machiavelli, dei provvedimenti anche radicali che seguono la rottura del ritorno alle origini, conduce gli uomini alla corruzione. Adesso a subire un rilevante movimento è il termine classico nel lessico del fiorentino di *corruzione*. Corruzione non è qui, dopo un primo esame della nozione svolta nei capitoli 16-18 del Libro I dei *Discorsi*¹⁴⁸, una nozione naturaliz-

144. Cfr. ancora Machiavelli, *Discorsi*, III, I. Per i riferimenti di tipo medico si veda ancora Gaille (2018).

145. Machiavelli, *Discorsi*, III, I.

146. Cfr. Sasso (1988a, pp. 417-27).

147. *Discorsi*, III, I. Cfr. *ivi*, I, 16-18.

148. E più tardi ampiamente integrata nelle *Istorie fiorentine*: la nozione di corruzione è infatti strumentale alla descrizione machiavelliana della torsione oligarchica che attraversa la vita della città di Firenze a partire dalla chiusura della vicenda dei Ciompi. Si tratta, com'è noto, dei decenni tra gli anni Ottanta del XIV secolo e la rottura del 1434, definiti ad esempio da John M. Najemy e Alberto Tenenti rispettivamente come «the age of consensus» e passaggio «dall'oligarchia alla signoria». Cfr. Najemy (2006, pp. 188-244);

zante connessa a valutazioni di ordine antropologico¹⁴⁹, ma piuttosto effetto propriamente politico dell'avvicendamento entro gli assetti fondamentali della repubblica: una conferma, per altro, dell'idea che tali processi necessitano di una qualche forma di ripetizione istituzionalizzata¹⁵⁰.

Se quanto affermato rispetto alla, per così dire, continuità della discontinuità sembra piegare verso un senso differente l'esempio iniziale del ritorno alle origini per cause esterne, tentando di costruire meccanismi di tutela di una tale evoluzione normata, le ultime righe del capitolo confermano, intensificano il percorso fin qui delineato: incontriamo infatti un esplicito giudizio di valore positivo a proposito del rinnovamento "intrinseco" delle formazioni politiche, in grado di garantire rispetto ai pericoli, non desiderabili, di un traumatico sconvolgimento proveniente dall'esterno:

Conchiudesi pertanto non essere cosa più necessaria in uno vivere comune, [...] che rendergli quella riputazione ch'egli aveva ne' principii suoi, e ingegnarsi che siano o gli ordini buoni o i buoni uomini che facciano questo effetto, e non lo abbia a fare una forza estrinseca. Perché [...] *ella è tanto pericolosa, che non è in modo alcuno da disiderarla*¹⁵¹.

Una linea che connette allora prudenza intrinseca, continuità ed istituzionalizzazione del ritorno alle origini, durata della repubblica, configurando un quadro non privo di slittamenti rispetto al rapporto tra storia e durata degli ordini analizzato da Machiavelli nel sesto capitolo del Libro I nel contesto della comparazione tra Sparta, Venezia e Roma, e complessivamente nell'intero blocco 1-18, nel quale il mutamento conduceva a effetti disgreganti e a una difficile gestione politica. Adesso il rapporto tra le possibilità dell'azione politica e la qualità dei tempi è colto non nel senso del limite e del governo, quanto della ineludibile presenza della storia. L'aggiramento dell'esito corruttivo implica così l'alterazione periodi-

Tenenti (1970). I tratti di queste trasformazioni sono individuati da Machiavelli in particolare in *Istorie*, IV, 3-27.

149. È la nota la posizione sviluppata a questo proposito da Quentin Skinner: esaminando le osservazioni machiavelliane sul desiderio popolare (*Discorsi*, I, 16), Skinner (1998, p. 103) coglie una identificazione tra desiderio di libertà e volontà di sicurezza. Un fraintendimento che ipoteca, per altro, l'insieme della lettura skinneriana del rapporto tra legge e vivere civile in Machiavelli. Cfr. inoltre Skinner (1979; 1983; 1990).

150. «E se le esecuzioni soprascritte, insieme con questi particolari esempli, fossero almeno seguite ogni dieci anni in quella città, ne seguiva di necessità che la non si sarebbe mai corrotta; ma come ei cominciarono a diradare l'una e l'altra di queste dua cose, cominciarono a moltiplicare le corrozioni»: Machiavelli, *Discorsi*, III, 1.

151. *Ibid.* (corsivo mio).

ca degli ordini, ovvero un avvenimento straordinario, che con la formula del ritorno ai princìpi per prudenza intrinseca traduce l'esigenza di una reiterazione programmata di tali eventi nell'ambito di una partizione binaria delle forme della discontinuità, il cui secondo polo è rappresentato dal rinnovamento per battitura estrinseca, non controllabile e dunque integralmente aleatorio.

L'opposizione machiavelliana tra due personalità della storia romana come Manlio Torquato e Valerio Corvino, presente nel capitolo ventiduesimo del Libro III, mostra ancora una volta la forma plurale, ma non per questo avalutativa, della *renovatio*. La divergenza tra due modalità di gestione delle controversie politiche, e in particolare militari, incarnate dalle due figure al centro del capitolo, non potrebbe essere in effetti più evidente:

Perché Manlio con ogni generazione di severità, senza intermettere a' suoi soldati o fatica o pena, gli comandava; Valerio, dall'altra parte, con ogni modo e termine umano, e pieno di una familiare domestichezza, gl'intratteneva. [...] Nondimeno, in tanta diversità di procedere, ciascuno fece il medesimo frutto¹⁵².

Una distanza che poggia sui modi di procedere, sulla forma che assumono le rispettive pratiche politiche: da un lato la «durezza» di Manlio, il quale infligge ai sottoposti e a sé stesso una severa condotta, dall'altro la «comità», l'umanità di Valerio, volta al rispetto dei limiti e delle prerogative assegnategli. Il primo confronto è centrato attorno al carattere omogeneo e, come detto, proporzionale che deve sussistere tra prassi e indole generale di colui che di un tale agire porta la responsabilità, per cui «a comandare le cose forti conviene essere forte; e quello che è di questa fortezza, e che le comanda, non può poi con dolcezza farle osservare. Ma chi non è di questa fortezza d'animo, si debbe guardare dagli imperii istraordinarii, e negli ordinarii può usare la sua umanità; perché le punizioni ordinarie non sono imputate al principe, ma alle leggi e a quegli ordini»¹⁵³. L'uomo che dunque assume il compito di condurre l'azione politica in esplicita contrapposizione agli ordinamenti vigenti, secondo «imperi istraordinari», deve essere in grado di supportare la natura violenta dei fatti che si trova a de-

152. Ivi, III, 22.

153. *Ibid.* Cfr. inoltre «Dove è da notare, che a volere essere ubbidito, è necessario saper comandare; e coloro sanno comandare, che fanno comparazione dalle qualità loro ad quelle di chi ha ad ubbidire; e quando vi veggono proporzione, allora comandino; quando sproporzione, se ne astenghino»: *ibid.*

terminare, al contrario, colui che agisce moderatamente, nel rispetto delle norme costituite, ha sempre l'opportunità di coprire le proprie responsabilità mediante la permanenza della regola¹⁵⁴.

La seconda comparazione machiavelliana illustra però uno slittamento maggiormente evidente rispetto allo schema costruito nel primo capitolo: il tema è il rapporto tra modalità dell'agire libero e occasione offerta da condizioni contingenti:

Debbesi, dunque, credere che Manlio fusse costretto procedere sì rigidamente dagli straordinarii suoi imperii, a' quali lo inclinava la sua natura; i quali sono utili in una repubblica, perché e' riducono gli ordini di quella verso il principio loro e nella sua antica virtù. E se una repubblica fusse sì felice, che ella avesse spesso (come sopra dicemo) chi con lo esempio suo le rinnovasse le leggi; e non solo la ritenesse che la non corresse alla rovina, ma la ritirasse indietro la sarebbe perpetua¹⁵⁵.

In questo passo Machiavelli connette l'orientamento di Manlio al contesto repubblicano nel quale questa opzione solamente, ecco la novità rilevante, altera le leggi, modifica l'assetto istituzionale, sconvolge, tramite l'esempio e la radicalità dei provvedimenti, un sistema codificato riconducendolo all'antica virtù, ossia riattivando l'inizio, il movimento fondativo. In altri termini, solo una pratica costituita al modo dei liviani *manliana imperia*¹⁵⁶ produce l'effetto del ritorno al principio, l'avvenimento propriamente storico. Se è così sembra allora indicata una via specifica da Machiavelli, sebbene immediatamente dopo le parole citate si ricordi nuovamente come i risultati politico-militari siano comparabili ed eccellenti in entrambe le modalità. Infatti Valerio, in altra occasione

potette procedere umanamente, come colui a cui bastava si osservassono le cose consuete osservarsi negli eserciti romani. *La quale consuetudine, perché era buona, bastava ad onorarlo*, e non era faticosa a osservarla, e non necessitava Valerio a punire i transgressori: sì perché non ve n'era; sì perché, quando e' ve ne fosse stati, imputavano – come è detto – la punizione loro agli ordini, e non alla crudeltà del principe¹⁵⁷.

154. Cfr. Connell (2009).

155. Machiavelli, *Discorsi*, III, 22.

156. Espressione, com'è noto, liviana (VIII, 7), ma generalizzata (nel senso di comando severo, feroce) da Gellio (IX, 13, 20: «ab hoc Tito Manlio [...] imperia et aspera et imitia "Manliana" dicta sunt»).

157. Machiavelli, *Discorsi*, III, 22 (corsivo mio).

L'argomento si preciserà nella seconda parte del capitolo, quando verrà posto il problema della valutazione e della preferenza da accordare all'una o all'altra¹⁵⁸.

Al fine dunque di marcare la distanza dalla tradizione Machiavelli necessita di un ulteriore parametro, uno strumento di misura che intersechi la relazione tra pratica militare ed edificazione politica, aggiungendo una componente alla valutazione complessiva del valore dei modelli considerati. Un criterio che può essere forse designato con il termine di "corruzione". Machiavelli sottolinea in effetti come una condotta come quella di Manlio risulti sempre rivolta verso il bene pubblico, dispiegando i propri effetti nella sfera comune della politica. È infatti certamente difficile ipotizzare l'acquisizione di quelli che il cancelliere chiama partigiani attraverso i metodi punitivi imposti da quest'ultimo. Al contrario Valerio, con la sua umanità e sorveglianza dolce, attrae benevolenza non solo in relazione ai risultati conseguiti, ma anche, privatamente, ai favori e alla fedeltà della dimensione individuale dei suoi sottoposti. Un effetto rischioso per la tenuta di un apparato di tipo repubblicano.

Nondimeno, per non lasciare questa parte indecisa, dico come in uno cittadino che viva sotto le leggi d'una repubblica credo sia più laudabile e meno pericoloso il procedere di Mallio: perché questo modo tutto è in favore del pubblico, [...] perché tale modo non si può acquistare partigiani [...]. Ma nel modo di procedere di Valerio è il contrario: perché [...] vi sorgono molte dubitazioni, per la particolare benivolenza che colui si acquista con i soldati, da fare in uno lungo imperio cattivi effetti contro la libertà¹⁵⁹.

158. «Resta ora a considerare quale di questi modi di procedere sia più laudabile. Il che credo sia disputabile, perché gli scrittori lodano l'uno modo e l'altro. Nondimeno, quegli che scrivono come uno principe si abbia a governare, si accostano più a Valerio che a Manlio; e Senofonte, preallegato da me, dando dimolti esempli della umanità di Ciro, si conforma assai con quello che dice di Valerio, Tito Livio»: *ibid.*

159. *Ibid.* Tale passo può apparire contraddittorio rispetto al giudizio espresso nel capitolo diciannovesimo, quando la pratica di Manlio viene convalidata unicamente come eccezione (per «eccessiva virtù» dello stesso) rispetto alla regola del «migliore frutto» ottenuto attraverso modi maggiormente cauti. È però forse possibile osservare come il passo citato svolga considerazioni di ordine generale (si direbbe «di diritto») relative al nesso di dipendenza tra ordinamento repubblicano e forme dell'azione politica volte alla conservazione delle sue qualità specifiche, mentre il capitolo diciannovesimo si limiti a considerazioni «di fatto» il cui oggetto è prevalentemente l'ottenimento del consenso in vista di un risultato di ordine militare. Cfr. «E molte volte si vide che migliore frutto fecero i capitani romani che si facevano amare dagli eserciti e che con ossequio gli maneggiavano, che quegli che si facevano istraordinariamente temere, se già e' non erano accompagnati da una eccessiva virtù»: *ivi*, III, 19.

Anche su questo terreno la posizione machiavelliana viene chiarendosi: una repubblica esige una forma dell'agire costantemente volto al rinnovamento, poiché una riformabilità perpetua risulta salutare ai fini della durata, anche rispetto alla continuità del vivere civile sotto leggi, alla inesausta obbedienza a queste. La dimensione propriamente pubblica finisce così per comprendere uno spettro molto ampio della vita pratica, il cui obiettivo deve però sempre essere centrato al di fuori dell'ambizione individuale: questo il rischio della modalità di governo incarnata da Valerio, trascendere la sfera pubblica per ricadere nel quadro degli interessi privati, costruendo una fedeltà al singolo piuttosto che alla dimensione collettiva¹⁶⁰. In questo senso è stato autorevolmente sottolineato il legame cui Machiavelli sembra alludere tra crisi del vivere libero e ripiegamento verso il privato dei cittadini: l'edificio repubblicano necessita di partecipazione continua, così come di alterazioni ravvicinate¹⁶¹. Quanto appena osservato offre probabilmente un'indicazione ulteriore: in queste pagine del Libro III, "corruzione" diviene un termine circoscritto, connesso sistematicamente al venir meno del mutamento, al tentativo di immunizzazione rispetto ad esso, causa poi del ripiegamento nella dimensione privata della cittadinanza, esclusa dalla partecipazione e radicalmente compromessa in rapporti di interesse individuale. Con il pericolo che questi prevalgano sulla ricerca del bene pubblico. Una linea di cause ed effetti ben incarnata dalla figura di Valerio, il quale non per un caso è colto da Machiavelli quale incarnazione del comando in un ordinamento autoritario:

Ma se noi abbiamo a considerare uno principe, come considera Senofonte, noi ci accosteremo al tutto a Valerio, e lasceremo Mallio; perché uno principe debbe cercare ne' soldati e ne' sudditi l'ubbidienza e lo amore. [...] *Perché lo essere uno principe bene voluto particolarmente, ed avere lo esercito suo partigiano, si conforma con tutte l'altre parti dello stato suo; ma in uno cittadino che abbia lo esercito suo partigiano, non si conforma già questa parte con l'altre sue parti, che lo hanno a fare vivere sotto le leggi e ubbidire ai magistrati*¹⁶².

160. Cfr. Lefort (1972, pp. 600-11).

161. Come osservato, Skinner legge in Machiavelli l'intuizione di una naturale tendenza degli uomini alla corruzione cui è conseguente il compito assegnato alle leggi repubblicane di un disciplinamento degli individui volto ad edificarne una dimensione pubblica, a sostituire al fine del bene privato quello del bene comune: «by coercing people into acting in such a way as to uphold the institution of a free state, the law creates and preserves a degree of individual liberty which, in its absence, would promptly collapse into absolute servitude»: Skinner (1990, p. 305).

162. Machiavelli, *Discorsi*, III, 22 (corsivo mio).

Un'argomentazione che con chiarezza isola opzioni, modalità, variazioni intorno al tema del rapporto tra azioni umane e congiuntura storica mostrandone l'effettiva pluralità. Una molteplicità che, inoltre, marca una non trascurabile distanza nei confronti delle indagini condotte lungo il primo capitolo del Libro III: se è infatti vero quanto affermato in precedenza rispetto allo slittamento tra le tesi della prima parte del Libro I e quanto sostenuto all'inizio del Libro III, in particolare riguardo alla collocazione del divenire come luogo della prassi politica in generale, la quale non è esente dalla sua influenza, ma deve piuttosto dotarsi di strumenti attraverso i quali valorizzarne le conseguenze, allora il prezzo pagato a una esclusione della storia sarà la già evocata disgregazione, oppure, qui la novità, un'involuzione autoritaria degli istituti e delle leggi. Assunzione che sembra confermata nel corso della descrizione della pratica di Valerio, caso particolare di buona condotta entro un ordinamento dispotico, ma inevitabilmente corruttrice in un contesto istituzionale di tipo repubblicano¹⁶³. Ecco la rilevanza del concetto di corruzione, utilizzato da Machiavelli come lente volta ad indicare un metodo da respingere.

Dalla parte opposta, la descrizione della prassi di Manlio approfondisce il lavoro teorico intorno alla nozione di evento della *renovatio*: qui un ulteriore passaggio sembra emergere, in quanto il valore trascendente della storicità degli stadi e delle sequenze, e la esigenza di una scelta individuale e collettiva che interpreti sempre dall'interno un tale movimento ai fini della salute pubblica, nella figura qui descritta assumono una radicalità, una connotazione traumatica, che ricorda da vicino quanto sostenuto da Machiavelli intorno alla battitura estrinseca. Sembra, in altri termini, che lo scrittore colga il carattere inevitabilmente doloroso della trasformazione, certo integrata, ma rispetto alla quale le leggi piuttosto che gestirne i processi, tendono al contrario a esserne travolte. Il passaggio è quindi centrato attorno ai pericoli sempre insiti nella pratica politica, che lentamente fanno il loro ingresso sullo sfondo certo complesso e diversificato, ma largamente unitario e modellizzante, dell'ipotesi machiavelliana del Libro I: da un lato il rischio della storia, dei suoi eventi che sfuggono a una semplice e lineare

163. «Se si considera bene il procedere della Republica romana, si vedrà due cose essere state cagione della risoluzione di quella Republica: l'una furon le contenzioni che nacquono dalla legge agraria; l'altra, la prolungazione degli imperii: le quali cose se fussono state conosciute bene da principio, e fattovi i debiti rimedi, sarebbe stato il vivere libero più lungo, e per avventura più quieto»: ivi, III, 24.

comprensione, del loro potere destrutturante (Manlio), dall'altro il rischio, non meno grave, dell'involuzione autoritaria degli ordini (Valerio)¹⁶⁴.

Conchiudo pertanto il procedere di Valerio essere utile in uno principe e pernizioso in uno cittadino, non solamente alla patria, ma a sé: a lei, perché quelli modi preparano la via alla tirannide; a sé, perché, insospettando la sua città del modo del procedere suo è costretta assicurarsene con suo danno. E così per il contrario affermo il procedere di Mallio in uno principe essere dannoso, ed in uno cittadino utile, e massime alla patria¹⁶⁵.

In Machiavelli la figura del ritorno ai principi giunge alla discussione storica e politica moderna delineando un certo numero di opzioni interpretative possibili: per un verso essa riprende l'idea di una tendenziale identificazione con i modi e gli ordini del passato, assumendo la possibilità di un loro ritorno e di una loro ripresa letterale in assonanza con tanta parte della letteratura politica rinascimentale. Per l'altro invece sembra alludere all'avvenimento dell'inizio, alla ripresa dell'atto originario di fondazione di una città, di uno stato, di una comunità politica. Una *renovatio* radicale che dell'inizio ripropone allora solamente lo spirito d'avvio di qualcosa di inedito. La figura più autenticamente machiavelliana del ritorno alle origini è però probabilmente un'altra: nel fiorentino il recupero dei principi non significa esattamente né regresso o riattivazione ma neppure rottura verticale e discontinuità¹⁶⁶. Piuttosto, la ripetizione del momento fondativo risulta problematicamente orientata verso la durata del corpo politico: in altri termini, rifondare periodicamente le istituzioni consente, secondo Machiavelli, all'aggregato di non corrompersi e di allungare la propria vita. Ripetizione, rinnovamento e conservazione costituiscono dunque una triangolazione complessa e non univoca.

164. «[...] quel suo tipico modo di prospettare il problema politico: e anzitutto dunque, con quel procedere dilemmatico»: Chabod (1964a, p. 372). Cfr. su questo Fleisher (1972) e, in modo sistematico, Pedullà (2013).

165. Machiavelli, *Discorsi*, III, 22.

166. Su Machiavelli e la storia si vedano le considerazioni di Najemy (2014). Sia nuovamente consentito rinviare a Marchesi (2017).

Ritrovare l'equilibrio

2.1

Il corpo dei moderni tra fisica, medicina e fisiologia: un rapporto tra moto e quiete

2.1.1. UN EQUILIBRIO DI TIPO NUOVO: LA FISIOLOGIA DA CARTESIO A SPINOZA

La figura del ritorno ai principi ricompare nel pensiero filosofico moderno come una delle ultime parole spinoziane sulla politica, sul suo statuto, sulla sua storicità, sul suo rapporto con la natura delle relazioni tra gli individui. Tutto ciò accade però al termine di un lungo percorso di trasformazione concettuale che allontana inevitabilmente questa concezione da quella machiavelliana. E se a conclusione di questa traiettoria, nelle pagine del *Trattato politico* spinoziano, è possibile ritrovare l'immagine del corpo politico, della sua corruzione e del suo rinnovamento, il suo avvio può essere rintracciato nella discussione attorno alla fisiologia di matrice cartesiana che, tra filosofia, metafisica e medicina, modifica in modo rilevante il concetto di ciò che può essere un corpo e, per analogia, un corpo politico. Il ritorno ai principi di questa nuova incarnazione del corpo collettivo risulterà stravolto rispetto al prototipo machiavelliano e, per una sorta di paradosso, più vicino alle idee pre-machiavelliane.

È noto che la pubblicazione postuma dell'*Uomo* cartesiano, in latino e in francese tra il 1662 e il 1664, abbia generato una discussione attorno alla fisiologia meccanicista densa di motivi ulteriori rispetto alla, comunque prevalente, *querelle* attorno alla funzione della ghiandola pineale come sede corporea della mente. La parte fisiologica del *Mondo* risale infatti al periodo 1633-34, mentre la metafisica cartesiana matura, quella delle *Meditazioni* in particolare, si consolida non prima del 1637-41. Inoltre l'*Homme* viene pubblicato nel 1664 da Clerselier assieme a un altro testo di fisiologia, *La description du corps humain*, che appartiene a un periodo del tutto

diverso della produzione cartesiana, ossia al 1648-50. L'uscita postuma, in ogni caso, fece apparire l'*Homme* come il testo più avanzato su questo tema, producendo un'impressione notevole su cartesiani di più o meno stretta osservanza come La Forge, Cordemoy, Malebranche, fino a Spinoza, ma anche sulle diverse sensibilità anticartesiane del periodo. Senza entrare nelle discussioni critiche sul rapporto, e sugli eventuali conflitti, tra metafisica e scienza in Cartesio¹, qui importa notare una conseguenza fondamentale di tale fisiologia, delle sue revisioni e delle sue relazioni con i saperi della fisica, in particolare la medicina: la ricerca di una nozione di equilibrio all'interno della concezione della natura, nonché di un nesso di corrispondenza tra le parti del corpo e tra corpo e mente².

Il tentativo della fisiologia contenuta nell'*Uomo* è quello di comprendere il funzionamento del corpo senza ricorrere al ruolo della mente, fino al punto di stabilire se un qualunque tipo di conoscenza, ed eventualmente quale, possa scaturire dal corpo prima dell'intervento di qualunque principio psichico³. Nelle *Meditazioni* Cartesio propenderà verso un'idea di esperienza unicamente ottenuta attraverso il pensiero, ma nel testo sull'uomo egli mostra come la mente sia dipendente da numerose funzioni propriamente corporee: dalla vita in quanto tale al calore corporeo, fino alle modificazioni del corpo che possono condurre alla morte, intesa come abbandono di esso da parte dell'anima. L'opera è naturalmente dominata dall'identificazione del corpo con la macchina, tanto forte da superare la semplice analogia⁴. Alla luce di questo schema vengono spiegate le funzioni vitali più varie, dalla circolazione sanguigna, alla respirazione e alla nutrizione, ma anche la struttura dei nervi che media i movimenti, le sensazioni e le passioni. Un intreccio, quest'ultimo, che suggerisce già una certa

1. Ancora oggi la discussione è aperta sul punto: ossia se l'unione tra mente e corpo sia anche qualcosa di più della pura corrispondenza tra gli stati. In ogni caso ciò che ne costituisce la base è proprio questa nozione di corrispondenza. Cfr. almeno Schmaltz (2008, pp. 131 ss.).

2. Ringrazio la dottoressa Annunziata Di Nardo che con generosità mi ha permesso di consultare il suo lavoro di tesi dottorale, ancora non pubblicato, dedicato a *Le scienze del corpo in Baruch Spinoza. Fisica e medicina*, discusso presso l'Università degli Studi G. D'Annunzio di Chieti-Pescara nell'anno 2018. Il suo lavoro rappresenta un contributo ampio e pionieristico in un campo relativamente poco battuto. I nostri limitati scopi a questo riguardo non riprendono che in minima parte la ricchezza di spunti presente in esso.

3. Che questo progetto abbia come bersaglio polemico, tra l'altro, la medicina galenica, è stato sostenuto da Scribano (2011).

4. Cfr. Bitbol-Hespéris (1990); Clarke (2003); Sutton (2007); Gaukroger (2002). Ma già: Canguilhem (1976); Des Chène (2001).

autonomia del corpo, come nel caso dei moti involontari, che scaturiscono da modificazioni cerebrali in grado, ad esempio, di allontanare una parte del corpo da una fonte di calore eccessivo. Il corpo vivente è dunque dotato per Cartesio di un sistema nervoso, di un cervello e di una circolazione sanguigna, che lo mettono in grado di reagire all'ambiente esterno e alle sue sollecitazioni. Reazioni che hanno come orientamento immediato quello di assicurare la conservazione del corpo stesso e dell'articolazione delle sue parti, insomma la tenuta del meccanismo complessivo.

Un funzionamento che viene concepito in una veste integralmente materiale dal momento che le reazioni del corpo derivano dalle impressioni nervose e dalle tracce che esse lasciano sul cervello. Queste tracce possono inoltre essere riattivate dalla circolazione degli spiriti animali, dando luogo a fenomeni come l'immaginazione e il sogno. Non solo, il cervello è capace di memoria proprio in quanto è in grado di trattenere le tracce e riaprirle in specifiche occasioni, ma anche di associare idee diverse nel momento in cui una traccia attuale attivi una vecchia traccia che le era stata associata in passato⁵.

L'intelligenza del corpo consiste dunque, secondo Cartesio, in questo: nella reazione agli stimoli interni, che è sensata e "razionale" in quanto conserva lo stato del corpo stesso, anche agendo su esperienze passate e sulle tracce lasciate da queste nel cervello⁶. Naturalmente un tale quadro è finalizzato a mostrare la separazione ma anche la compresenza di corpo e mente negli uomini: la concezione dell'anima non viene però sviluppata, se non tramite osservazioni, a partire dall'impianto fisiologico dell'*Homme*, dal quale tuttavia si evince che la mente unita al corpo ha il compito di rendere coscienti gli stati materiali i quali, in effetti, non dipendono in alcun modo da essa. L'«institution de la nature»⁷, ossia la congiunzione divina tra mente e corpo, fa sì che la mente agisca attraverso una semplice traduzione: dalla materialità delle tracce a forme di comprensione mentali. Un'indipendenza del corpo che muove verso una nozione di corrispondenza tra le tracce e i significati cognitivi, con accenti diversi rispetto alle difficoltà dell'esperienza sensibile e al primato logico e cronologico della mente descritti ad esempio nella seconda meditazione di filosofia prima con il celebre esempio del pezzo di cera⁸.

5. Su alcune trasformazioni di questo aspetto nel percorso intellettuale cartesiano cfr. Kambouchner (1995).

6. Cfr. Allocca (2004; 2012); Joyce (1997).

7. Cfr. Cantelli (2002).

8. Cfr. ad esempio Hatfield (1992); Mori (2010).

Gli sviluppi di questi problemi si riflettono sulle vicende della filosofia post-cartesiana, in primo luogo su coloro che hanno tentato di proseguire il percorso inaugurato da Cartesio. Autori come La Forge, Malebranche e Cordemoy si confrontano con tali interrogativi ma anche con le critiche emerse dalle filosofie e fisiologie anticartesiane, di origine tanto speculativa che medica. Esse hanno di mira più di ogni altra questione il tema dell'unione tra mente e corpo: come sia possibile, insomma, salvaguardarne lo statuto dalle obiezioni più varie, come concepirla, e come eventualmente aggirare l'ostacolo della soluzione cartesiana della ghiandola pineale che sempre più veniva creando problemi interpretativi e contestazioni⁹.

Ciò che conduce questo percorso teorico verso la soluzione spinoziana è la tendenza verso la generalizzazione del problema, che sottrae progressivamente tanto la fisiologia quanto la dottrina dell'unione mente-corpo a una riflessione di carattere tecnico. Quanto finisce per essere valorizzato è proprio l'elemento della corrispondenza. Ad esempio in La Forge l'assunto dell'unione mente-corpo, che è oggetto della sua opera di difesa del pensiero cartesiano, non è tale perché vi sia un'azione reciproca tra le due sostanze, ma perché c'è corrispondenza tra stati mentali e stati fisici¹⁰. In generale, nel dibattito immediatamente post-cartesiano, pare suscitare uno scarso interesse il tema della causalità reciproca, mentre l'analisi si concentra sul rafforzamento dell'idea di una corrispondenza tra le parti. Ad esempio, negli autori cosiddetti "occasionalisti" non vi è alcuna causalità tra le due sostanze, ma l'unione e la corrispondenza sussistono ugualmente. E tuttavia neppure questo nesso viene lasciato al puro arbitrio, ma sottoposto alla ragione di un'azione divina che decide della logica dell'interazione¹¹. Infine, è forse Cordemoy l'autore che maggiormente si avvicina al cosiddetto "parallelismo" spinoziano¹², trattando gli eventi fisici e gli stati mentali come una medesima cosa espressa in linguaggi diversi. Interrogandosi su come descrivere la sete, la fame e il dolore da un punto di vista fisico e mentale, Cordemoy ritiene che tale corrispondenza radicale venga meglio espressa da un lavoro concettuale sul punto di vista dell'analisi piuttosto che sullo statuto della relazione in sé¹³.

Non sempre la fisiologia spinoziana è stata ricondotta all'eredità di Cartesio, così come, più in generale, non c'è accordo sulla fedeltà complessiva

9. Cfr. Garber (2001; 1992); Nadler (2011).

10. Cfr. Kolesnik-Antoine (2012).

11. Cfr. Bardout (2002).

12. Cfr. Ablondi (2005).

13. Cfr. Meschini (1998; 2011).

di Spinoza a quello stesso retaggio¹⁴. Vi è poi il fatto che, al netto delle menzioni della questione nelle opere minori, la fisiologia spinoziana si limita al trattatello contenuto nella parte seconda dell'*Etica*, dopo la proposizione tredicesima. E tuttavia essa presiede alla descrizione di un ambito non certo irrilevante nella costruzione di quell'opera, ossia la comprensione della conoscenza inadeguata. In effetti, come è stato notato, una delle novità più rilevanti dell'*Etica* rispetto ad esempio al *Breve Trattato* è proprio la teoria dell'immaginazione¹⁵. Così come, contemporaneamente, la conoscenza spinoziana della fisiologia cartesiana è attestata dalla presenza nella sua biblioteca di tutti i principali testi che la riguardano, compresa la seconda edizione Schuyt del *De homine* uscita nel 1664, nonché degli scritti di La Forge e Cordemoy che a quel riferimento cartesiano erano più vicini.

Già nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* Spinoza pensa l'immaginazione attraverso tracce fissate nel cervello, per poi riprendere tale suggestione nei *Cogitata metaphysica*, appendice ai *Principi della filosofia di Cartesio*:

La mente, considerata in sé sola, in quanto è una cosa che pensa, non ha maggior potere di affermare piuttosto che di negare; ma siccome immaginare non è altro che sentire le tracce che vengono lasciate nel cervello dal movimento degli spiriti, movimento che è eccitato nei sensi dagli oggetti, tale sensazione non può essere altro che una confusa affermazione¹⁶.

Qui immaginazione e sensazione sono equiparate nel comune riferimento, al presente, alle tracce che gli oggetti lasciano nel cervello. In altri termini, ciò che viene percepito non sono gli oggetti come tali ma le impressioni derivanti dall'eccitazione dei sensi e fissate nell'organo fisiologico deputato. La confusa affermazione che ne deriva è probabilmente data dall'immaginazione di una realtà fuori della mente, che non avviene in modo diretto ma attraverso la mediazione delle tracce. Il che genera una credenza nel fatto che qualcosa esista al di fuori di noi stessi: un processo insomma in cui l'atto mentale ha a che fare con il sentire le tracce imposte nel cervello dalla

14. Hanno sostenuto l'idea di un'opposizione di fondo tra Spinoza e Cartesio: Gueroult (1974); Matheron (1969); Lecrivain (1977-78). In senso inverso le tesi di Scribano (2015); Gaukroger (2006).

15. Cfr. su questo almeno: Mignini (1981); Cristofolini (1985b); Vinciguerra (2005); Zourabichvili (2002); Nauta, Pätzold (2004); Bertrand (1983).

16. B. Spinoza, *Cogitata metaphysica*, I, 1 (cito da Id., *Principi della filosofia di Cartesio, Pensieri metafisici*, Laterza, Roma-Bari 1990).

sensazione, sollecitata da fattori esterni¹⁷. Una “traccia”, a sua volta, di un quadro di riferimento legato alla fisiologia cartesiana.

L’inciso sui corpi presente nell’*Etica* muove prima di tutto dalla considerazione di cosa siano i corpi stessi, e di come li si possa individuare e isolare. Il fine resta tuttavia, come detto, descrivere la loro funzione rispetto a modalità cognitive come la sensazione, l’immaginazione, la memoria¹⁸. Per fare questo è intanto necessario definire lo statuto dei corpi e la loro individualità: problema tanto più difficile, quello dell’identità individuale, in una «fisica postcartesiana che ha bandito le forme sostanziali e dispone solo di materia e movimento»¹⁹.

Spinoza distingue corpi semplici, diversi per movimento e velocità, e corpi composti, che aggregano una molteplicità di corpi semplici. Se i corpi semplici all’interno di un corpo composto permangono tra di loro in un rapporto costante di movimento e riposo, l’individuo frutto della composizione rimane lo stesso. Dunque è il nesso tra moto e quiete a costituire il criterio dell’individualità: l’equilibrio, la proporzione, la *ratio* che si stabilisce tra le parti definisce i caratteri di ogni singolarità. Si tratta, com’è evidente, di un’identità relativa, ossia di una nozione aperta a composizioni e scomposizioni, in cui uno stesso individuo può sempre essere incluso in un aggregato più ampio, fino a pensare l’intera natura come «un solo individuo le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell’intero individuo»²⁰.

In un tale quadro la teoria cartesiana delle tracce viene riformulata attraverso una classificazione delle parti del corpo in fluide, molli e dure. In primo luogo il criterio che Spinoza individua per questa tipologia è di tipo oggettivo, ossia indipendente dalla percezione, dal momento che si tratta del movimento delle particelle interne a un corpo nella loro posizione relativa: «chiamerò duri i corpi le cui parti si addossano le une alle altre per grandi superfici, molli invece quelli che si addossano per superfici piccole, e infine fluidi quelli le cui parti si muovono tra di loro»²¹. Emerge qui la teoria degli urti e degli incontri tra i corpi, in grado di imprimere sulle parti molli una traccia dell’agente esterno che vi interviene. L’immaginazione è quindi una forma di conoscenza che traduce sul terreno psichico le tracce lasciate dal-

17. Cfr. Angelini (2000); Clarke (2003). Si veda anche Meschini (1998).

18. Cfr. Bordoli (1994); Bertrand (1983).

19. Scribano (2015, pp. 129-30).

20. B. Spinoza, *Etica*, II, lemma VII (cito dall’edizione Bompiani, Milano 2007). Cfr. Toto (2014).

21. Spinoza, *Etica*, II, ass. III.

le parti fluide sulle parti molli, cui segue una sostanziale identificazione di sensazione e immaginazione: non rileva in questa chiave, così come era stato sostenuto da Cartesio, se l'oggetto esterno che attiva la reazione del corpo sia effettivamente presente o sia solo frutto dell'immaginazione, non si osserva in effetti un'apprezzabile differenza tra le due evenienze²².

Nella prefazione alla parte quinta dell'*Etica* Spinoza rifiuta di identificare le parti molli con la ghiandola pineale ma, al di là del luogo deputato, replica la tendenza cartesiana verso la corrispondenza tra eventi fisiologici e stati psichici. Tanto più in un contesto essenzialmente fisiologico in cui tale nesso diretto appare accentuarsi²³. Vedremo che questo doppio elemento, una descrizione del corpo come equilibrio tra movimento e quiete, e un rapporto di corrispondenza tra tracce fisiologiche e sensazioni psichiche, sarà alla base della traduzione in chiave storico-politica del corpo naturale in corpo collettivo e politico presente nel *Trattato politico*.

Tutto questo presiede a una più generale idea della corrispondenza, quella tra mente e corpo, nella quale, come noto, l'impianto cartesiano viene da Spinoza radicalizzato e stravolto:

Tutto quanto accade nell'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana deve essere percepito dalla mente umana, ovvero di tale cosa si darà necessariamente un'idea nella mente; cioè, ove l'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana sia un corpo, nulla potrà accedere in quel corpo, che non sia percepito dalla mente²⁴.

Il corpo esiste dal momento che viene sentito dalla mente, giacché «l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro corpo concorda per natura con l'ordine delle azioni e passioni dell'anima»²⁵. La mente, secondo Spinoza, percepisce i cambiamenti degli stati del corpo, ossia ciò che ad esso accade. Qui dunque non vi è un accordo istituito da Dio tra sostanze diverse ma, semplicemente, una corrispondenza tra mutamenti corporei e percezioni data dal

22. Cfr. Marshall (2008).

23. Cfr. Hoeven (1974); Sangiacomo (2013).

24. Spinoza, *Etica*, II, prop. XII.

25. Ivi, III, prop. II. Cfr. Scribano (2015, p. 167): «Lo scolio della proposizione II della terza Parte si presta dunque a essere letto come una presa di posizione a fianco dei cartesiani, contro gli stessi avversari contro i quali Cartesio aveva valorizzato il caso di animali e sonnambuli per dimostrare quel che può un corpo senza la mente, nonché come una ostentata sottolineatura del fatto che la metafisica dell'unicità della sostanza è in grado di fare da premessa a molte tesi fatte proprie da Cordemoy e La Forge, segnatamente quella della *corrispondenza* tra eventi mentali ed eventi fisici, e della percezione mentale di ogni modificazione del corpo» (corsivo mio).

fatto di essere una medesima cosa espressa in diverse modalità²⁶. Spinoza si inserisce nel dibattito post-cartesiano non discutendo la natura dell'unione tra mente e corpo, su cui condivide le conclusioni di La Forge e Cordemoy, ma contribuendo alla spiegazione di questa unione, della sua vigenza e della sua possibilità. In più, egli sottoscrive il presupposto per cui tale unione si dà senza causalità reciproca, ossia un assunto anticartesiano, derivante però da analisi sorte in difesa di alcune tesi fondamentali dello stesso Cartesio.

Un rapporto costante tra movimento e quiete da un lato, un nesso altrettanto stabile, descritto tra la proposizione VII e la XIII del *De mente*, tra eventi psichici e avvenimenti fisici dall'altro: due tesi che descrivono relazioni di concordia, convenienza ed equilibrio²⁷. Da cui segue in primo luogo una valutazione non sostanziale dello statuto del corpo, tanto nella sua forma semplice che composta e, in secondo luogo, una più generale riflessione su quanto la prossimità tra il corpo stesso e la mente escluda ogni idea di relazione vera e propria: piuttosto un'identità concepita sotto attributi diversi. Proporzione e coincidenza che saranno alla base della politica spinoziana, nonché della sua concezione della storia. Il ritorno ai principi, nella veste presentata all'altezza del *Trattato politico*, assumerà queste premesse e le svilupperà, in modo rapido ma deciso, su un diverso terreno.

2.1.2. MEDICINA E MECCANICA NEL SEICENTO: UNA TEORIA DELLA CORRISPONDENZA

La fisiologia cartesiana si oppone, come noto, tanto all'eredità aristotelica quanto a quella galenica. Più in generale, il fine di mostrare le possibilità del corpo escludendo qualsiasi ruolo della mente muove chiaramente in dire-

26. Cfr. Spinoza, *Etica*, II, prop. VII.

27. Quanto lo statuto del corpo individuale inteso come equilibrio specifico tra moto e quiete risulti una ripresa e sostituzione del principio galenico del bilanciamento non è qui oggetto d'esame. Ci limitiamo a notare come una nozione di equilibrio riemerge, per così dire, con altri mezzi rispetto a quelli della medicina antica, e quali effetti ciò produca. Si tratta tuttavia di una concordanza che è stata suggerita ad esempio da Alan Gabbey, per il quale Spinoza propone una «ingenious neo-Cartesian reformulation of the traditional Galenic medical doctrine of humoral balance (good health) and imbalance (illness)» (Gabbey, 2006, p. 168). Ancora più radicalmente accomunano la *proportio* spinoziana alla *krasis* galenica Cristina Santinelli: «nel paradigma meccanicista la *ratio* – cioè la costante proporzione delle parti o, in termini dinamici, la regolarità dei moti, o ancora, la funzione matematica – sostituisce l'idea dell'equilibrio degli umori» (Santinelli, 2016, p. 173); e Jacob Adler: «la proporzione di moto e quiete nel *Breve Trattato*, una proporzione numerica, dunque discende dalla nozione galenica di temperamento. Come il temperamento, definisce il *telos* dell'individuo» (Adler, 1989, trad. it. in Di Nardo, 2018, p. 79).

zione opposta rispetto a questi due grandi retaggi: in particolare la fisiologia galenica viene respinta in base al suo finalismo e all'idea che i movimenti del corpo, per darsi, necessitano di una conoscenza delle cause e di una forma di intelligenza. Abbiamo osservato quanto il ruolo della medicina ippocratica e galenica pesi sulla teoria machiavelliana del ritorno ai principi: un debito stravolto dall'interpretazione del Segretario fiorentino, che elabora l'analogia tra umori del corpo naturale e parti del corpo politico riducendo da quattro a due le forze in campo e stabilendo un conflitto binario in luogo di un equilibrio tra i quattro fluidi²⁸. Si dovrà esaminare in questo senso il nesso contrastivo tra questa ricezione machiavelliana della medicina classica e quella spinoziana, che valorizza e riprende con altri mezzi (quelli della *ratio* e della *proportio*)²⁹ una nozione di equilibrio già al centro dell'ipotesi galenica, la *krasis*, ossia la mescolanza degli elementi e delle qualità³⁰.

Questo itinerario passa per una relazione complessa tra la filosofia cartesiana e i saperi medici, all'interno di un dibattito che non separa ancora nettamente gli ambiti di competenza: tra coloro che possono dirsi esperti in questo campo ancora al tempo di Spinoza vi sono praticanti di medicina, anatomisti, ma anche botanici e naturalisti, fino a matematici e filosofi non privi di conoscenze su quel terreno. Inoltre, come già osservato, elementi di ambito fisiologico vengono chiamati in causa in più ampie dottrine metafisiche e scientifiche per interessi relativi alla teoria della conoscenza piuttosto che in vista di un definito studio anatomico. Da questo punto di vista la discussione filosofica opera a stretto contatto con le scoperte di Harvey sulla circolazione sanguigna, e con la medicina di Bartholin e di Stenone³¹.

28. La diffusione dell'idea del bilanciamento di matrice galenica è stata sottolineata in particolare da Kaye (2014). Cfr. ad esempio: «It is not that the body's parts function in relation to one another and to the whole, but, more importantly, that parts continually move and change in relation to each other within the whole» (ivi, p. 154); «the immensely complex working system of the body, the system encompassing the body in its ever-changing environment, and the dynamic relationship between the body and the healing medicus» (ivi, p. 156).

29. Nei dizionari del XVII secolo il lemma *proportio* viene così descritto: «Analogia: proportio, convenientia, similitudo, ratio» (*Lexicon Philologicum proecipue etymologicum et sacrum*, 1665); «Symmetria, idest temperies, contemperatura, est debita convenientia, et proportio inter se tum similarium partium, in calido, frigido, humido, et sicco, tum intrumentalium in compositione, numero, magnitudine, figura» (Bartolomeo Castelli, *Lexicon medicum graeco-latinum*, 1665).

30. Cfr. Di Nardo (2018).

31. Cfr. Andretta, Mandressi (2017); Miniati (2009).

Proprio la posizione di quest'ultimo rispetto alla fisiologia cartesiana rappresenta uno snodo rilevante all'interno del dibattito del periodo, non ignoto a Spinoza nelle sue diverse opzioni ed esiti possibili³². La critica di Stenone alla fisiologia presente nell'*Uomo* muove in primo luogo dalla negazione della funzione della ghiandola pineale, alla luce di osservazioni empiriche sull'anatomia del cervello. Stenone mostra come la ghiandola non si trovi all'entrata della cavità del cervello, come risultino impossibili i movimenti indicati da Cartesio, come non possa essere collegata alle arterie e come non sia collocata nel luogo da cui si suppone provengano gli spiriti animali, le sottili particelle connesse al sangue e responsabili delle azioni sensorie e motorie. Ognuna di queste caratteristiche risulta fondamentale nell'articolazione dell'antropologia cartesiana in generale, e dell'anatomia del cervello in particolare³³.

Come detto, Cartesio intende dare conto del comportamento del corpo vivente senza coinvolgere qualità occulte come una capacità vegetativa o un'anima sensibile: per farlo egli deve illustrare delle cause puramente corporee per ogni funzione e fenomeno compresi in questo campo. Tuttavia queste cause risultano da movimenti che non sono osservabili a partire dalla semplice anatomia, che non sono insomma attingibili attraverso l'esperienza: si tratta di fare riferimento a fluidi interni, componenti invisibili, movimenti invisibili all'occhio umano. E tutto ciò svolge un ruolo considerevole nella complessiva concezione cartesiana dell'uomo, il cui rapporto con l'anatomia è strategico. In effetti, per un verso Cartesio intende svolgere considerazioni in grado di comprendere in un quadro concettuale più ampio lo stato dell'arte della medicina del periodo, o quantomeno non elaborarle in contraddizione con esso, ma soprattutto l'anatomia mostra tipicamente un sapere in grado di spiegare le funzioni complesse del corpo, dai movimenti volontari ad alcune funzioni cognitive fino alla nutrizione, attraverso processi puramente meccanici³⁴. Un ambito di riferimento perfettamente in linea con l'analogia corpo-macchina al centro della fisiologia cartesiana stessa:

Ma poiché noi tutti abbiamo provato, sin dalla nostra infanzia, che molti dei suoi movimenti obbediscono alla volontà, la quale è una delle potenze dell'anima, ciò ci ha indotti a credere che l'anima è il principio di tutti. A ciò ha contribuito anche molto l'ignoranza dell'Anatomia e delle Meccaniche: infatti, non considerando

32. Cfr. ad esempio Aron (1965); Jorink (2018).

33. Miniati (2009, p. 99).

34. Cfr. Duchesneau (1998).

nient'altro se non l'esterno del corpo umano, noi non abbiamo affatto immaginato che esso avesse in sé a sufficienza organi, o ingranaggi, per muoversi da se stesso nelle tante diverse maniere in cui vediamo che esso si muove³⁵.

Infine, la struttura anatomica sembra talvolta presentarsi in Cartesio come causa delle funzioni corporee, essendo come tale una fonte di spiegazione essenzialmente priva di appelli a elementi mentali e spirituali.

Agli occhi di Stenone tutto ciò può utilmente fungere da modello analitico, ma non può contribuire allo stabilimento dell'anatomia come scienza empirica ben fondata, esattamente alla luce del carattere ipotetico della sua fisiologia per la parte sottratta alla visibilità immediata. Pur assumendo l'analogia uomo-macchina infatti, Stenone non presenta una definizione chiara di cosa possa significare il termine "meccanico" o "meccanicismo"³⁶: in effetti nello stesso contesto dell'epoca talvolta il lemma finiva per significare un modello esplicativo basato sui movimenti di corpuscoli microscopici (in Boyle ad esempio), mentre talvolta con esso si intendeva l'idea che ogni stato della materia derivi da uno stato precedente secondo delle leggi di sviluppo (come in Leibniz), prescindendo ad esempio da una spiegazione fondata sui corpuscoli³⁷. L'analogia corpo-macchina in Stenone assume intanto che ogni spiegazione dei comportamenti della macchina debba derivare da movimenti delle sue componenti osservabili, e in questo il modello appare offrire un certo numero di vantaggi euristici. Dall'altra parte però ciò significa sospendere ogni giudizio su ciò che non può essere empiricamente osservato e raffigurato: ne deriva un'anatomia pensata come scienza autenticamente

35. Cartesio, *La descrizione del corpo umano*, in Id., *Opere postume*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2014, p. 511.

36. Cfr. Andrault (2016a).

37. «Quanto al Signor des Cartes egli conosceva troppo bene i difetti della descrizione che noi abbiamo dell'uomo, per accingersi a spiegarne la vera composizione. Né egli si accinge a farlo nel suo *Trattato sull'uomo*, ma si accinge invece a spiegarci una macchina che faccia tutte le azioni di cui gli uomini sono capaci. Alcuni dei suoi amici si spiegano in proposito un po' diversamente da lui; si vede in ogni modo, all'inizio della sua opera, che egli intendeva così, e in tal senso si può dire con ragione che il Signor des Cartes ha sorpassato gli altri Filosofi in questo Trattato cui ho fatto riferimento. Nessuno come lui ha spiegato meccanicamente tutte le azioni dell'uomo, e soprattutto quelle del cervello. Gli altri ci descrivono l'uomo stesso, il Signor des Cartes non ci parla che di una macchina che pure ci mostra l'insufficienza di quello che gli altri ci insegnano, e ci fa imparare un metodo di ricerca delle funzioni delle altre parti del corpo umano con la stessa evidenza con la quale ci dimostra le parti della macchina del suo uomo; cosa che nessuno ha fatto prima di lui»: Stenone, *Discorso sull'anatomia del cervello* (cito da Id., *Opere scientifiche*, Giorgi e Gambi, Prato 1986).

sperimentale, e non come il punto di partenza di una fisiologia congetturale, esito necessario dell'impostazione cartesiana³⁸.

Tuttavia, l'analogia uomo-macchina, presente in Stenone al fine di proporre un'anatomia integralmente sperimentale, non produce la conseguenza per cui la struttura osservabile delle parti del corpo possa essere ritenuta sufficiente al fine di comprendere le funzioni del corpo nella sua interezza. Non è in effetti in primo luogo sufficiente, benché sia necessario, osservare l'ordine delle parti per comprendere il modo in cui le funzioni corporali vengono svolte e, dunque, tali funzioni sono assimilate agli effetti osservabili della macchina, almeno quelli che l'anatomista tenta di spiegare, ma non costituiscono l'avvio di dimostrazioni congetturali. Soprattutto però, le osservazioni che Stenone considera essenziali per la spiegazione nel suo insieme non si limitano all'osservazione diretta delle parti anatomiche del corpo, includendo invece complesse procedure ed esperimenti finalizzati alla suddivisione delle parti stesse, dal momento che non tutto ciò che rileva in questo campo è visibile a occhio nudo: componenti sottili e fluidi svolgono un ruolo non trascurabile in questo senso.

In sintesi, per Stenone l'analogia uomo-macchina è legittima in quanto modello analitico in grado di spiegare le azioni del corpo umano, a patto di poterne dissezionare le parti per dare conto del modo in cui tali funzioni operano³⁹. Questa impostazione si oppone alla difesa dell'*Uomo* da parte di La Forge, fondata sull'impossibilità di spiegare il funzionamento del corpo umano solamente a partire dall'osservazione dei suoi componenti, dal momento che molte parti del corpo umano non sono osservabili, al contrario di quelle di un orologio, ad esempio.

Non vi sono che due vie per giungere alla conoscenza di una macchina: l'una, che il costruttore ce ne riveli l'artificio, l'altra, di smontare fino i più piccoli ingranag-

38. Cfr. complessivamente Andrault, Lærke (2018).

39. «Hence, the machine analogy used by Steno in order to promote anatomy does not suggest that observing the structures of the main parts of the body would be sufficient for understanding the functioning of the whole: 1) according to Steno, it is necessary – not sufficient – to observe the structures of the parts to understand precisely the way the functions are performed; 2) the functions are assimilated with the observable effects of the machine, or at least the effects that the anatomist seeks to explain – not with the terminus ad quem of the anatomical demonstrations; 3) the observations that Steno considers essential to the explanation of the whole are not limited to the direct observation of its most coarse components; they includes more complex procedures and experiments, more subtle divisions of the parts, several public demonstrations according to different methods of dissection, targeted excisions and even deductions from pathological and compared anatomy»: Andrault (2016b, p. 13).

gi e di esaminarli tutti, separatamente e insieme. [...]. Ora il cervello, essendo una macchina, non è il caso che noi speriamo di trovarne l'artificio attraverso altre vie da quelle di cui ci si serve per trovare l'artificio delle altre macchine. Non ci resta da fare altro che quello che si farebbe in altra macchina, cioè smontare pezzo per pezzo tutti i suoi ingranaggi e considerare quello che possono fare separatamente e insieme⁴⁰.

Nel dibattito di fisiologia e medicina del periodo, a partire dalla diffusione delle critiche stenoniane a Cartesio, si sviluppa una posizione di taglio vitalista, che accentua alcuni elementi della discussione complessiva respingendone altri⁴¹. Spinoza, alla luce di tali discussioni, assume una prospettiva generalizzante che conduce direttamente all'estensione al corpo politico delle assunzioni riguardanti il corpo naturale. Le critiche di Stenone a Cartesio si diffondono certo a partire dai risultati delle sue ricerche confluiti nel *Discours sur l'anatomie du cerveau* del 1669, ma soprattutto in ragione di una celebre conferenza tenuta a casa del mecenate Thévenot, nella quale egli anticipa alcune delle conclusioni cui è giunto, alla presenza di cartesiani come Cordemoy e Cleslier, e di anticartesiani come Pierre Petit e Marin Cureau de La Chambre (medico del re e fondatore dell'Académie des sciences)⁴². Questi ultimi in particolare ritengono di poter attingere alle conclusioni di Stenone per una critica complessiva della posizione cartesiana⁴³.

Petit, ad esempio, propone una forma di conoscenza antitetica a quella cartesiana perché circolante lungo tutto il corpo, non meccanicista e non centrata sul ruolo del cervello: a circolare nel corpo sarebbero infatti immagini in grado di trasmettere le informazioni necessarie ai movimenti del corpo stesso. Anche i comportamenti degli animali vengono così spiegati attraverso la diffusione di immagini lungo il corpo, in una chiave vitalistica opposta al meccanicismo. In effetti le immagini trasmettono i propositi di colui che intende compiere un movimento o un'azione qualunque: in questo senso le parti del corpo, conoscendo le finalità dell'agente, possono mettere in atto l'azione indicata. La nozione di fine è così sufficiente per descrivere adeguatamente i movimenti corporei, di cui è strumento essenziale di trasmissione: «diciamo dunque che quelle forme con le quali l'anima muove, quando immagina e giudica, non sono solo nel cervello, ma anche in tutti i nervi, nei quali riteniamo che anche l'immaginazione si

40. Stenone, *Discorso sull'anatomia del cervello*, pp. 18-9.

41. Cfr. Andrault (2016a); Cunningham (2002; 2003).

42. Cfr. Scribano (2015).

43. Cfr. Scribano (2010).

perpetui [...]. Dobbiamo infatti dimostrare queste due cose: in primo luogo che le specie trasmesse attraverso l'immaginazione, o piuttosto a quelle simili, si diffondono nei muscoli; in secondo luogo, che la facoltà di immaginare continua nei nervi»⁴⁴.

Piuttosto che verso un'accentuazione della convenienza tra movimenti del corpo e fenomeni psichici, questa chiave di lettura tende a reintrodurre un principio non unicamente corporeo nella spiegazione delle azioni volontarie e delle reazioni all'ambiente. La circolazione delle immagini, e l'idea di una conoscenza oscura che attraversa l'intero corpo, innestano un elemento ulteriore nella spiegazione complessiva, che allenta il nodo della corrispondenza. La Forge a questo riguardo metterà in secondo piano la centralità del cervello e il ruolo della ghiandola pineale, pur di salvaguardare l'interpretazione meccanicista cartesiana da questa forma di vitalismo proprio dell'organismo nel suo insieme. Al contrario, i sostenitori di tali posizioni vitalistiche respingono la dottrina della ghiandola pineale e la funzione del cervello per rifiutare, con esse, il principio di una descrizione puramente fisica e meccanica del corpo vivente⁴⁵.

Non c'è accordo sulla posizione del sapere medico e della discussione tra medicina e filosofia nel pensiero di Spinoza. Per alcuni questa sfera risulta periferica nella sua concezione fisiologica, per altri invece svolge un ruolo centrale⁴⁶. Certamente si può stabilire che Spinoza fosse largamente a conoscenza dei dibattiti dell'epoca in questo campo a partire ad esempio dalla sua biblioteca: in essa sono presenti i volumi classici del sapere medico del XVII

44. P. Petit, *De motu animalium spontaneo liber unus. In quo partim Aristotelis de hujus principio sententia illustratur, partim nova musculorum motus ratio indagatur* (1660), trad. it. in Scribano (2015, p. 138).

45. «Il rifiuto della centralità del cervello e, a fortiori, della ghiandola pineale, infatti poteva essere utilizzato per finalità opposte al meccanicismo fisiologico cartesiano. Lo scontro profondo, allora, non era più tanto o solo sul ruolo della ghiandola o del cervello, ma sul modello meccanicista o vitalista di spiegazione dell'organismo vivente. La fisiologia semplificata di Spinoza offre questo livello minimale di resistenza meccanicista alla risorgenza del vitalismo che si appoggiava sui risultati della ricerca fisiologica stenoniana»: Scribano (2015, p. 141).

46. Tra coloro che hanno attribuito a Spinoza uno scarso interesse per la medicina è possibile annoverare Rivaud (1924, p. 25) e Hild (2008, p. 187), mentre esistono alcuni autori che si sono concentrati sulle implicazioni della fisiologia spinoziana per la biologia e la fisiologia contemporanee, tra cui Damasio (2003); Atlan (2018); Jonas (1965); Duchesneau (1998). Vi sono poi alcuni studi che hanno recentemente avviato un'analisi sul ruolo della fisiologia e della medicina del suo tempo nel pensiero di Spinoza, come quelli di Andrault (2014) e Scribano (2015). Ancora Andrault (2019) e in parte Sangiacomo (2016) si sono spinti a considerare cosa significhi il sapere fisiologico agli occhi di Spinoza.

secolo, dall' *Anthropographia et osteologia* di Riolan (1626), all' *Anatomia reformata* di Batholin (1651), fino al *Syntagma anatomicum* di Vesling (1647), non senza passare dall' *Opera* di Ippocrate (1554). Per altro verso molti membri del circolo spinoziano hanno a che fare con l'ambito medico – Meyer, Kerckring, Juan de Prado, De Volder, Swammerdan, e Stenone stesso, tra gli altri⁴⁷. Di alcuni tra questi sono presenti i testi nella biblioteca spinoziana: dallo *Spicilegium anatomicum* di Kerckring (1670) al *Tractatus duo medico-physici, unus de liene, alter de generatione* di Velthuysen (1657), fino alle opere di Stenone. Al punto che Spinoza stesso fabbricò un microscopio per le osservazioni di Kerckring⁴⁸.

Le lettere suggeriscono poi il generale interesse di Spinoza per la medicina, senza però riportare molti riferimenti all'anatomia. Tuttavia alcuni documenti mostrano il senso della presenza di tali discussioni nel quadro concettuale spinoziano:

Per esempio, quando i moti delle particelle della linfa, del chilo, ecc., si accordano reciprocamente, e per grandezza e per forma, tanto da rendersi completamente coerenti tra loro, e costituiscono allo stesso tempo un unico fluido, allora, nella misura in cui ciò avviene, si possono considerare il chilo, la linfa ecc., come parti del sangue. Invece, nella misura in cui concepiamo le particelle della linfa in relazione alla forma e al moto, esse sono molto diverse dalle particelle del chilo, e in questo senso le consideriamo ciascuna come un tutto e non come parte⁴⁹.

Il riferimento al problema della circolazione sanguigna esplicita in primo luogo la conoscenza di una discussione che da Harvey e Cartesio aveva incluso Pecquet, Bartholin e lo stesso Stenone lungo l'intero secolo. Ma soprattutto il tema ha a che fare con la teoria dell'identità individuale, fondata come abbiamo visto sul mantenimento di una proporzione stabile tra moto e quiete all'interno del corpo⁵⁰. Due passaggi dell' *Etica* e del *Trattato politico* connettono la questione medica della circolazione sanguigna, centrale lungo l'intero XVII secolo, alla dottrina spinoziana dell'equilibrio tra movimento e riposo:

Si deve notare qui tuttavia che, secondo la mia concezione, il Corpo soggiace alla morte quando tutte le sue parti sono disposte in modo che si stabilisca tra

47. Cfr. Meinsma (1983).

48. Cfr. Andrault (2019, pp. 3-6).

49. Lettera 32 a Oldenburg, novembre 1665 (cito da B. Spinoza, *Opere*, Bompiani, Milano 2010, p. 1989).

50. Cfr. Sangiacomo (2016).

di esse un rapporto diverso di moto e di quiete. Non oso negare, infatti, che il Corpo umano, pur conservando la circolazione del sangue ed altri caratteri per i quali è stimato vivo, possa nondimeno mutarsi in un'altra natura del tutto diversa dalla sua⁵¹.

Quando diciamo dunque che è ottimo quel governo sotto cui gli uomini trascorrono la vita nella concordia, per vita intendo la vita umana, che non è definita dalla semplice circolazione del sangue e dagli altri tratti che tutti gli animali hanno in comune, ma che è definita soprattutto dalla ragione e dalla vera virtù e vita della mente⁵².

A fianco di questo genere di equilibrio, i cui effetti sul *Trattato politico* saranno analizzati in dettaglio nel prossimo capitolo, il sapere medico è presente nella critica spinoziana alla dottrina cartesiana della ghiandola pineale nella prefazione della quinta parte dell'*Etica*. In primo luogo egli sostiene alcuni argomenti metafisici al fine di criticare l'idea che la volontà umana possa produrre movimenti volontari e, all'inverso, che attraverso la ghiandola pineale il corpo possa causare sensazioni nella mente: «poiché non c'è nessuna comune misura tra la volontà e il movimento, non c'è nemmeno nessun confronto tra la potenza, ossia le forze, della Mente e quelle del Corpo»⁵³. Nel fare questo Spinoza attinge alle numerose obiezioni che erano state opposte alla fisiologia cartesiana del cervello: ancora una volta si può fare ad esempio riferimento a Bartholin e a Stenone⁵⁴.

È stato notato a questo proposito quanto l'uso dell'anatomia e della neurofisiologia abbia in Spinoza uno scopo e un carattere molto generale, se non un fine strumentale: il suo obiettivo, perseguito attraverso fonti mediche, resta mostrare l'unità della natura e analizzare le possibilità conoscitive del corpo e il ruolo dell'immaginazione⁵⁵. Nel fare

51. B. Spinoza, *Etica*, IV, prop. 39 sc (cito dall'edizione ETS, Pisa 2011).

52. B. Spinoza, *Trattato politico*, V, 5 (cito dall'edizione ETS, Pisa 2011).

53. Spinoza, *Etica*, V, prefazione.

54. Due studiosi hanno in particolare sottolineato l'importanza di Stenone nell'uso spinoziano di riferimenti medici: Klever (1990); Dunin-Borkowski (1935). Cfr. anche Tataro (2002).

55. «I have regarded the negative heuristics endorsed by Spinoza as mechanistic in order to insist on three very general claims that belonged to its "hard core": 1/ the ontological and epistemological continuity between simpler bodies (like stones) and more complex ones (like blood, lymph, and animal bodies); 2/ the notion that the action of a complex body has to be explained by reference to its structure, understood as the set of static and dynamic relationships between its parts; 3/ the notion that the dynamic relationships between the parts of a complex body have to be explained by reference to the "commu-

questo Spinoza non prende posizione per una particolare teoria medica o neurofisiologia, ma nondimeno attinge a buona parte del sapere disponibile in questo campo. Ne deriva un alto grado di generalità e un carattere programmatico delle sue assunzioni in materia di anatomia e fisiologia. E tuttavia, così come si è visto poco sopra per la sua relazione con le tesi cartesiane, questo contesto scientifico contribuisce a modellare per un verso un'idea del corpo come equilibrio tra moto e quiete, mentre per l'altro ad accentuare la radicalità della soluzione al problema del rapporto tra mente-corpo nella direzione di una fondazione che dia conto della radicale corrispondenza che connota questa relazione. Lo stesso attacco alla dottrina della ghiandola pineale nella prefazione alla quinta parte dell'*Etica*, per alcuni è da ricondurre allo stesso spirito delle concessioni di La Forge: cedere su questo tema può consentire di corroborare e radicalizzare il rapporto di concordanza tra stati fisici e fenomeni psichici⁵⁶.

Un alto grado di generalità dunque, che non prende parte per alcuna teoria medica e neurofisiologica specifica, ma che mira a più estesi obiettivi filosofici: si può forse affermare a questo riguardo che la trasfigurazione di un tale orizzonte concettuale nell'ambito storico-politico del *Trattato politico* sia parte, e ulteriore amplificazione, di questo complessivo processo di generalizzazione.

2.2

Spinoza: il ritorno ai principi come recupero dell'equilibrio

2.2.1. TRA MACHIAVELLI E CARTESIO

L'interpretazione spinoziana del ritorno ai principi appare in un contesto specifico: da un lato all'interno di uno scritto propriamente politico, dall'altro nel confronto ravvicinato con le pagine machiavelliane del Libro III dei *Discorsi*. Per un verso dunque Spinoza riflette su questa figura a partire da interrogativi che riguardano la corruzione e la durata delle forme politiche, mentre per l'altro lo fa riferendosi esplicitamente e quasi letteralmente a una fonte. Tali elementi di partenza non devono però essere sopravvalutati: i quadri concettuali in cui Spinoza si trova preso, e la sua

nication» of a local movement which obey the laws of collision»: Andrault (2019, p. 26). Cfr. Savan (1986).

56. Cfr. Andrault (2014).

specifica posizione in questo contesto, producono tanto un intreccio sistematico di natura e politica, origine e storia, nella delineazione di un'immagine del ritorno ai principi, quanto uno stravolgimento del prototipo machiavelliano.

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato alcune tra le trasformazioni filosofiche e scientifiche che incidono sulla distanza che si apre tra un ritorno ai principi pensato, da Machiavelli, a partire da un'originale lettura di strumenti teorici come la medicina ippocratica e l'astrologia divinatoria, e un ambito concettuale come quello delle scienze fisiche e mediche moderne. Tuttavia il primo crocevia che si presenta ad autori a contatto con la filosofia cartesiana e post-cartesiana, e contemporaneamente interrogati dall'opera machiavelliana, è di tipo più generalmente epistemico. Si tratta in effetti di definire un punto di vista sulla storia e sulla politica – sebbene elaborato mediante una certa concezione della natura – a partire da posizioni largamente divergenti: da un lato lo squilibrio e la distanza delle relazioni storico-politiche pensate da Machiavelli, dall'altro l'ordine e la prossimità del pensiero cartesiano.

Esistono alcuni luoghi canonici nei quali sono esposte alcune celebri immagini che Machiavelli propone in vista della chiarificazione del proprio metodo. La *Dedica al Principe*, commentata come noto da Cartesio, è in questo senso centrale:

Né voglio sia reputata presunzione se uno omo di basso e infimo stato ardisce discorrere e regolare e' governi de' principi, perché così come coloro che disegnano e' paesi si pongono bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti, e per considerare quella de' bassi, si pongono alto sopr'a monti; similmente, a conoscere bene la natura de' populi, bisogna esser principe, e a conoscere bene quella de' principi, bisogna esser popolare⁵⁷.

Un'annotazione, quella figurata attraverso l'immagine pittorica e cartografica⁵⁸, che esplicitamente si consacra al tema della «lunga esperienza

57. N. Machiavelli, *Il Principe, Dedica* (cito dall'Edizione nazionale delle opere, Salerno editrice, Roma 2001-).

58. Cfr. Descendre (2008, p. 71): «Nous pouvons à présent tester l'autre hypothèse, consistant à rapporter le texte de Machiavel moins à la cartographie qu'à la peinture. Sans doute peut-on dire que la généralisation de la perspective géométrique (ou linéaire) dans la peinture du Quattrocento, sur le modèle albertien de la *costruzione legittima*, constitue la "forme symbolique" (au sens de Cassirer et de Panofsky) à l'arrière-plan de la comparaison machiavélique. Devant être construite à partir de la détermination de deux points, un point central (ou point de fuite) et un point de distance situé au même niveau et correspondant à la place du spectateur, la perspective donne une importance inédite à la que-

delle cose moderne e [...] continua lezione delle antiche», combinando così piano orizzontale della rappresentazione statica e linea verticale della dinamica, o meglio, riscrivendo l'uno attraverso l'altra e viceversa. Non raramente si è parlato di un'epistemologia della distanza a proposito di questa immagine: rileva qui invece in particolare l'aspetto propriamente "geografico" della descrizione o, più chiaramente, la disposizione topologica cui Machiavelli allude. Che cosa viene portato alla superficie da un discorso introduttivo posto in posizione di così grande evidenza quale la *Dedica*? Decisivo appare, a proposito dell'elemento politico, il livellamento relativo che emerge dall'alta considerazione verso la condizione popolare alla luce delle qualità cognitive che la caratterizzano, parzialmente corretto dalla complementare concessione dell'accesso al potere per colui che non si trova in condizione analogamente popolare. Resta il postulato dell'impossibilità di un'identità immediata tra possesso dei saperi di governo ed esercizio effettivo del potere; così, analogamente, il gioco tra alto e basso impone una riflessione sullo statuto della percezione metaforica propria dei due ruoli considerati. Se, in altri termini, si tratti di visioni simmetriche, pur a distanza, o di rapporti specifici alto-basso e basso-alto produttori di effetti non assimilabili⁵⁹. Un tale punto d'accesso permette di avanzare alcune osservazioni sull'aspetto in questa sede decisivo, ma è lontano da coglierne il centro, essendo determinato da un fuoco puntato sulle prospettive singola-

stion du point de vue distant. La position du sujet connaissant est bien le point décisif de la comparaison de Machiavel: c'est la distance du point de vue perspectif qui est le *tertium comparationis* entre *coloro che disegnano e paesi* et l'auteur qui *connaît* les princes. Le point de vue du sujet qui dessine sert de comparant au point de vue du sujet connaissant, et il est fondé de dire qu'ici la perspective fait fonction de modèle épistémologique implicite pour la pensée politique. Il est sans doute riche d'enseignements que le rapport à l'espace puisse être exhaussé, ne serait-ce que dans le contexte rhétorique d'une similitude, à la dignité d'un modèle pour la connaissance. Cela suppose une grande confiance dans les pouvoirs mimétiques de la représentation picturale, acquise grâce à une maîtrise inédite de l'illusion de la profondeur. Il est clair qu'il serait sans cela difficile de concevoir comment l'acte de représentation picturale des éléments d'un paysage pourrait faire office de comparant pour le savoir à la fois empirique et théorique revendiqué par Machiavel. De même, pour que les parties constitutives des paysages picturaux, tels les monts ou les vallées, puissent devenir des comparants adéquats pour des figures politiques, tels le prince ou le peuple, il a bien fallu, sans doute, que grâce à la perspective moderne la "construction graphique de l'espace" précède la construction graphique des figures. De ce fait, les éléments constitutifs de l'espace physique de la représentation ont acquis progressivement une dignité égale à celle des figures». Cfr. inoltre: Ginzburg (1998); Damien (1999); Versiero (2004; 2012); Boucheron (2008).

59. Cfr. in generale Ginzburg (1986, pp. 107-32).

ri, sulle proprietà dell'identico, e non al contrario sulla cifra della relazione. O, ancor meglio, sul fatto della relazione: un rapporto, come si vede, diseguale. È allora questo forse il tratto epistemologicamente rilevante: non il *livellamento*, politicamente dirimente, non la *prospettiva*, cognitivamente centrale, non la *distanza*, essenziale alla lettura ravvicinata della pagina, ma il *dislivello*, la disposizione specifica su una topica non orizzontale.

Due ulteriori passi permettono un approfondimento della questione: il primo, tradizionalmente associato al passo già citato, è centrato sulla nota metafora dell'arciere del sesto capitolo del *Principe*, mentre il secondo riguarda più da vicino il terreno storico, a partire però curiosamente, per i risultati che offre, da un orizzonte naturalistico. Il riferimento è alla definizione machiavelliana della storia (colta attraverso la memoria) come «mendace» e «favolosa», contenuta in *Discorsi*, II, 5. Vediamo il primo:

e fare come li arcieri prudenti, ai quali parendo el loco dove disegnano ferire troppo lontano e conoscendo fino a quanto arriva la virtù del loro arco, pongano la mira assai più alta che il loco destinato, non per aggiugnere con la loro freccia a tanta altezza, ma per potere con lo adiuto di sì alta mira pervenire al disegno loro⁶⁰.

Passo vicino all'immagine del pittore. Ancora, viene metaforizzata una logica, e una prassi metodologica in senso stretto, dell'ineguaglianza, intesa come strumento di azione: si nota infatti come questa peculiare arte del mirare più in alto del bersaglio non sia determinata da condizioni eccezionali o contingenti, ma risulti un criterio generale di conduzione della prassi scientifica e politica. Infine il secondo passaggio:

E perché queste sette in cinque o in seimila anni variano due o tre volte, *si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo; e se pure ne resta alcun segno, si considera come cosa favolosa*, e non è prestato loro fede: come interviene alla istoria di Diodoro Siculo, che, benché e' renda ragione di quaranta o cinquantamila anni, nondimeno è riputato (come io credo che sia) cosa *mendace*⁶¹.

60. Machiavelli, *Il Principe*, VI, 3.

61. Prosegue Machiavelli (*Discorsi sopra la prima decia di Tito Livio*, II, 5 [cito dall'Edizione nazionale delle opere, Salerno Editrice, Roma 2001-]): «quanto alle cause che vengono dal cielo, sono quelle che spengono la umana generazione, e riducano a pochi gli abitatori di parte del mondo. E questo viene o per peste o per fame o per una inondazione d'acque: e la più importante è questa ultima, sì perché la è più universale, sì perché quegli che si salvono sono uomini tutti montanari e rozzi, i quali, non avendo notizia di alcuna antichità, non la possono lasciare a' posteri. E se infra loro si salvasse alcuno che ne avessi notizia, per farsi riputazione e nome, la nasconde, e la perverte a suo modo; talché ne resta

L'allusione naturalistica e astrologica⁶², congiunta ad analogie organiche, presenta una tesi storica non ovvia in questo contesto. La successione delle religioni presso i popoli, punteggiata da rotture come «peste», «fame» o inondazioni che distruggono gran parte delle costruzioni culturali rendendo gli uomini «tutti montanari e rozzi», produce una «oblivione delle cose» che oscura non solo credenze e riti, ma convinzioni, saperi e tradizioni. I reperti di tali lontane eredità appaiono così agli uomini del presente sempre e nuovamente come narrazioni «favolose» e «mendaci»; la storia dunque, attraverso la memoria dei singoli, si presenta come costruzione fantastica non aderente al reale, artificio il cui primo carattere è l'estraneità al senso comune, alla cultura in cui è immesso⁶³. Si osserva la posizione esplicita di un dislivello tra istanze, un continuo superamento del dato sulla linea verticale del tempo, nella chiave però di una irreversibile discontinuità.

Quando Cartesio ed Elisabetta di Boemia si trovano a leggere il passo della *Dedica* del *Principe* ne colgono immediatamente l'elemento che abbiamo definito come livellamento relativo delle figure del principe e del popolo: un tratto che, nella già non ovvia lettura di un'opera messa all'indice, risulta certo problematico. Cartesio procede dunque immediatamente al ristabilimento di un'asimmetria costitutiva della legittimità del sovrano. Un dislivello di tipo differente, non stabile e non gerarchico, è invece presente nelle righe machiavelliane, completamente mancato dall'analisi cartesiana. Non è tutto. Cartesio respinge un secondo aspetto dell'impostazione del Segretario: non solo il livellamento insidia l'ordine dei valori, del potere e della comprensione, ma la distanza necessaria alla ricostruzione rigorosa delle norme della politica sottolinea la maggiore perspicuità della visione di individui e gruppi lontani dall'ambito ristretto del comando principesco e, più generalmente, della sovranità. Si tratta quindi, anche in questo settore, di ripristinare l'evidenza non solamente del discernimento del potere rispetto alle condizioni del suo stesso esercizio, ma anche dell'affidabi-

solo a' successori quanto ei ne ha voluto scrivere, e non altro. E che queste inondazioni, peste e fami venghino, non credo sia da dubitarne; sì perché ne sono piene tutte le istorie, *sì perché si vede questo effetto della oblivione delle cose*» (corsivo mio).

62. «Si è detto delle sette, del discorso di Machiavelli sul variare delle religioni, sul loro succedersi presso i popoli, secondo le varie regioni del mondo. Il discorso è tipicamente astrologico, e rimanda alla teoria delle grandi congiunzioni, così dibattuta tra Quattro e Cinquecento, e dalle precise risonanze politiche»: Garin (1970, p. 61).

63. Cfr. Barbuto (2013); Ruggiero (2015).

lità del consigliere del principe, ossia di colui che proprio perché prossimo meglio intende e meglio conosce i sentieri stretti della vita politica, osservata con lo sguardo di chi la gestisce, in un'autonomia solamente apparente⁶⁴. Una posta duplice, che in parte muove da un fraintendimento della posizione machiavelliana, mentre per altro verso ne coglie un aspetto capitale, respingendolo.

Del resto, non sono d'accordo con l'autore nemmeno quando dice, nella sua prefazione: Che, come bisogna stare in pianura per meglio vedere il profilo delle montagne, quando si voglia farne un disegno, così la condizione del cittadino è la migliore per conoscere bene i compiti di un principe. Infatti, la matita disegna solo le cose che si vedono di lontano; mentre i motivi più importanti delle azioni dei principi risiedono spesso in circostanze così particolari da non essere immaginabili, a meno d'esser principi, o d'esser stati a lungo partecipi dei loro segreti⁶⁵.

2.2.2. IL CORPO POLITICO E LE SUE RELAZIONI

All'interno del *Trattato politico* spinoziano la presenza di Machiavelli assume un ruolo che eccede le due, pur rilevanti, menzioni esplicite di questo autore. Citazioni di un autore, per altro, spesso ricordato nei testi filosofici della modernità, solo in occasione di esibite professioni di antimachiavellismo. D'altra parte i riferimenti di Spinoza al Segretario, tra cui il secondo dedicato al tema del ritorno ai principi in *Discorsi*, III, 1, si inseriscono in un quadro teorico lontano per molti aspetti dal suo orizzonte concettuale⁶⁶. Anche la ripresa di uno spirito machiavelliano nell'analisi della politica, ad

64. «Si perché e' mi pare essere uscito fuori dall'uso comune di coloro che scrivono, i quali sogliono sempre le loro opere a qualche principe indirizzare; e accecati dall'ambizione e dall'avarizia laudano quello di tutte le virtuose qualità, quando da ogni vituperabile parte dovrebbero biasimarlo»: Machiavelli, *Discorsi*, III, *Dedica*. Cfr. Esposito (1980, p. 28): «L'ipotesi di partenza [...] è che esista una relazione, e un preciso livello di visibilità di tale relazione, tra anticartesianesimo come critica della scienza nella sua espressione più diffusa e più avanzata e antimachiavellismo come critica della politica anche qui fermata nella sua più matura elaborazione (machiavelliano-hobbesiana). Quest'anello di congiunzione – anticartesianesimo più antimachiavellismo, o addirittura anticartesianesimo come antimachiavellismo – è definito dalla *questione della storia*».

65. Cartesio a Elisabetta di Boemia, settembre 1646 (cito da Cartesio, *Opere filosofiche*, UTET, Torino 2013). Cfr. Ginzburg (1998, p. 183): «In questo modo, sottolineando la posizione speciale dei principi, Cartesio ristabiliva la gerarchia, sociale e cognitiva insieme, negata dalla metafora simmetrica di Machiavelli». Cfr. inoltre: Goux (1985); Bohem (1969).

66. Per un'interpretazione complessiva del rapporto tra Spinoza e Machiavelli cfr. almeno: Morfino (2002); Altini (1998; 2000); Cristofolini (2003); Galliet Calveti (1972).

esempio la sua distinzione dalla teologia e dalla morale, si insedia nel campo perimetrato dalla concezione filosofica elaborata nell'*Etica*.

Sappiamo da quest'opera che la visione del mondo naturale di Spinoza presenta un reticolo di relazioni che articolano un *deus sive natura* attraverso una causalità immanente. Tale trama, che connette i modi nella sostanza, è occasione di incontri tra i singoli corpi (e menti): incontri che producono mutamenti della natura di ognuno degli elementi implicati in tali movimenti, in particolare aumentandone e diminuendone la potenza di agire. Da questo punto di vista vi è in Spinoza una teoria degli incontri felici e infelici che possono accadere a ogni singolo corpo, un problema in cui si era imbattuto, come abbiamo visto, lo stesso Machiavelli fin da quando, nella lettera del 1506 a Giovan Battista Soderini (passata alla storia con il nome di *Ghiribizzi al Soderino*), aveva abbozzato una teoria del *riscontro* tra azione politica (*i modi di procedere*) e congiuntura storica (la *qualità de' tempi*). Dottrina degli incontri, e degli scontri, che si presenta però come ovvio del tutto priva di una concezione del tessuto reticolare infinito e infinitamente inclusivo in cui la pensa Spinoza: l'incontro machiavelliano, pur descrivibile attraverso una sorta di tipologia delle sue modalità possibili, resta relativamente isolato, interrompe una situazione data attraverso l'intervento di un'azione puntuale, mentre il reticolo spinoziano incrocia durate specifiche e identità consolidate⁶⁷.

Il ritorno ai princìpi, tanto in Machiavelli che in Spinoza, viene pensato come uno tra questi incontri: il diverso terreno concettuale di riferimento produrrà in questo senso una divergenza sensibile anche nella concezione di questa figura⁶⁸.

In una distanza di questo genere si inseriscono le due citazioni machiavelliane esplicite del *Trattato politico* così come i rinvii impliciti. Le posizioni di ognuno di questi passi sono in effetti strategiche, a partire da quello più noto dell'*acutissimus* Machiavelli, che chiude la parte generale del testo, e in cui Spinoza definisce gli strumenti per una comprensione generale delle forme di governo:

L'acutissimo Machiavelli ha ampiamente spiegato di quali mezzi si debba servire un principe trascinato dalla sola sete di dominio, per fondare e conservare uno Stato; a qual fine, non appare ben chiaro. Ma se il suo fine era buono, come è

67. Su questi elementi si vedano le letture contrapposte di Bennett (2006, p. 61) e Macherey (1998, pp. 21-2), nonché Zourabichvili (1994).

68. Sul modo, molto generale, di riferirsi ad altri autori da parte di Spinoza, cfr. Moreau (1975, pp. 35-6).

da credersi di un uomo saggio, pare che sia stato quello di mostrare con quanta imprudenza molti cercano di levar di mezzo un tiranno senza essere in grado di eliminare le cause che fanno del principe un tiranno, ma anzi creandone di tanto maggiori quanto maggiori sono i motivi di timore che si prospettano al principe: per esempio, quando la moltitudine ha già prodotto manifestazioni di ostilità al principe e vanta il parricidio, quasi fosse una cosa ben fatta. Inoltre egli ha forse voluto mostrare quanti motivi abbia una libera moltitudine per guardarsi dall'affidare in maniera assoluta la propria salvaguardia a uno solo che, se non è tanto vanitoso da credere di poter compiacere tutti, deve temere incessantemente delle insidie; ed è perciò costretto a badare piuttosto a se stesso, e ad ingannare la moltitudine piuttosto che curarne gli interessi. E sono indotto a pensarla così su questo sapientissimo uomo, perché risulta che stava dalla parte della libertà, e che per difenderla diede suggerimenti molto salutari⁶⁹.

Nella parte generale del *Trattato* Spinoza propone una concezione della politica calcata sugli strumenti elaborati nell'*Etica*⁷⁰ e a distanza – secondo un'opinione diffusa che può probabilmente essere sfumata proprio alla luce della presenza più o meno segreta di Machiavelli in entrambi i testi – dal prototipo contrattualista descritto nel *Trattato teologico-politico*⁷¹. Tracciando una ideale linea di demarcazione rispetto a visioni della politica di matrice teologica e morale, ma anche da quei filosofi che «non concepiscono gli uomini per come sono, ma per come li vorrebbero»⁷², Spinoza ritiene che non si possano descrivere le forme di governo nell'isolamento dell'esperienza singolare, attraverso un giudizio morale che le trascenda o mediante utopie che fungano da criterio per la realtà. Piuttosto è necessario leggere l'appropriatezza, la corruzione e la durata delle forme di governo alla luce della rete di relazioni tra individui che costituisce la condizione di possibilità di ogni esperienza politica effettiva. Un tale reticolo naturale e politico – poiché nel *Trattato politico* natura e storia non sono separate ma costituiscono un continuo – rappresenta l'autentico oggetto della scienza politica per Spinoza: è il popolo (*multitudo*), intreccio di affetti e incontri tra corpi e menti, che viene qui considerato sul piano politico, ossia delle norme e delle istituzioni che è storicamente in grado di darsi⁷³.

Se questo quadro di riferimento è naturalmente ben diverso da quello che animava la riflessione machiavelliana, il risultato di tale impostazio-

69. Spinoza, *Trattato politico*, v, 7.

70. Cfr. Morfino (2018).

71. Cfr. Cristofolini (1997, p. 24); Matheron (1990, p. 258).

72. Spinoza, *Trattato politico*, I, 1. Cfr. Matheron (1978).

73. Cfr. Cristofolini (1988); Laux (1994).

ne finisce per convergere con almeno un elemento rilevante delle analisi del fiorentino attorno alla politica. Nel passo citato Spinoza si riferisce al *Principe* per sottolineare un aspetto che emerge dalla strumentazione concettuale che ha appena definito: la *multitudo* è ciò su cui ogni forma politica deve essere misurata, rendendo impossibile una considerazione delle diverse esperienze politiche nel loro isolamento e, dunque, una presa di parte per una singola forma politica in generale. L'esempio machiavelliano utilizzato da Spinoza serve all'autore per mostrare come, in presenza di condizioni strutturali che favoriscano un principato tirannico, un atto come il tirannicidio risulti velleitario e in ultima analisi inutile⁷⁴. Ogni intervento politico, per risultare efficace, deve mirare alle condizioni che rendono possibile l'uno o l'altro ordinamento, ossia dovrebbe incidere sul popolo, sull'intreccio degli affetti che lo animano, sulle sue abitudini, sui suoi costumi. Non solo: la stessa pluralità del popolo dovrebbe sconsigliare, secondo Spinoza, ogni soluzione principesca perché un singolo uomo dotato di ogni potere rischia sempre di avere una parte del popolo che gli si oppone.

Questo risultato dell'analisi spinoziana risuona in effetti con una parte del discorso machiavelliano sul riscontro, e dunque anche con una sua modalità specifica quale è il ritorno ai principi: la politica, tanto nelle sue azioni che nei suoi ordinamenti, deve sempre misurarsi con la congiuntura storica, con la situazione data, nei confronti della quale può agire nel senso dell'adeguamento o della trasformazione. Ciò che non può avvenire, agli occhi di Spinoza, è ignorare il contesto in cui si inserisce l'azione politica, limitandosi a una considerazione di essa nella sua autonomia, e dunque nel campo dei soli epifenomeni:

il diritto dello stato, ossia il potere sovrano, non è altro se non il diritto stesso di natura, determinato dalla potenza non di un singolo, ma del popolo, come guidato da una sola mente; vale a dire che, come un singolo allo stato di natura, così pure il corpo e la mente dell'intero stato hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono far valere; e pertanto ciascuno, cittadino o suddito, ha tanto meno diritto

74. «Ma chi studia il modo di evitare i mali che minacciano lo stato deve predisporre rimedi conformi alla natura dello stato e che possano esser dedotti dai suoi principi fondamentali, senza di che s'imatterà in Scilla per schivare Cariddi»: Spinoza, *Trattato politico*, X, 1. Nonché: «In conclusione, quei vizi comunemente legati alla pace dei quali stiamo parlando non vanno mai inibiti direttamente, ma indirettamente, fondando cioè lo stato su basi tali per cui si possa ottenere non che i più si impegnino a vivere saggiamente (il che è impossibile), ma che siano guidati da quei moti dell'animo dai quali deriva maggior vantaggio per la repubblica»: *ivi*, 6.

quanto più la cittadinanza lo sovrasta con la sua potenza [...], e di conseguenza nessun cittadino ha il diritto di fare né di possedere se non ciò che può rivendicare in base a un comune decreto della cittadinanza⁷⁵.

Al di sotto delle apparenze della politica si coglie così il nesso che guida la prima parte del *Trattato politico* e che permetterà di comprendere la riformulazione spinoziana del ritorno ai principi: si tratta dell'assunto per cui il diritto equivale alla potenza, *jus sive potentia*⁷⁶. Il corpo politico si presenta agli occhi di Spinoza come un aggregato di individui che danno luogo a un'entità non diversa – quanto ai suoi caratteri fondamentali e alla logica del suo movimento – da un corpo naturale: tanto più il corpo politico è attraversato da incontri felici, quanto più esso è forte e accresce la sua potenza, mentre incontri infelici, disarmonie e asimmetrie ne indeboliscono la capacità complessiva di agire politicamente⁷⁷. Il che vale anche per i singoli individui presi nell'*una mens* che articola dall'interno il corpo collettivo⁷⁸: la quantità e la qualità delle relazioni politiche entro cui viene implicato il cittadino rendono conto del grado di attività della sua cittadinanza, da cui l'importanza per Spinoza di istituzioni e “corpi intermedi” in grado di moltiplicare il numero di tali rapporti⁷⁹.

Anche il corpo politico nel suo complesso quindi, così come i singoli corpi e le singole menti individuali, obbedisce alle dinamiche naturali descritte nell'*Etica*. Il ritorno ai principi, nella veste che gli conferirà Spinoza, si inquadra in questo orizzonte e incarna una modalità specifica di tali incontri politici tra corpi e all'interno del corpo collettivo nel suo insieme. Esso verrà pensato alla luce delle ragioni che inducono Spinoza a occuparsi della sfera politica: infatti, dopo aver definito quale sia l'oggetto della politica stessa, la *multitudo* come campo di affettività, costumi, abitudini, istituzioni, egli allude al fine che conduce a elaborare un sapere sulla politica. E lo fa ancora una volta attraverso Machiavelli. Dopo aver evocato la tradizionale interpretazione repubblicana del *Principe* che ha attraversato la storia europea fino a Rousseau, Alfieri e Foscolo – secondo la quale l'opuscolo machiavelliano sarebbe in realtà un libretto repubblicano volto a smascherare

75. Spinoza, *Trattato politico*, III, 2.

76. Cfr. Cristofolini (1985a); Morfino (2004).

77. Un'interpretazione di questi nodi in chiave epicurea è stata suggerita da Bove (1996) e Vardoulakis (2020).

78. Cfr. Moreau (1989a).

79. Sulla differenza tra *corpora simplicissima* e *corpora composita* cfr. Gueroult (1974, pp. 338-9).

la cruda realtà del potere – Spinoza si sofferma sul problema della libertà, e su questo tema chiude la parte generale del suo trattato⁸⁰.

Apparentemente decentrato rispetto all'*Etica*, in favore di pace e sicurezza, il motivo della libertà emerge in chiusura del passo citato poco sopra in una modalità che intreccia la lezione machiavelliana e gli assunti dell'opera spinoziana maggiore. Se anche la politica deve essere misurata sul terreno degli affetti, degli incontri e del *conatus*, uno sguardo machiavelliano suggerisce che non si tratta di selezionare quale ordinamento risulti più adeguato a sviluppare la libertà del popolo, ma come in ogni forma politica tra quelle storicamente date (e Spinoza aggiunge che probabilmente non possano esservene di ulteriori) sia possibile produrre effetti di libertà⁸¹. Come già in parte sottolineato, si tratta dunque di agire sul popolo stesso, sulle sue convinzioni e credenze, ma anche sulle sue istituzioni e modalità di partecipazione, piuttosto che sullo scheletro del solo ordinamento costituzionale. Ogni forma di governo può far valere istanze di libertà, così come nel più apparentemente libero degli ordini possono vivere elementi di servitù. Il che non significa naturalmente che l'assetto politico risulti indifferente, ma che i suoi effetti si misurano solo nell'incontro con il complesso delle relazioni che si danno al suo interno e da cui esso emerge.

Machiavelli appare allora, in questa chiave, non un autore primariamente repubblicano o, al contrario, fautore del governo di un principe, ma come punto di riferimento in grado di descrivere gli effetti di libertà prodotti dall'azione e dagli ordinamenti politici alla luce della congiuntura in cui si danno⁸². Il motivo del ritorno ai principi emerge così, come esempio di un gesto politico che attraversa tre livelli distinti della riflessione spinoziana, complessivamente rivisitati alla luce della lezione dell'acutissimo fiorentino: in primo luogo, si tratta di un atto che corrisponde a un incontro, in grado o meno di conservare, generare, ripristinare la libertà; secondariamente, come nei punti di riferimento machiavelliani della medicina classica e dell'astrologia divinatoria, è un tentativo di pensare l'incidenza degli uomini sui determinismi, su processi in corso segnati da un certo automatismo, da una certa logica, in questo caso lo sviluppo del *conatus* dei corpi politici individuali e di quello collettivo; infine, è un gesto che, conservando una dinamica o interrompendone il corso, descrive un andamento storico, un'articolazione tra momenti di stasi e avvenimenti che ne interrompono

80. Cfr. Geuna (1998); Visentin (1998); Mulier (1990).

81. Come è stato chiarito da Balibar (2011).

82. Su alcuni motivi testuali in questo ambito cfr. Proietti (1995; 1997).

la continuità. E tuttavia, proprio quei modelli naturali – fisiologici, fisici, medici – nel tempo che intercorre tra le opere di Machiavelli e Spinoza mutano profondamente i loro caratteri e, di conseguenza, i loro effetti sul pensiero filosofico, politico e storico⁸³.

Per questo insieme di ragioni la nozione spinoziana di ritorno ai principi si trova in un rapporto contraddittorio con quella machiavelliana: non si tratta solamente, come abbiamo visto per la parte generale del *Trattato politico*, dell'inserimento di un elemento machiavelliano – il confronto tra azione e congiuntura – nel quadro spinoziano dell'*Etica* – il reticolo dei rapporti affettivi tra corpi e menti –, ma di una singolare fedeltà che Spinoza ritiene di esercitare rispetto al maestro fiorentino, e che le trasformazioni del quadro teorico di fondo e dei riferimenti alle mutate scienze del corpo del suo tempo, trasfigurano in una radicale infedeltà.

2.2.3. LA CORRUZIONE DEL CORPO POLITICO E IL RITORNO ALL'EQUILIBRIO

La figura del ritorno ai principi viene descritta da Spinoza nel paragrafo primo del capitolo decimo del *Trattato politico*: in esso si tratta delle cause della corruzione e della dissoluzione dello Stato aristocratico. Stato aristocratico che viene analizzato nei due capitoli precedenti nelle sue due forme, veneziana e nederlandese, ossia semplice e federale⁸⁴.

Il problema della corruzione è interpretato da Spinoza sulla base dell'analogia, che abbiamo già evocato, tra *imperium* e corpo naturale. Alla luce di questo stretto legame viene messa a tema non tanto la questione della trasformazione degli ordinamenti, ossia di un'azione politica in grado di produrre cambiamento storico, ma soprattutto un interrogativo riguardante la possibilità e i caratteri di un intervento in grado di frenare, ed eventualmente arrestare, il declino e la caduta di un corpo collettivo⁸⁵. L'analisi, condotta seguendo la lettera del testo machiavelliano di *Discorsi* III, 1, mostra immediatamente un'inclinazione divergente rispetto alle intenzioni del fiorentino, nella cui descrizione cambiamento storico e freno alla corruzione tendono a coincidere. Con Spinoza si inaugura una tendenza nell'indagine filosofica attorno al ritorno ai principi che colloca questa figura fin dall'inizio dal lato della conservazione piuttosto che del cambiamento, in qualche misura selezionandone un'accezione possibile tra le molte e divergenti che sono rin-

83. Cfr. Andrault (2016a); Gerbier (1999).

84. Cfr. Andujar (1989); Bostrenghi (1992).

85. Cfr. Peña Echevarría (1989).

tracciabili nella tradizione repubblicana⁸⁶. Una tradizione, come abbiamo visto, in cui spesso mutamento e restaurazione si confondono perché pensate all'interno di una cultura dell'autorità – com'è naturalmente quella antica, ma come ancora resta quella umanistica e rinascimentale – la quale coglie nell'origine, nell'inizio, o in ogni caso nel passato, un livello di perfezione non più attingibile nella contemporaneità⁸⁷.

Il mondo di Spinoza, come noto, è in via di affrancamento da queste convinzioni e non è probabilmente improprio pensare che anche questo elemento conduca l'autore a una scelta più marcata per l'una o per l'altra opzione. Considerando soprattutto come egli rilegge il tema del ritorno ai principi alla luce del modello machiavelliano il quale, meno esplicitamente tradizionalista rispetto ai suoi antecedenti più immediati, aveva completato e radicalizzato la sovrapposizione tra cambiamento e conservazione all'interno di questa figura, pensandolo come ripetizione del gesto originario della fondazione e non come recupero di un'origine data.

Un risultato di fondo che è mediato da ragioni meno generali – come tali valutabili solo a posteriori – e più ravvicinate rispetto alla posizione soggettiva dell'autore. Esse muovono dall'analogia tra *imperium* e corpo naturale più volte richiamata, per cui è cruciale chiedersi a quale idea del corpo si faccia riferimento. Si tratta ovviamente della concezione che di esso viene elaborata da Spinoza nell'*Etica* alla luce soprattutto della fisiologia cartesiana. Qui in particolare interessa un suo carattere specifico:

- I. Il Corpo umano è composto di moltissimi individui (di natura diversa), ciascuno dei quali è assai composito⁸⁸.
- IV. Il Corpo umano, per conservarsi, ha bisogno di moltissimi altri corpi dai quali è continuamente come rigenerato [*a quibus continuo quasi regeneratur*]⁸⁹.

Il primo e il quarto postulato del *De mente* illustrano una concezione del corpo come *textura* di parti, composizione tra elementi differenti. Non solo, tale intreccio è a sua volta interno a una natura composta di moltissimi altri corpi e affetto da essi in una pluralità di modi. Un intreccio che sottopone ogni corpo a un insieme di incontri della più varia natura, i cui effetti non appaiono immediatamente il risultato di tale combinazione. In questo quadro Spinoza delinea però in che modo un corpo possa definirsi tale e

86. Cfr. Geuna (1998); Moreau (1985).

87. Cfr. Pedullà (2013).

88. Spinoza, *Etica*, II, post. I.

89. Ivi, II, post. IV.

distinguersi dal resto: in altre parole, quale sia il suo *principium individuationis*. I lemmi IV, V e VI della seconda parte dell' *Etica* lo chiariscono. Prendiamo ad esempio il quinto:

Se le parti che compongono un Individuo diventano più grandi o più piccole, ma in una tale proporzione che tutte conservano reciprocamente lo stesso rapporto di moto e di quiete di prima, l'Individuo conserva ugualmente la sua natura di prima, senz'alcun mutamento di forma⁹⁰.

Un corpo è definito nella sua natura specifica da un certo rapporto tra moto e quiete, e dal mantenimento di questa proporzione, di questo equilibrio tra le sue parti⁹¹. Il corpo, inteso alla maniera cartesiana come estensione, ossia come durata nel tempo, si connota attraverso una dinamica interna, un ritmo specifico che permette la stabilità di una relazione⁹². Esso si presenta in effetti come un rapporto tra parti e non come un corpuscolo puntuale, e la sua durata non è una catena di istanti come ad esempio in Locke, ma un intreccio di durate⁹³. Articolando movimento e riposo un corpo conserva la propria forma, anche perdendo elementi e acquistandone altri, o rivolgendo il suo movimento in una direzione diversa da quella originaria, a patto che la sostituzione delle parti e le modificazioni dei movimenti mantengano la proporzione che costituisce la sua specificità individuale.

Dal momento che il corpo è una durata nel tempo caratterizzata da un rapporto specifico tra moto e quiete, il mutamento della sua natura sarà allora pensabile solo come alterazione di questo ritmo. Una rottura dell'equilibrio che introduce uno o più elementi in grado di sconvolgerne la stabilità, pur dinamica: come mostrano ancora i lemmi citati dal *De mente*, la sostituzione di alcune componenti parte del corpo individuale non muta la sua configurazione se ne conserva le proporzioni, mentre ne altera lo statuto se esse vengono meno. La malattia è quindi lo sconvolgimento dell'equi-

90. Ivi, II, lemma V. Si veda anche il lemma IV: «se da un corpo, ossia da un Individuo composto di più corpi, si staccano alcuni corpi e, contemporaneamente, altrettanti altri della medesima natura subentrano al loro posto, l'Individuo allora conserverà la sua natura primitiva, senz'alcun mutamento di forma»; e il lemma VI: «se certi corpi che compongono un Individuo sono costretti a volgere in un'altra direzione il movimento che avevano in una certa direzione, ma in modo da poter continuare i loro movimenti e comunicarseli a vicenda nel medesimo rapporto di prima, l'Individuo conserverà parimenti la sua natura senz'alcun cambiamento di forma».

91. Cfr. Balibar (1990).

92. Quanto alle rispettive differenze cfr. Duchesneau (1978); Jonas (1965).

93. Cfr. Bove (1999a).

librio, del ritmo proprio di un corpo singolare⁹⁴, che Spinoza pensa nella modalità classica dell'avvelenamento, ossia come aggiunta di un elemento estraneo al corpo che non lo incontra in modo conveniente⁹⁵.

È in questo punto che può essere ripresa l'analogia tra corpo naturale e corpo politico: all'altezza del capitolo decimo del *Trattato politico*, Spinoza pone il problema della corruzione e dell'alterazione di un corpo in quanto rottura del ritmo acquisito, che rischia di condurlo alla morte. Allo stesso modo lo Stato diviene fragile se privo di equilibrio, se non si preoccupa di organizzare in forma armonica la trama di rapporti che sottendono alla sua veste costituzionale. Così come la medicina si occupa di curare le alterazioni del corpo umano e naturale, la politica deve farsi carico della corruzione dei corpi politici, adottando rimedi (lessico medico ma anche machiavelliano) che evitino il declino e la perdita della forma acquisita⁹⁶. In questo contesto, e a questo punto del suo discorso, Spinoza chiede nuovamente aiuto all'acutissimo fiorentino, rileggendo la pagina iniziale del Libro III dei *Discorsi*, dedicata al ritorno ai principi, in apparenza ripetendone semplicemente le tesi:

Ora che sono stati dispiegatamente mostrati i principi fondamentali di entrambi i tipi di stato aristocratico, rimane da ricercare se essi possano, per qualche causa loro imputabile, distruggersi o trasformarsi in altro [*dissolvi, aut in aliam formam mutari*]. La prima causa di dissolvimento di stati del genere è quella che osserva l'acutissimo Fiorentino nel libro III, capitolo I dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ossia che allo Stato, come al corpo umano, «incessantemente si aggiunge qualcosa che di quando in quando ha bisogno d'esser curato»; è dunque necessario, dice, che di quando in quando accada per gli Stati qualcosa «da ridurgli

94. Come ha notato Vittorio Morfino (2004, p. 31): «così come la pratica medica combatte le alterazioni del rapporto che costituisce il corpo umano, la pratica politica combatte le alterazioni del rapporto che costituisce il corpo sociale. È assai significativo che attraverso la metafora del corpo umano, Spinoza si metta in condizioni di leggere il concetto machiavelliano di "principio" in termini di rapporto e non di fondazione originaria. In effetti, Spinoza non attribuisce all'origine dello Stato come all'origine del corpo un valore assiologico, ossia un Senso, un Fine, ma un valore semplicemente ontologico, cioè in termini di causa, o, più precisamente, pensa l'origine come lo stabilizzarsi di un rapporto determinato di movimento e di riposo tra le parti che lo costituiscono».

95. Come è stato mostrato da Deleuze (1981, p. 47).

96. François Matheron ha dato conto dell'evoluzione tra il *Trattato teologico-politico* e il *Trattato politico* proprio a partire dal problema dei mezzi della fondazione e rifondazione del corpo politico. In un primo momento egli ha sostenuto che l'indignazione sia per Spinoza lo strumento che conduce alla dissoluzione dello Stato (Matheron, 1969), mentre successivamente ha corretto questo giudizio mostrando come essa produca anche una sua attiva rifondazione. In tale oscillazione si manifesterebbe così nient'altro che il *conatus* di un corpo politico (Matheron, 1994, pp. 160-1).

verso e' principi suoi» [*imperium ad suum principium redigatur*]. Se questo non avviene in un tempo ragionevole i vizi cresceranno a tal punto da non poter essere estirpati se non con lo Stato stesso. E questo, dice, si fa o per accidente estrinseco, o per prudenza intrinseca delle leggi o di un uomo di eccezionale valore. Indubbiamente la cosa è della massima importanza, e ove non si siano prevenuti questi inconvenienti lo stato non potrà durare per propria virtù, ma solo grazie alla fortuna; al contrario, ove si sia predisposto il rimedio adeguato a questo male esso non potrà cadere per sua colpa ma soltanto per qualche destino ineluttabile⁹⁷.

La pagina spinoziana intende riassumere alla lettera l'argomento machiavelliano in tutti i suoi elementi: la metafora del corpo politico, la corruzione come avvelenamento, la politica come cura in analogia alla medicina, il ristabilimento del principio, la biforcazione tra un ritorno ai principi istituzionalizzato o al contrario espressione casuale di un fattore esterno o di una virtù individuale. Una fedeltà al dettato del fiorentino che, tuttavia, se inserita nel discorso sviluppato tra *Etica e Trattato politico*, si trasfigura in una radicale infedeltà.

L'origine spinoziana, il principio, è come detto un rapporto: tanto corpo naturale quanto corpo politico, essa può crescere e aumentare la propria potenza, nell'incontro con altri corpi la cui costituzione risulti adeguata rispetto alla sua proporzione interna tra moto e quiete. In altre parole, questi incontri armonici non devono modificarne l'equilibrio interno. Al contrario, l'incontro non armonico genera uno squilibrio e si presenta come urto tra elementi differenti e incompatibili. Insomma, questo genere di incontro costituisce un trauma, un avvelenamento del corpo. Proprio in questo punto è possibile osservare la distanza che si apre tra Spinoza e Machiavelli: per quest'ultimo infatti il ritorno ai principi è sempre un atto traumatico che interrompe la deriva verso la corruzione. Riattivare l'origine, ossia ripetere l'atto della fondazione innestandolo sul presente, rappresenta una discontinuità che è capace di produrre continuità e non dissoluzione, ossia durata.

È però soprattutto un secondo elemento, oltre alla divergenza sul carattere traumatico o armonico dell'incontro felice, che separa le figure machiavelliana e spinoziana del ritorno ai principi, ed è l'esito ultimo della differenza tra le rispettive concezioni della fisiologia, della medicina, e dell'analogia tra corpi naturali e corpi politici. La salute di una repubblica, e in generale di una forma politica, viene pensata da Machiavelli come squilibrio costitutivo, attraverso l'inversione del tradizionale giudizio

97. Spinoza, *Trattato politico*, x, 1.

negativo sulla repubblica “tumultuaria” romana. All’opposto, la concordia e la stabilità vengono considerate sinonimo di corruzione, accentramento del potere, stasi. Lo squilibrio costitutivo della vita pubblica deve essere tenuto vivo e aperto perché, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, produce espansione e crescita del corpo politico, potenza militare e distribuzione relativamente diffusa delle cariche politiche. È questo il significato della revisione, da parte del Segretario, della teoria ippocratica degli umori, trasformata da quaternaria e fondata sull’equilibrio tra i fluidi, in binaria e retta sull’asimmetria tra le parti⁹⁸.

Spinoza, da questo punto di vista, ripropone invece un modello fondato sull’equilibrio⁹⁹: non più pensato al modo della teoria ippocratica ma filtrato attraverso gli strumenti concettuali della fisiologia cartesiana dell’*Uomo*, l’estensione come durata e l’individuazione come permanenza di una proporzione. Il principio da salvare rispetto alla corruzione è allora la stabilità di un ritmo, radicalmente opposto alla asimmetria dello squilibrio machiavelliano tra gli umori. E la corruzione stessa torna ad essere, pur concepita diversamente rispetto alla fisica e alla politica classiche, rottura della concordia e del bilanciamento. Il cartesianesimo, come si è osservato in precedenza attraverso l’interpretazione della *Dedica* al *Principe*, si oppone al machiavellismo fin dalle sue fondamenta filosofiche, ossia a partire dalla concezione dell’origine, di ciò che sta all’inizio, in questo caso il corpo politico sano: equilibrio contro squilibrio, proporzione contro asimmetria¹⁰⁰.

Gesto del ritorno, traumatico o conveniente, e oggetto dell’origine, fondazione conflittuale o rapporto stabile: entrambi i poli della figura del ritorno ai principi separano le versioni elaborate da Machiavelli e Spinoza, mutando una esibita fedeltà in profonda divergenza. Divaricazione che ha come conseguenza immediata una traduzione in termini di visione della storia, ossia del modo in cui questi autori colgono la temporalità dei corpi politici¹⁰¹. In primo luogo, si può osservare come in Spinoza si trovi un riallineamento tradizionale rispetto alla veste paradossale assunta dal ritorno ai principi machiavelliano letto in chiave storica: se in Machiavelli la corruzione si presentava come una sorta di stasi, preludio a una discontinuità radicale, ossia alla dissoluzione della forma politica, e il ritorno ai princì-

98. Cfr. Gerbier (1999); Gaille (2018).

99. Da questo punto di vista non appare persuasiva la posizione sviluppata da Del Lucchese (2004), che avvicina Machiavelli e Spinoza in quanto pensatori del conflitto.

100. Naturalmente non si tratta di sovrapporre integralmente la prospettiva spinoziana a quella cartesiana. Cfr. le considerazioni di Cristofolini (1987, p. 172).

101. Cfr. Paoletti (2021).

pi, altrettanto paradossalmente, era un momento di discontinuità in grado di garantire la durata, in Spinoza la corruzione produce mutamento in quanto alterazione patologica, e potenzialmente mortale, mentre il ritorno ai principi viene pensato come incontro armonico produttore di stabilità. Discontinuità e continuità non si incrociano dunque come nel modello machiavelliano, ma si oppongono semplicemente¹⁰².

Tuttavia, in secondo luogo, un ultimo aspetto di concordia tra i due autori può essere rinvenuto a proposito della preferenza per un ritorno ai principi istituzionalizzato, non permanente ma certamente periodico. La migliore modalità per attivare il gesto esemplare di rifondazione dei costumi o delle istituzioni è per entrambi quella di una sua ripetizione regolare, svolta, al limite, da una magistratura specifica. Ambedue, ancora, concordano quanto ai rischi di un ritorno agito nella modalità dell'accidente, lasciato al caso degli avvenimenti storici e non temperato da una regolazione pienamente politica¹⁰³.

Quest'ultimo elemento di concordia, seguito alla più netta separazione, può indurre a un'ultima considerazione: tanto Machiavelli quanto Spinoza si interrogano, osservando casi di corruzione ed episodi di ritorno ai principi, su quanto e come l'azione umana, sia essa medica o politica, possa incidere sui determinismi. Abbiamo visto che questa cornice è in effetti eredità della riflessione antica, mediata da saperi quali la fisiologia e l'astrologia: al suo centro si trova un'azione umana che si confronta con la storia per trasformarla o regolarla, accelerarne le tendenze o frenarne l'inclinazione. Ed è proprio qui che si registra la più chiara distanza negli esiti dei rispettivi discorsi: trasformare la storia, controllandola, è possibile per Machiavelli non rallentandone o frenandone il corso, ma rendendo produttivi i suoi squilibri necessari, al punto da ristabilirli attraverso la politica quando essi dovessero venir meno. Su questo piano, agli occhi di Machiavelli, la tradizione è sempre meno una risorsa, rispetto in particolare alla cultura ancora pienamente umanistica, e l'origine non è che uno scheletro, l'evocazione di un nuovo inizio¹⁰⁴.

Nel mondo di Spinoza la tradizione, pur densa di risorse, non è definitivamente più un campo a cui attingere, da cui consegue una più netta diva-

102. Cfr. Moreau (1990; 1994, pp. 479-80).

103. «Il primo rimedio che venne in mente per questo male fu di nominare ogni cinque anni per un mese o due un dittatore legittimato ad indagare, giudicare e decidere sul comportamento dei senatori e di qualunque funzionario, e di conseguenza in grado di ricondurre lo stato ai suoi principi»: Spinoza, *Trattato politico*, X, 1.

104. Cfr. Esposito (1980, p. 30).

ricazione delle scelte concettuali: trasformazione e conservazione sembrano di nuovo allontanarsi, c'è spazio solo per l'una o per l'altra¹⁰⁵. Controllare la storia torna allora paradossalmente a significare ciò che poteva dirsi per Aristotele o Cicerone, sebbene in un contesto del tutto mutato: frenare, armonizzare, stabilizzare. E l'origine, ora moderna, non può più essere un punto arcaico da recuperare dal passato, ma un modello permanente da conservare. Così come "trasformare", all'inverso, può apparire solamente lo sviluppo diacronico di una patologia, una discesa verso la dissoluzione, da evitare con ogni mezzo.

105. Ancora nella versione più recente del suo lavoro su Machiavelli e Spinoza, Vittorio Morfino descrive accuratamente le implicazioni del confronto tra questi autori attorno alla figura del ritorno ai principi. Egli sottolinea in questo modo un certo numero di affinità e ricorrenze sul piano della politica, anche rispetto al ruolo delle istituzioni, e su quello della concezione della storia. Egli stesso poi, anche attraverso Balibar, suggerisce di porre attenzione al nesso tra *imperium* e corpo naturale, potenza politica e *conatus*, nell'interpretazione spinoziana del ritorno ai principi. Tuttavia, ciò che induce qui a rilevare, a fianco della prossimità, anche una non trascurabile differenza che si apre tra i due, è proprio la distanza che separa le rispettive concezioni, a base fisiologica e medica, del corpo e, quindi, del corpo politico. Una distanza in termini, per così dire, di fisiologia politica, che in qualche misura retroagisce, probabilmente, sui piani della politica e della storia. Cfr. in particolare Morfino (2018, pp. 104-7).

Corrispondere allo squilibrio

3.1

La corruzione e la *convenance*¹

3.1.1. LA CORRUZIONE DEI MODERNI

Il Libro VIII dell'*Esprit des lois*, dedicato alla corruzione dei principi del governo, si trova al punto d'incontro non solamente di un certo numero di tendenze presenti nel testo di Montesquieu, tra analisi politica e articolazione dei fattori storici che la condizionano, ma anche nel pieno di un momento di transizione storica che investe la nozione stessa di corruzione e, di conseguenza, il suo correlato del ritorno ai principi. Se considerato nelle sue implicazioni immediatamente politiche – e meno nell'analogia medica e fisica ancora centrale per Spinoza – il concetto di corruzione giunge a Montesquieu al culmine di un percorso che lo congeda progressivamente dalla metafora organicista del corpo politico. Il che avviene in un primo momento in favore di una concezione meccanicista della comunità politica come aggregazione di un emergente pluralismo sociale, mentre in un secondo lasciando spazio al più chiaro emergere degli interessi individuali connessi in prevalenza dal commercio e dal mercato².

1. Il primo nucleo di questo capitolo nasce dal confronto attorno alla tesi dal titolo *La teoria della storia nell'Esprit des lois di Montesquieu*, sostenuta nell'anno 2018 presso l'Università di Pisa dalla dottoressa Mirella Martinetti, che ringrazio molto.

2. Cfr. Buchan, Hill (2014, p. 102): «We will argue that Early Modern, and especially British, discourse on corruption came to focus ever more closely on the operations of self-interest, and when applied to critiques of public office, discourse on corruption became entwined with the vexed issue of the relationship between private and public realms. The invocation of corruption, we argue, imbibed understandings of the role and duties of public office that slowly came to be expressed in mechanistic or contractual terms in preference to the familiar organic trope of the “body politic”. The emergence of understandings of corruption more tightly focussed on inappropriate self-interest and the abuse of public office is, we suggest, a conceptual indicator of both the continuing relevance of classical

Nel corso di questo processo un'immagine sistemica³ della corruzione cede il passo a una riflessione sulle cattive pratiche inerenti alle cariche pubbliche: in altri termini, la nozione di corruzione come degenerazione, crisi e dissoluzione del corpo politico, pensata in analogia con il corpo naturale e in grado di dare conto delle sue alterazioni, viene affiancata e poi in parte sopravanzata da un modello di corruzione a fuoco sui comportamenti individuali interni al potere pubblico e ai suoi abusi⁴.

Non si tratta tuttavia di una vicenda univoca o monolitica: intanto perché se da una parte il concetto di corruzione sistemica o degenerativa appare talvolta come residuo premoderno incardinato in una visione dell'aggregazione politica come organismo o cosmo, dall'altra esso è in grado di descrivere sequenze di avvenimenti e condotte individuali inserendole in un quadro di riferimento e in una visione dell'alterazione storica. Al contrario, una corruzione colta come comportamento individuale (abuso di potere, tangenti ecc.) assume certo le acquisizioni della Riforma e dello sviluppo economico e commerciale quanto alla legittimità dell'interesse individuale – non più contrapposto a quello collettivo⁵ – ma appare meno in grado di operare diagnosi di tipo storico-politico. Inoltre, non siamo in presenza di una direttrice lineare di sviluppo – dalla corruzione degenerativa a quella individuale – dal momento che esse tendono per un lungo periodo a convivere e a intersecarsi nei medesimi autori, in particolare nella prima modernità inglese all'interno della quale trovano posto contestualmente un repubblicanesimo ancora intriso di pensiero antico e umanistico e l'avvio della tradizione del liberalismo e, in seguito, quella dell'economia politica classica⁶.

Nelle società emerse dalle guerre di religione inizia a manifestarsi in effetti con chiarezza una diversificazione degli interessi, i quali appaiono non necessariamente illegittimi o rischiosi per la tenuta del corpo collettivo, nonché più controllabili e meno aggressivi degli interessi di fazione che avevano dato luogo alla conflittualità endemica del periodo⁷. In questa

sources and the shift away from the organological assumptions that underlay classical and Medieval visions of the body politic».

3. Cfr. ancora Vergara (2020, pp. 11-123).

4. Cfr. Hirschman (1982).

5. Cfr. Hale (1971, pp. 53-5). Natalie Zemon Davis ha sostenuto che la Riforma possa essere compresa nel suo insieme come una «quarrel about gifts» (Davis, 1995, p. 9). Cfr. ancora: Zlatar (2011, p. 158); Gregory (2009).

6. Cfr. Fitzmaurice (2007, p. 222); Mears (2005, pp. 186-208); Salmon (1980).

7. È la tesi sviluppata da Hirschman (2005, pp. 15-20).

cornice la nozione di corruzione ereditata dal passato antico e umanistico assume tre connotati principali: essa è in primo luogo un processo di decadimento, fisico e morale, che attiene al corpo politico così come al cosmo e agli individui che lo popolano. In secondo luogo, il termine corruzione designa invece il punto d'arrivo della decadenza degli ordinamenti e del corpo, anche qui tanto in senso morale quanto come indebolimento politico di imperi e nazioni. Infine si affaccia già nella letteratura umanistica un'idea di corruzione delle cariche pubbliche, connessa e non separata dal più generale decadimento del corpo politico⁸: al termine di quella traiettoria, come si è visto, Machiavelli era stato in grado di sottrarre in gran parte tale concetto al referente medico e naturalistico (ma anche morale), per mantenerne solo il lessico e producendo una nozione integralmente politica di corruzione, intesa come concentrazione del potere nelle clientele, chiusura dello spazio della partecipazione, sospensione del conflitto e rallentamento della storicità, fino alla stasi.

In questo senso, ad esempio, lettori di Machiavelli dell'età della Controriforma come Traiano Boccalini o Virgilio Malvezzi designano attraverso il concetto di corruzione sia un carattere del periodo storico in cui si trovano a vivere, sia più localizzate pratiche di abuso e guadagno illecito ad opera dei magistrati⁹. Boccalini menziona in questo senso *Discorsi* III, 1 individuando nel ricorso agli antichi costumi un rimedio a tali processi corruttivi in un orizzonte che, ancor più che machiavelliano, è antico e umanistico¹⁰. Contestualmente, in dizionari del periodo come il Florio (italiano/inglese, 1598) o il Cotgrave (francese/inglese, 1611) alla voce «corruzione» è possibile trovare traduzioni come putrefazione, decadimento fisico e mo-

8. Cfr. Waquet (1991); Burke (1976); Allen (1938).

9. Cfr. Ciccarelli (2011).

10. «Al di là di tematiche ampie, sono poi molteplici i temi discussi nei *Comentarii* per i quali non può essere eluso un confronto con gli scritti machiavelliani. Penso in particolare alla necessità per un principe nuovo di non “far mutazioni estrinseche” (commento ad *Annales* I 8), cioè di lasciar sopravvivere solo formalmente, sia pur come inutili larve, le magistrature del governo rovesciato, che devono restare in vita anche se svuotate di ogni autorità, per non suscitare inquietudine nella moltitudine che si appaga delle apparenze (con riformulazione delle teorie esposte nel dittico di *Discorsi* I xxv e xxvi). Oppure penso al passo di *Annales* III 197 (“il vero rimedio di questo natural disordine sarebbe che ogni quattro o cinque anni si rivedesse come le leggi s'osservano, e rifarle di nuovo [...]. Questo modo di ringiovenire le leggi è chiamato da Fiorentini ripigliar lo Stato”) che cita puntualmente *Discorsi* III I 25, dove Machiavelli, esemplificando la teoria del “ritorno ai principi”, ricorda la strategia adottata dai Medici del “ripigliare ogni cinque anni lo stato”, con riferimento implicito al metodo delle balie che garantiva loro il controllo della distribuzione delle cariche pubbliche»: Figorilli (2015, pp. 230-1).

rale, morte, ma anche significati che implicano l'essere comprati o corrotti attraverso tangenti. L'altro indice che suggerisce la prevalenza di un ideale ancora classico è la concezione dell'interesse individuale come opposto e dannoso rispetto al bene comune: esso infatti è ritenuto dare luogo a declino morale ma anche a errori di giudizio e fallimenti politici, in una cornice di origine ciceroniana e tacitiana¹¹.

L'emergere della parcellizzazione sociale e dell'interesse individuale sposta il terreno semantico della corruzione tanto rispetto alla tradizione antica e umanistica quanto rispetto a quella religiosa: in effetti la metafora del corpo politico implicava da sempre una separazione tra i sovrani, incarnati dalla testa e dal cuore, e i sudditi, gli altri organi e parti del corpo, all'interno di una cornice funzionalista. Essa tuttavia non metteva mai in discussione l'interdipendenza tra le parti, da cui l'importanza anche di quelle in apparenza più umili e subordinate. Le divisioni religiose e lo sviluppo economico della prima modernità suggeriscono invece la possibilità che ogni parte possieda un interesse separato dalla connessione con l'insieme, il soddisfacimento del quale non prevede l'obbedienza a una mente collettiva o a un sovrano¹². E ciò avviene anche per la cultura dei riformatori protestanti, che deriva dalle culture urbane di ambito umanistico, fondate su un concetto di virtù classica intesa come precedenza della comunità e del bene comune sull'individuo e i suoi bisogni¹³. Autori come Starkey¹⁴ e Buchanan¹⁵ mostrano, in un diverso ambito, quanto sia percepito il problema della corruzione quale prevalenza dell'interesse individuale e di parte, ritenuto l'aspetto maggiormente in grado di corrompere un'intera epoca¹⁶.

Contemporaneamente, tuttavia, alcuni autori iniziano a mettere a fuoco questi aspetti e, approfondendone l'analisi, a individuare nessi tra la corruzione sistemica e quella già in parte giuridica e individuale¹⁷. Non è forse privo di significato il fatto che essi abbiano letto, e talvolta si ispirino, a Machiavelli. È il caso di John Milton, che adotta una nozione di corruzione da un lato complessivamente ispirata ai classici, in quanto decadimento fisico

11. Cfr. Womersley (1991); Tuck (1993, p. 41); Peltonen (1995, pp. 124-6).

12. Sul processo di separazione tra interesse generale e individuale hanno riflettuto ad esempio Levy Peck (1990) e Asch (1999, pp. 104-5).

13. Cfr. in proposito almeno: Sommerville (2007); Cust (2007, p. 183); McDiarmid (2007a, pp. 63-5).

14. Cfr. T. Starkey, *A Dialogue Between Pole and Lupset*, III.

15. Cfr. G. Buchanan, *The Tyrannous Reign of Mary Stewart*.

16. Su Starkey cfr. almeno le osservazioni di Skinner (1978, p. 222) e la complessiva ricostruzione di Mayer (1985; 1989).

17. Cfr. Kettering (1988); Jansson (2005); Harding (1981); Davis (2000).

e morale, ma che per altro verso interseca un impianto legato alla metafora del corpo politico con un immaginario contrattualista¹⁸. In questa direzione si muove anche la traiettoria di Thomas Hobbes quanto al concetto di corruzione: ovviamente centrata sui temi del contratto, rimane in ogni caso presente nelle sue opere la questione del corpo politico e delle sue patologie. Negli *Elements of Law* egli descrive il risultato dell'unione attraverso il contratto come «body politic or civil society»¹⁹, mentre nel capitolo ventinovesimo del *Leviatano* – dedicato a *Di quelle cose che indeboliscono o tendono a dissolvere uno Stato* – affianca un lessico ancora talvolta organicista a un'attenzione verso il fenomeno della corruzione dei funzionari pubblici²⁰. Si veda ad esempio:

Perciò, tra le infermità di uno stato calcolerò in primo luogo quelle che sorgono da una imperfetta istituzione e che assomigliano alle malattie di un corpo naturale procedenti da una procreazione difettosa²¹.

Non so a quale malattia del corpo naturale di un uomo io possa esattamente paragonare questa irregolarità di uno stato. Però ho visto un uomo che aveva un altro uomo che gli veniva fuori dal fianco, con una testa, delle braccia, un petto e uno stomaco propri; se avesse avuto un altro uomo dall'altro lato, allora il paragone avrebbe potuto essere esatto²².

Ancora, v'è talvolta in uno stato una malattia che assomiglia alla pleurisia e si ha quando il tesoro dello stato, scorrendo fuori del suo dovuto corso, si accumula insieme in modo troppo abbondante in uno o in pochi privati per mezzo di monopoli o di appalti di pubbliche entrate; allo stesso modo di come il sangue, in una pleurisia, penetrando nella membrana del petto genera una infiammazione accompagnata da una febbre e da penose punture²³.

D'altra parte, a fianco a queste immagini della corruzione dello Stato espresse attraverso le patologie del corpo umano, le analisi del capitolo si concentrano su «monopoli e abusi di publicani», «libertà di disputare contro il potere sovrano», «mancanza di denaro», ma anche sulla repul-

18. Cfr. Anderson (2006). Su Milton e Machiavelli cfr. soprattutto Kahn (1994). In generale si veda Harris (1998).

19. Mentre nella dedica al *De homine* si specifica che «l'uomo, infatti, non è solo corpo naturale, ma anche parte della comunità, cioè, per così dire, del corpo politico»: Th. Hobbes, *L'uomo, Lettera dedicatoria* (cito da Id., *Opere*, UTET, Torino 2013).

20. Cfr. Blau (2009); Foisneau (2007).

21. Th. Hobbes, *Leviatano*, XXIX (cito dall'edizione Rizzoli, Milano 2011).

22. *Ibid.* Cfr. Th. Hobbes, *De cive*, XIII, 17.

23. *Ibid.*

sione rispetto a modelli antichi e repubblicani come il governo misto e l'imitazione di greci e romani. Si tratta insomma di una concezione che rilegge in chiave meccanicista gli elementi processuali contenuti nella nozione degenerativa di corruzione, cercando di assumerne il carattere sistemico, seppur con altri mezzi, mentre introduce aspetti ad essa estranei non solo quanto al metodo e all'orizzonte filosofico, ma anche rispetto alla legittimità delle divisioni e degli interessi.

In James Harrington la corruzione assume, forse per la prima volta, un significato chiaramente storico: nella sua opera essa si riferisce a un processo di mutamento, tanto delle istituzioni quanto dei costumi. Esso deriva da un'alterazione del bilanciamento tra le forze interne alla repubblica e alle loro proprietà. Non vi è in Harrington in prima istanza un'accezione negativa nel termine corruzione dal momento che esso significa semplicemente cambiamento nel tempo, il che non sempre corrisponde a decadenza. Tuttavia tale movimento si attiva a causa del venir meno di un bilanciamento, considerato come tale positivo, e inoltre ai suoi occhi un governo popolare (ossia una repubblica aristocratica di tipo guicciardiniano più che machiavelliano)²⁴ tiene sotto controllo l'interesse privato in modo migliore rispetto a oligarchie e monarchie. Ne consegue un impianto ancora prevalentemente classico che contrappone e subordina la parzialità degli interessi alla salute della repubblica e a un ideale antico di bene comune²⁵.

Più di ogni altro repubblicano moderno Algernon Sidney insiste sul fondamentale egoismo dell'uomo e sulla sua imperfezione. Ogni istituzione umana è dunque mutevole e imperfetta²⁶. Anche il miglior ordinamento politico può decadere, tutto ciò che si può sperare è di rinviare l'inevitabile degenerazione. Seguendo Machiavelli, Sidney distingue i conflitti in Stati sani rispetto ai disordini degli Stati corrotti²⁷: se nei secondi i tumulti e le sedizioni conducono al caos e alla guerra civile, nei primi non producono danno e possono essere salutari per lo Stato. Sidney pensa alle lotte tra i patrizi e i plebei nella Roma repubblicana che, sostiene, produssero rimedi per i mali della città, evitando spargimenti di sangue, esili e punizioni²⁸. Il

24. Questa distinzione è stata enfatizzata in particolare da McCormick (2020; 2003).

25. Cfr. Rahe (2008, pp. 329-30).

26. A. Sidney, *Discourses Concerning Government*, II, xvii; xix; III, xxxvi (cito dall'edizione Liberty Fund, s.l. 1698).

27. Ivi, II, xi. Per un confronto su questo terreno con autori quali Davenant, Gordon e Trenchard cfr. almeno Constantinidou (2010).

28. Sidney, *Discourses*, II, xiii; xiv; xviii; xxiv.

problema della successione poi, sempre causa di dispute sanguinose sotto la monarchia assoluta, è del tutto assente in una repubblica ben ordinata: una repubblica si riprende rapidamente da un dissidio e spesso migliora la sua condizione²⁹. Il fine dello Stato dovrebbe essere la *salus populi*, definita da Sidney come l'equa protezione dei diritti naturali, dati da Dio, alla vita, alla libertà, alla proprietà della terra e dei beni³⁰. La società civile si forma sulla base di un contratto tra gli uomini volto ad assicurare questi diritti, il governo e la legge devono sempre osservarli, ed esservi subordinati. Il valore sociale e politico centrale per Sidney è in effetti la libertà, che comporta la garanzia della persona e della proprietà. La libertà è definita come «l'indipendenza dalla volontà altrui»³¹. *Salus populi* significa, rispetto a un agente esterno, «indipendenza dalla volontà» di ogni altro Stato e, internamente, indipendenza dalla volontà di colui che governa per quanto riguarda i diritti dell'individuo, diritti che non devono tuttavia opporsi al benessere della comunità. La libertà non implica quindi la licenziosità ma l'essenzione da ogni legge a cui l'individuo non abbia dato il suo assenso. Se priva di limiti essa è infatti in contraddizione con il governo: dal che segue che gli uomini devono sottomettersi ad alcune regole, alla legge naturale e a una legge civile che sia in armonia con la legge naturale³².

La schiavitù è invece l'opposto della libertà, essendo una completa soggezione della persona e della proprietà alla volontà altrui³³. Lo scopo dell'uomo nella sua vita terrena è, di conseguenza, quello di preservare la propria libertà e di prevenire la schiavitù. Nel contesto di una società in cui i diritti di ognuno sono soggetti al bene comune, ogni individuo dovrebbe rispettare i diritti altrui. L'individuo è libero solamente in ciò che lo riguarda come tale: può fare ciò che desidera con la sua casa, la sua terra, i suoi beni, fino al momento in cui non interferisce con il diritto di qualcun altro di fare altrettanto. Ogni violazione del dominio individuale per la preservazione dei diritti degli altri, ossia per il bene comune, deve comportare un'equa limitazione delle azioni di tutti gli individui. Quando i diritti naturali di qualcuno vengono violati senza un motivo ragionevole, l'individuo ha il diritto e il dovere di resistere all'autorità civile³⁴. Ad eccezione della dottrina del diritto e della legge naturale, Sidney aderisce dunque da

29. Ivi, II, xxiv.

30. Ivi, III, xvi; II, ii.

31. Ivi, I, v; III, xvi.

32. Ivi, II, xx.

33. Ivi, I, v.

34. Ivi, III, iv.

vicino al prototipo machiavelliano: una differenza ulteriore riguarda la sua preferenza per i patrizi come guardiani della libertà³⁵, mentre Machiavelli ha invece sostenuto che nella repubblica più forte, quella che riesce a espandersi, i migliori protettori della libertà sono i membri del popolo³⁶.

Gli errori nella legge danno luogo a costumi corrotti nella sua stessa amministrazione. Coloro che corrompono la legge per fini corrotti fanno certamente un uso corrotto della sua corruzione. Il risultato di tutto ciò è che il re fa ciò che vuole, così come i cortigiani e i legisti. [...] Se c'è un difetto evidente nella legge, esso lascia spazio alla facile corruzione dell'amministrazione [...] Se c'è corruzione in coloro che amministrano la legge, la legge stessa finirà per corrompersi³⁷.

Ancora, ragiona Sidney, dal momento che tutte le costituzioni umane sono soggette alla corruzione, conflitti periodici come quelli avvenuti a Roma sono essenziali per la riforma dello stato e la restaurazione dei suoi primi principi³⁸. Ma Sidney non immagina mai una costituzione originaria perfetta, immutabile ed eterna, che periodicamente debba essere recuperata. Come ogni cosa umana, le costituzioni mutano. Il mutamento costituzionale deve essere guidato verso il meglio, con cautela e saggezza, e non lasciato al caso o al decadimento³⁹.

Il linguaggio di Sidney è dunque centrato sulla metafora del corpo politico e su un'idea di corruzione come decadenza fisica e morale: tuttavia nel repubblicanesimo inglese, da Harrington allo stesso Sidney, tale problematica è integrata strettamente alle leggi e al ruolo dell'amministrazione pubblica per la salvaguardia anche dell'interesse individuale. Sidney tuttavia, a differenza di Harrington e di Milton, e più in linea con l'impostazione machiavelliana, coglie nel conflitto una divisione che taglia il corpo politico in una modalità differente rispetto alla semplice proliferazione degli interessi individuali e, nello scontro tra le parti, vede un vettore propedeutico alla libertà. Un tale elemento, la cosiddetta guardia della libertà, viene da lui affidato ai nobili piuttosto che al popolo, come nei *Discorsi* machiavelliani⁴⁰: una linea che sarà anche alla base della lettura che Mon-

35. Ivi, II, xxiv.

36. Su Sidney e Machiavelli si veda ancora Wood (2021).

37. A. Sidney, *Court Maxims* [1664-5], Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 131-3 (trad. mia).

38. Sidney, *Discourses*, II, xiii.

39. Ivi, III, xxviii.

40. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 5.

tesquieu opererà di questi autori, del nesso tra corruzione e riproposizione degli antichi costumi, nonché del retaggio del loro maestro fiorentino⁴¹.

3.1.2. LA *CONVENANCE* TRA RAGIONE ED ESPERIENZA: FISICA, MEDICINA, GIURISPRUDENZA

Si potrebbe sostenere che il problema del pluralismo, apparentemente incompatibile, tanto dell'esperienza sul terreno scientifico quanto degli interessi individuali e collettivi sul piano storico-politico, rappresenti una tra le differenze specifiche che investono il pensiero di Montesquieu rispetto agli autori analizzati nei capitoli precedenti. Naturalmente questo è vero solo in parte, e si tratta di una vicenda che non inizia certo con Montesquieu stesso, e tuttavia l'apprezzamento di questo insieme potenzialmente infinito di differenze incarna un tratto caratteristico di opere come *Lettres persanes* e *Lo spirito delle leggi*. Una problematica che verrà ereditata dai lumi, tipicamente nell'*Encyclopedie*⁴², assieme al suo correlato: l'interrogativo riguardo a come corrispondere a questa pluralità, se insomma in essa alberghino anche forme di universalità. Si ripropone così, in una veste del tutto nuova, una questione in qualche misura affrontata già da Machiavelli: in che modo pensare la pluralità dell'esperienza e il contrasto degli interessi, non come limite e patologia ma come elemento produttivo, aggregazione articolata e non pura dispersione.

Nell'affrontare tale problema Montesquieu adotta una molteplicità di linguaggi e di risorse, riconducibile tuttavia a tre insiemi fondamentali: il rapporto tra geometria e osservazione nel confronto tra la fisica cartesiana

41. Un punto d'arrivo di questa parabola potrebbe essere considerato il seguente: «In 1727, *The Craftsman* published a seven-point checklist by means of which the reader could “distinguish between a bad Reign and a corrupt Administration”. The marks of a corrupt administration were: (1) concealment of public information; (2) the use of “unwarrantable Methods to influence the Members or impair the Freedom” of “Senates or popular Assemblies”; (3) “a general Encouragement of Luxury, and a prevailing Fondness for effeminate, costly or libertine Entertainments”; (4) alarming the people with hints of “Plots, Rebellions or Invasions” to justify the expense of maintaining a large army in peacetime, “under Pretence of defending the State; but in Truth only to support selfish Ministers in the Execution of their unwarrantable Schemes”; (5) taking measures to “abridge publick Liberty”, or violating the legal rights of subjects by “forging or suborning Evidence, packing Juries, corrupting the learned Fathers of the Law, and other vile Practices of the same Kind”; (6) the monopolising of public offices and honours by “one Man, Family or Tribe”, and the staffing of offices with “worthless Wretches and Tools” when such offices “ought to be equally distributed and justly bestowed, for the Encouragement of Virtue and Merit”; and (7) blaming the monarch for the failings of the administration»: Buchan, Hill (2014, p. 137).

42. Cfr. Volpillac-Auger (1995; 2002); Benrekassa (2002); Spector (2006).

e quella newtoniana, il nesso tra l'apparato medico galenico e la nuova ispirazione ippocratica nella medicina del suo tempo (diversamente presente in Sydenham, Baglivi e Boerhaave, ad esempio), e un'idea dell'incontro tra queste dimensioni, del generale e dell'individuale, dell'universale e del particolare, nella nozione di *convenance* tratta dal lessico giusnaturalista. Il ritorno ai principi, nel rimediare alla corruzione attraverso la conservazione e la riproposizione della pluralità, risente in Montesquieu dell'uso di tali elementi teorici.

Finiamo quest'articolo avvertendo che quanti seguono l'opinione che noi abbracciamo possono vantarsi di essere cartesiani rigidi, mentre coloro che ammettono una provvidenza particolare di Dio nella produzione delle piante, diversa dal movimento generale della materia, sono cartesiani moderati, che hanno abbandonato la regola del loro maestro⁴³.

Il punto di vista di Montesquieu si sviluppa prima di tutto nel campo delle scienze naturali: nell'*Essai d'observations sur l'histoire naturelle* egli fa professione di cartesianesimo «rigido»⁴⁴, il che ha talvolta condotto a pensare a una sua adesione complessiva all'impianto geometrico del maestro, riportato in seguito sul terreno sociale e storico. Dall'altra parte è un luogo comune della critica montesquieuiana rilevare il suo newtonismo, e dunque un accento sull'importanza dell'osservazione e sulla centralità dell'esperienza⁴⁵.

Rispetto a questa divaricazione è intanto utile osservare come alcune critiche all'impianto della fisica cartesiana (in Malebranche e Huygens ad esempio) si proponessero di rilanciarne la funzione a partire da nuove osservazioni che quell'impostazione non solo non aveva impedito, ma aveva reso possibili⁴⁶. Con Fontenelle poi, Montesquieu sostiene che tra il metodo cartesiano e la sua fisica sia possibile cogliere una latente contraddizione: una dottrina che aveva finito per irrigidirsi gli sembra in contrasto con la critica dell'autorità che è vista come il cuore filosofico dell'impresa cartesiana⁴⁷. Una fisica della quale, per altro, Montesquieu condivide alcune cri-

43. Montesquieu, *Saggio di osservazioni sulla storia naturale*, in Id., *Scritti postumi*, Bompiani, Milano 2017, p. 119.

44. Cfr. Beyer (1956); Casabianca (2013); Géhin (1973).

45. Cfr. la sintesi di Postigliola (1999).

46. Cfr. Hazard (1961, p. 297).

47. Un cartesianesimo la cui possibile radicalizzazione ha fruttato spesso a Montesquieu, come noto, l'accusa di spinozismo. Cfr. su questo almeno Vernière (1954, pp. 453-4, 460-3).

tiche verso i suoi fondamenti, ad esempio quanto al rapporto tra causalità e movimento⁴⁸. Ciò che rimane fermo è tuttavia per un verso la necessità di inquadramento, almeno relativamente, geometrico della storia e della politica, in grado di cogliere l'insieme dei suoi principi, mentre per l'altro è lo stesso metodo cartesiano che invita, secondo Montesquieu, a correggere Cartesio, ad esempio quanto al ruolo dell'osservazione, all'interno di una concezione aperta e critica del sapere. La rigidità del suo cartesianesimo è dunque, senza paradosso, situata proprio nell'esigenza della rettifica⁴⁹.

Il rapporto con l'eredità newtoniana si presenta in apparenza più chiaro: non perché Montesquieu ritenga di sostituire la fisica newtoniana alla fisica cartesiana, ma perché essa ne rappresenta ai suoi occhi una necessaria integrazione. Da un lato infatti le critiche che Montesquieu svolge contro alcuni aspetti della fisica cartesiana non conducono a un'assunzione piena delle tesi newtoniane e tuttavia aprono ad alcune sue conclusioni, ad esempio proprio riguardo al movimento dei corpi⁵⁰. Al contrario, il punto di vista metodologico newtoniano apre una breccia significativa nel cartesianesimo di Montesquieu, in particolare riguardo alla funzione dell'osservazione. La rigida geometrizzazione dello spazio naturale e storico deve dunque lasciare campo al ruolo dell'esperienza e dell'osservazione anche particolare. Un'esperienza in grado di apprezzare nella sua complessità l'insieme delle differenze tanto della natura che della cultura⁵¹.

Tuttavia se la conoscenza e l'esame del dibattito nel campo della fisica conducono una parte significativa della cultura in cui Montesquieu trova spazio a porre il problema della pluralità, della generalità e del loro necessario intersecarsi, ancora nulla viene detto delle modalità dell'incontro tra queste dimensioni. In Montesquieu questo interrogativo si affaccia nell'uso del lessico medico e, più in generale, nell'interesse mostrato per questa disciplina: attento tanto ai problemi della diagnosi e della prognosi quanto al riutilizzo del lessico medico per descrivere l'attività del legislatore, egli risente delle istanze di riforma che si agitano all'interno di quel sapere.

Le nuove scoperte fisiologiche conducono infatti in quel periodo figure come Baglivi e Boerhaave a ipotizzare un nuovo quadro di riferimento sia nella diagnostica che nella terapia. Complessivamente si osserva un movimento di riscoperta della lezione ippocratica in contrapposizione allo

48. Cfr. Casabianca (2003-4); Bianchi (1999); Spector (2003-4).

49. Cfr. in generale Ehrard (1994); Cotta (1979, pp. 89-90).

50. Cfr. ancora Postigliola (1999). Nonché in generale Licoppe (1996, pp. 99-140) e Salomon-Bayet (1978).

51. Cfr. Charrak (2013); Casabianca (2008, pp. 94-118; 2003).

spirito di sistema che appare incarnato dalla dottrina galenica⁵². Ippocrate insomma sarebbe il maestro di una medicina al cui centro si trova l'osservazione, strumento non dogmatico in grado di integrare, quando non di riformare, l'apparato medico stabilito dalla tradizione. Un ritorno a Ippocrate per altro non univoco: figure come Cureau de la Chambre cercano nello stesso periodo di conservare l'antico impianto medico rivestendolo di modernità mentre, in altri casi, per impedire l'insegnamento della teoria della circolazione di Harvey si attribuiscono in modo anacronistico scoperte recenti all'insegnamento di Ippocrate⁵³. Montesquieu, in ogni caso, sembra condividere questa contrapposizione tra Ippocrate e Galeno:

Ippocrate, la cui opera fiorì prima della filosofia peripatetica, non fu affatto toccato da questa. Vi è più buon senso in una pagina di Ippocrate che in tutta l'opera di Galeno⁵⁴.

La riforma dell'apparato concettuale della medicina non è ininfluenza sul piano della politica, dal momento che, ad esempio, la dottrina umorale originariamente rivista da Machiavelli subisce in questa fase i primi tentativi di superamento. L'opposizione tra Ippocrate e Galeno muove anche in questa direzione: si ritiene infatti di poter mantenere la definizione ippocratica di salute, intesa come equilibrio, a patto di rinnovarne radicalmente lo sfondo fisiologico, passando dalla teoria degli umori a quella delle fibre⁵⁵. La malattia è allora possibile solo in presenza di un deterioramento delle parti solide della fisiologia umana: è a questa struttura che, in ogni caso, è necessario fare riferimento. Un'impostazione che si ripresenta nell'esempio della lingua di montone proposto da Montesquieu⁵⁶.

Non è però tutto: in Montesquieu troviamo infatti un'opposizione rispetto a una tendenza presente sia in Boerhaave che in Baglivi, ossia quella verso un ritorno alla geometrizzazione della ricerca in campo fi-

52. Cfr. Grmek (1990, pp. 285-99).

53. Cfr. Rey (1992).

54. Cfr. ad esempio Montesquieu, *Spicilège*, 425 (cito dall'edizione Voltaire Foundation, Oxford 2002, trad. mia).

55. Cfr. Ayache (1992b, pp. 85-91).

56. Cfr. Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*; Id., *Lo spirito delle leggi*, XIV, 2. Su tali considerazioni influiscono generalmente non solo i principi del pensiero ippocratico, ma la loro ripresa in autori vicini a Montesquieu come ad esempio Chardin, Dubos, Espiard de la Borde, Arbuthnot, Senac e Boerhaave. Su questo si vedano le considerazioni di Felice (2004, pp. 16 ss.); Shackleton (1961, pp. 302-19); Borghero (2003, pp. 147 ss.); Mazzolini (1988).

siologico. Ippocrate, in questa interpretazione, sarebbe un autore dell'evidenza matematica. Montesquieu vi oppone questa considerazione:

Bisogna guardarsi dall'introdurre la geometria nella medicina, dal momento che la prima riguarda il *quantum* mentre la seconda il *quale*⁵⁷.

Il punto in cui si osserva la funzione specifica del riferimento medico in Montesquieu è, come detto, quello della riflessione sull'incontro, conveniente o meno, tra teoria generale e osservazione particolare. Un incontro che darà lo spunto per pensare il nesso tra leggi e attività di governo e la situazione contingente. In particolare, Sydenham ritiene infatti di poter tornare a Ippocrate non in ragione del riferimento dato dalla teoria umorale o dall'idea di equilibrio come *complexio*, ma interpretandolo come l'iniziatore e il maestro dell'osservazione in campo clinico⁵⁸.

L'enumerazione dei fattori in grado di influire sul decorso della malattia, la consapevolezza della singolarità di ogni situazione patologica, l'idea di una nosologia complessiva che ogni volta deve essere adattata al caso in esame, incarnano un dispositivo di conoscenza medica che Montesquieu trasferisce sul piano della teoria, e della pratica, storico-politica⁵⁹. È qui che emerge una nozione di appropriatezza tra l'intervento tanto del medico che del legislatore, e la situazione particolare. Una circostanza specifica che in primo luogo deve essere riconosciuta nella sua singolarità, per essere poi curata attraverso il rimedio adatto⁶⁰.

Questo corpo malato non si regge con un regime mite e moderato, ma con rimedi violenti, che continuamente lo sfiancano e lo minano⁶¹.

Alla morte del defunto re, la Francia era un corpo stremato da mille mali. N... prese in mano il bisturi, amputò le carni inutili e applicò alcuni rimedi locali. Ma restava sempre un vizio interno da guarire. Giunse uno straniero, che somministrò

57. Montesquieu, *Spicilege*, 675 (trad. mia).

58. Sul metodo di Sydenham cfr. Duchesneau (1998, pp. 241-50).

59. Un esempio classico di questa transizione è rappresentato dal dispotismo come figura della morte in politica. Cfr. Grosrichard (1979, p. 57).

60. Una parte rilevante della critica si è interrogata sul ruolo della scienza nella formazione del pensiero di Montesquieu. Cfr. su questo: Barrière (1951); Torlais (1956); Milhaud (1977). Da ultimo Casabianca (2008) ha sottolineato questo nesso, mentre Felice (2010) e Cristiani (2009), pur assumendo l'idea di una certa competenza di Montesquieu in ambito scientifico, hanno riaffermato la differenza del suo sguardo sul terreno naturale da quello invece storico-sociale.

61. Montesquieu, *Lettere persiane*, 18 (cito da Id., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2014).

la cura: dopo molte terapie d'urto, egli credette di aver restituito alla Francia la sua prosperità, e invece l'ha solo gonfiata⁶².

Se la relazione con la fisica mostra la presenza problematica, in Montesquieu, del nesso tra generale e particolare, geometria e osservazione, il sapere medico che egli utilizza descrive un tentativo di pensare la relazione tra questi mondi. Una relazione in grado di fungere da metafora dell'agire politico preso all'interno di condizionamenti e fattori che costituiscono il suo terreno proprio. Alla conoscenza dello sfondo su cui si innesta la pratica di governo deve così affiancarsi lo studio della molteplicità degli elementi, che ne limitano il movimento e ne influenzano gli esiti.

È in questo punto che interviene la nozione di *convenance*, su cui ci soffermeremo con maggiore precisione nel prossimo paragrafo. Per il momento si tratta di delineare l'esigenza teorica da cui essa emerge e la cornice culturale e storica che ne caratterizza l'uso. Intanto le sue ragioni sono radicate in primo luogo nella polemica contro lo stato di natura hobbesiano rintracciabile all'inizio dello *Spirito delle leggi*⁶³. Una critica già visibile nelle *Lettere persiane*, nelle quali Montesquieu definisce la giustizia attraverso lo strumento della convenienza contro la posizione convenzionalista hobbesiana:

La giustizia è un rapporto di convenienza realmente esistente tra due cose; tale rapporto resta sempre il medesimo, qualunque sia l'essere che lo consideri, sia esso Dio, un angelo o infine l'uomo. [...] È vero che gli uomini non sempre scorgono tali rapporti: spesso anzi, quando li scorgono, se ne allontanano; e ciò che vedono meglio è sempre il proprio interesse. La giustizia alza la propria voce, ma fatica a farsi sentire nel tumulto delle passioni. [...] Ecco, Rhedi, ciò che mi ha indotto a pensare che la giustizia è eterna e non dipende affatto dalle convenzioni umane; e, se ne dipendesse, sarebbe una tremenda verità, che bisognerebbe nascondere a se stessi⁶⁴.

Secondo una latente ispirazione malebranchista Montesquieu coglie nella giustizia una relazione stabile tra due parti, indipendente dal punto di vista che su di essa si esercita. Non è dunque una convenzione, ma un rappor-

62. Ivi, 132.

63. Su questo rapporto cfr. almeno: Felice (2005a); Goyard-Fabre (1981); Le Roux (1987); Loche (1980).

64. Montesquieu, *Lettere persiane*, 81.

to aperto e problematico, che interpella la possibilità stessa del governo se portata sul terreno dell'analisi politica⁶⁵.

Un punto di vista sulla convenienza che evolve a contatto soprattutto con il giusnaturalismo. In effetti in Grozio e in Pufendorf le leggi naturali sono concepite in rapporto alla naturale socievolezza dell'uomo. Si tratta di leggi che indicano ciò che deve essere fatto, quello che è giusto e quello che è sbagliato, e riportano su un piano razionale ciò che è appropriato, conveniente, congruo, alla natura sociale dell'uomo⁶⁶. Si veda ad esempio:

Per cominciare dal diritto naturale, egli consiste nel dettame della retta ragione, che ci fa conoscere, che un'azione è moralmente onesta o disonesta, secondo la convenienza, o disconvenienza necessaria, che ha con una ragionevole e sociale natura; e per conseguenza che Iddio, che è l'autore della natura, ordina, o proibisce quell'azione⁶⁷.

[La legge di natura] è così conforme [*convient tellement*] alla natura razionale e sociale dell'uomo, che senza di essa non vi può essere per il genere umano un'onesta e pacifica vita sociale⁶⁸.

Tuttavia, in particolare in Pufendorf e in Gravina, citato da Montesquieu, convenienza non significa accordo con la natura dato fin dall'inizio e garantito dal diritto naturale, ma adattamento progressivo e non necessario alla situazione. Inoltre, piuttosto che con i principi della legge naturale si intende qui ottenere una corrispondenza nei confronti dei costumi e della congiuntura storica⁶⁹.

Montesquieu recepisce ed elabora questa interpretazione della convenienza⁷⁰. Essa viene separata dal principio della natura razionale dell'uomo e dall'idea che il calcolo razionale sia lo strumento di questa natura di fondo. Come vedremo nel prossimo capitolo Montesquieu non si allinea a una rigida impostazione contrattualista, nella quale le leggi talvolta riflettono il

65. Sul rapporto Montesquieu-Malebranche insiste a lungo Casabianca (2008). Cfr. inoltre Assoun (1987); Roddier (1952).

66. Cfr. in generale Waddicor (1970).

67. U. Grozio, *De iure belli ac pacis*, I, 1; § 10 (cito dall'edizione Centro Editoriale Toscano, Firenze 2002).

68. S. Pufendorf, *Il diritto della natura e delle genti*, I, 6; § 18 (cito dall'edizione CEDAM, Assago-Padova 2016).

69. Su questo terreno una fonte privilegiata è Sidney secondo Binoche (1998), mentre è proprio Pufendorf per Casabianca (2008, pp. 553-73). Per il nesso con Gravina, invece, si veda: Shackleton (1961); Bianchi (2013).

70. Il che non necessariamente significa fare di Montesquieu un «Grozio delle leggi positive», come sostiene Courtney (1995).

comando dato dallo stato di natura: ne deriva il fatto che la ragione umana si presenta, per l'ambito della convenienza, né come ragione morale di tipo lockiano o come si dà in Pufendorf, né come ragione calcolante di tipo hobbesiano, sempre impegnata a soppesare vantaggi e svantaggi rispetto a una decisione⁷¹.

Le leggi per Montesquieu, naturali, positive o storiche che siano, possono essere comprese in rapporto a un insieme di fattori cui si intersecano costantemente. Da tali fattori emergono passioni e sentimenti in grado di orientare la condotta degli uomini, generando i desideri e le paure che li attraversano. I principi del governo nello *Spirito delle leggi* non saranno che questo: un effetto complessivo della rete di rapporti e influenze che attraversano gli uomini in una singola situazione storico-sociale. Insomma, la passione dominante entro una forma di governo dipende certo dal tipo di ordinamento che esso articola, ma soprattutto da come esso tende a convenire, essere adeguato o si impegna a corrispondere, con l'orizzonte di fondo che caratterizza la situazione storica in cui viene a trovarsi.

Che una situazione storica conosca uno stato di salute solamente quando in essa sono salvaguardate tanto la pluralità politica che le differenze cetuali, e che ristabilire quello stato di salute una volta corrotto significhi convenire con uno squilibrio costitutivo dato dalla necessaria molteplicità degli interessi, caratterizzerà profondamente il modo in cui Montesquieu intende il ritorno ai principi.

3.2

Montesquieu: il ritorno ai principi tra corruzione e moderazione

3.2.1. RAPPORTI, LEGGI E *CONVENANCE*

Abbiamo visto come la vicenda concettuale del ritorno ai principi si inserisca prima di tutto in una riflessione intorno ai rapporti tra le cose: tanto in Machiavelli che in Spinoza esso emerge infatti a valle, per così dire, della costruzione di un'immagine del mondo in quanto reticolo di relazioni. In effetti il ritorno ai principi esprime, fin dalla sua semantica, un rapporto, quello tra i principi e l'atto di un ritorno verso, o su, di essi. Non è raro, tuttavia, che anche lo stesso principio, al singolare o al plurale, si presenti come già composto da parti e, dunque, come rappresentante di una relazione: è il caso del corpo di Spinoza, naturale o politico, rapporto costante

71. Si veda ancora su questo Binoche (1995); Ehrard (1998, pp. 147-60).

tra moto e quiete. Lo è, diversamente, quello dell'origine machiavelliana, variamente incarnata dall'atto di fondare una forma politica nella relazione con il contesto dato o dal recupero di quello stesso inizio conflittuale, dal momento che la fondazione è per Machiavelli l'atto di insediamento di una forma su una materia che, almeno in parte, le resiste.

L'immagine del ritorno ai principi giunge a Montesquieu attraverso questi autori, oltre che attraverso gli antichi, in un percorso che chiama in causa in particolare i seguaci inglesi del fiorentino, Sidney, Davenant, Fletcher, Bolingbroke⁷². Naturalmente, a mediare tra queste impostazioni, ci sono diverse interpretazioni del nesso tra corpo naturale e corpo politico segnate, come abbiamo visto, dalla nozione di corruzione tra antico e moderno, dalle evoluzioni della fisica e della medicina, e da altri elementi ancora su cui torneremo. Ciò che sembra invece avvicinare queste riflessioni, su un piano molto generale, è l'inquadramento del ritorno ai principi all'interno di una conoscenza di rapporti e quale effetto di, o rimedio a, certi stati che essi finiscono talvolta per assumere⁷³.

Se osservata da questo punto di vista la questione trova in Montesquieu l'autore che pone con maggiore decisione il fuoco della sua attenzione sulla nozione di *rapport*, tanto come nozione chiave in particolare nello *Spirito delle leggi*, quanto come elemento di un lessico tecnico diffuso e, per questa stessa ragione, in una certa misura ubiquo e non privo di ambiguità⁷⁴. Le espressioni *rapport*, *avoir du rapport à*, *dans le rapport à*, *se rapporter à*, richiamano una semantica complessa e molto presente soprattutto nella sua opera maggiore, che Montesquieu non esita a utilizzare anche attribuendovi significati diversi: dallo stabilimento di un semplice legame tra elementi all'individuazione di un rapporto di proporzionalità, per suggerire un'analogia tra ambiti diversi o al fine di designare un'iniziativa politica adeguata al contesto dato⁷⁵.

Le leggi, nel significato più ampio [*dans la signification la plus étendue*], sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose; e, in questo senso, tutti gli esseri hanno le loro leggi: la Divinità ha le sue leggi, il mondo materiale ha le sue

72. Cfr. almeno: Raab (1964); Arienzo, Borrelli (2009); Carrive (1994).

73. Sul problema di una storia filosofica della nozione di «rapporto» ha ragionato ad esempio Balibar (2015).

74. Cfr. in generale Ehrard (1998, pp. 179-91); Assoun (1987); Charrak (2013).

75. Sullo statuto dei «rapporti» e sulla posizione strategica di questa nozione nel pensiero di Montesquieu hanno riflettuto diffusamente Goldzink (1987) e Courtois (1999).

leggi, le intelligenze superiori all'uomo hanno le loro leggi, le bestie hanno le loro leggi, l'uomo ha le sue leggi⁷⁶.

Senza poter entrare nelle grandi discussioni interpretative che questo passo ha aperto – se esso avvii la storia della sociologia come volevano Comte e Durkheim, o se non presieda piuttosto a una sorta di fisica sociale fatta di fluidi, dinamiche e corpi⁷⁷ – ciò che importa qui richiamare è, per un verso, la dualità che si apre tra le leggi «nel significato più ampio», intese come riscrittura newtoniana dei nessi sociali e storici, e le leggi nella loro veste normativa di matrice giusnaturalista⁷⁸. Rapporti e comandi, apparentemente divaricati, danno luogo piuttosto a una convivenza fatta di reciprocità: se le leggi sociali nel loro insieme concorrono a spiegare, sarebbe forse eccessivo per Montesquieu utilizzare il verbo «causare», la natura delle norme vigenti in un dato luogo e in un dato tempo, le leggi intese come comando e divieto sono particelle del complesso meccanismo reticola-

76. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 1 (cito da Id., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2014).

77. Si fa riferimento qui alla *querelle* che divide da tempo la scuola interpretativa “italiana” guidata da Domenico Felice e la critica di area francese raccolta oggi soprattutto attorno al lavoro di Catherine Volpilhac-Auger, Céline Spector e altri. Se la prima, pur riconoscendo l'importanza di Montesquieu per la genesi delle scienze sociali, ne sottolinea in particolare l'appartenenza alla tradizione filosofico-politica del liberalismo, la seconda enfatizza l'apporto di fonti variegata nella definizione dell'analisi socio-politica di questo autore. Secondo Felice (2010), concentrare l'interpretazione di Montesquieu sulla sua “fisica sociale”, composta di fluidi e solidi, o rilevare il contributo della medicina e della sua formazione scientifica alla definizione del suo sguardo sulla società, rivelerebbe l'intento di sottrarlo all'ambito liberale, centrato sull'autonomia dell'individuo, e di includerlo in un orizzonte materialista per il quale i singoli sono preda dei più diversi determinismi, sociali e naturali. Ancora secondo Felice, all'origine di questa tendenza interpretativa – visibile oggi soprattutto nei lavori di Casabianca (2008) e Markovits (2008) – vi sarebbe l'opera di Louis Althusser (2008). Senza entrare nei dettagli di questa discussione, e anche accettando la divisione – invero piuttosto rigida – tra liberalismo e analisi dei determinismi, occorre però almeno osservare quanto le nuove letture di area francese concedano alla sfera dell'azione, del governo e, persino, del comportamento individuale. Enfatizzare, come anche noi faremo, il ruolo della nozione di *convenance* in Montesquieu, significa ad esempio rilevare quanto questo autore rifletta sulla possibilità di incidere sui determinismi, che pure esistono e sulla cui analisi il contributo storico di Montesquieu appare ancora oggi decisivo, insistendo sul problema dei rapporti tra natura e principi, azione di governo e condizionamenti esterni. Una questione, si potrebbe dire, di tipo dualistico e dunque “cartesiano”, che decentra tanto l'immagine di un Montesquieu lockiano e individualista, quanto quella di un Montesquieu spinoziano e determinista.

78. Celebre in questo senso la distinzione tra le leggi-rapporto e le leggi-comando segnalata a suo tempo da Althusser (2008).

re che storicamente dà luogo ai «rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose». Infine, la normatività esplicita delle leggi vigenti può forse orientare il comportamento degli individui verso una migliore convivenza e armonia con il contesto spaziale e la congiuntura storica, nella direzione di una coincidenza, certo mai raggiungibile, tra legislazione e normatività immanente alle relazioni tra gli uomini.

Quest'ultimo elemento pare suggerito da quella sorta di graduatoria tra i livelli dell'essere che Montesquieu introduce subito dopo la sua nuova definizione "newtoniana" della legge⁷⁹: che l'uomo si trovi al fondo di questa gerarchia può in effetti significare che esso sia preso in una determinazione meno stringente rispetto ai gradi più alti dell'essere, il che può essere interpretato tanto come una sua "mancanza" metafisica rispetto all'ordine delle cose quanto come un di più di libertà e flessibilità nelle proprie condotte. Ancora, ciò può indurre a pensare che esso sia aperto più di altre sfere della realtà alla elaborazione di una sua legislazione specifica, o almeno di altri piani di normatività oltre a quello «più esteso»⁸⁰. Di qui un'integrazione forse possibile tra la legge e le leggi, tra il piano intenzionale e cosciente dell'azione politica umana – che per Montesquieu si sostanzia nell'elaborazione costituzionale e legislativa – e lo sfondo delle regolarità, quando non delle determinazioni in senso forte, che emerge dalla natura delle cose⁸¹.

Una cornice che con difficoltà si è sottratta, come noto, ad accuse di spinozismo o che, analogamente, non è semplice evitare di ricondurre ad alcuni elementi politici machiavelliani. Tuttavia, di fronte alle accuse dei teologi della Sorbona che al passo citato poco sopra associano le considerazioni sul clima dell'inizio del Libro XIV, Montesquieu nella *Défense de l'Esprit des lois* risponde chiaramente che una definizione di legge in quan-

79. «In quanto essere fisico, l'uomo è governato, al pari degli altri corpi, da leggi invariabili; in quanto essere intelligente, egli viola di continuo le leggi che Dio ha stabilite e muta quelle che lui stesso stabilisce. Deve guidarsi da solo, ma è un essere limitato, soggetto all'ignoranza e all'errore come tutte le intelligenze finite; in quanto creatura sensibile, perde persino le deboli cognizioni che possiede, e cade preda di mille passioni. Un essere siffatto poteva, a ogni istante, dimenticare il suo Creatore: Dio lo ha richiamato a sé con le leggi della religione. Un essere siffatto poteva, a ogni istante, dimenticare se stesso: i filosofi lo hanno avvertito con le leggi della morale. Fatto per vivere in società, poteva dimenticarvi gli altri: i legislatori lo hanno riportato ai suoi doveri con le leggi politiche e civili»: Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 1. Su questo cfr. anche Montesquieu, *Difesa dello Spirito delle leggi, Risposta alla Settima e all'Ottava obiezione*.

80. Cfr. Postigliola (1973); Goyard-Fabre (1993) e ancora Courtney (1995).

81. Cfr. Villy (1965); Waddicor (1970); Rosso (1965); Beyrer (1982).

to rapporto non equivale a ricondurre integralmente l'azione umana alla determinazione delle cause naturali, ma che come nel caso dell'uomo l'agire sfugge a qualunque fatalismo, non rientrando mai nella costanza e nell'uniformità tipica della natura. Al contrario, in opposizione a Hobbes ad esempio, egli sottolinea quanto una nozione di rapporto consenta di comprendere il funzionamento delle leggi senza inserirle completamente nel flusso naturale e nei processi che da esso scaturiscono: una relazione con il contesto, insomma, non significa adesione e tanto meno identificazione con esso⁸².

Senza ulteriori chiarimenti tuttavia la nozione di rapporto può sembrare indebolirsi fino a significare la semplice connessione tra elementi. A quale tipo di rapporto pensi Montesquieu è però evidente a partire da alcune tra le sue prime indicazioni all'interno dello *Spirito delle leggi*:

È meglio dire che il governo più conforme alla natura è quello la cui disposizione particolare si rapporta meglio [*se rapporte mieux*] con la disposizione del popolo per il quale esso è stabilito. [...] Esse [le leggi] devono essere talmente adatte al popolo per il quale sono fatte che è un caso assai raro che le leggi di una nazione possano convenire [*peuvent convenir*] a un'altra⁸³.

Essere in rapporto significa qui stabilire un nesso di convenienza, di congruità, di conformità, di appropriatezza o, in altri termini, di adeguazione, proporzione, corrispondenza. Montesquieu suggerisce questo criterio a partire da una presa di distanza, ma anche da una prossimità, nei confronti dell'orizzonte giusnaturalista (a sua volta in debito con fonti stoiche)⁸⁴: come abbiamo visto, al fine di spiegare l'ordine dei rapporti esistente Montesquieu non fa appello a un principio di ragion sufficiente come Leibniz, o a relazioni di perfezione come Malebranche, e si oppone anche alla concezione hobbesiana dello stato di natura, così come alla possibilità di formulare leggi naturali a partire dalla natura sociale dell'uomo come in Grozio e Pufendorf. Piuttosto che l'accordo con la natura egli trae dallo stesso Pufendorf e da Gravina l'idea della conformità, questa volta connessa ai costumi e ai caratteri di una certa congiuntura storica⁸⁵. Che essa si fondi più su una convenienza rispetto a fattori naturali, geografici o climatici – «se è vero che il carattere dello spirito e le passioni del cuore sono estremamen-

82. Cfr. Montesquieu, *Difesa dello Spirito delle leggi, Risposta Decima obiezione*.

83. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 3.

84. Cfr. Larrère (1999).

85. Cfr. in generale almeno Zarka (1999).

te differenti nei diversi climi, le leggi devono essere relative alla differenza di queste passioni e alla differenza di questi caratteri»⁸⁶ – e spinga dunque verso l'idea di un Montesquieu fisico della società, o su un'idea di «rapporto generale delle leggi» da individuarsi nei confronti delle forme sociali di sussistenza – «le leggi hanno uno strettissimo rapporto con il modo in cui i diversi popoli si procurano sostentamento»⁸⁷ – corroborando la figura di un Montesquieu padre delle scienze sociali, non muta sensibilmente il quadro di riferimento⁸⁸.

Naturalmente quello della *convenance* è l'obiettivo di un rapporto ben funzionante, non certo la sua unica forma possibile, forma che non è garantita in nessun modo secondo Montesquieu. Se l'*esprit des lois* non è altro che «tutti questi rapporti» considerati «nel loro insieme»⁸⁹, tali relazioni non sempre si danno nella forma dell'accordo: proprio in questo punto si colloca lo spazio per l'azione politica, ma anche lo strumento concettuale per comprenderne gli errori e i limiti. Ad esempio quando «persone che non si potrebbero considerare cattive vengono punite come scellerate, e questa è la cosa al mondo più contraria [*contraire*] allo spirito del governo moderato»⁹⁰, ma anche allorché «il cambio, che dà la possibilità di trasferire il denaro da un paese all'altro, è dunque in contraddizione [*contradictoire*] con le leggi», si hanno fenomeni che Montesquieu oppone alla corrispondenza tra leggi e contesto, tra natura e principio del governo⁹¹.

Contrarietà e contraddizione designano una mancanza localizzata di armonia, effetto di leggi assenti o errate, e attorno ad esse è stato osservato tutto un lessico opposto alla convenienza che consente di meglio delimitarne il senso. Tali nozioni hanno a che fare con delle *nuances*⁹², delle quali

86. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIV, 1.

87. Ivi, XVII, 8.

88. Si veda in proposito la nota 76.

89. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 3.

90. Ivi, XIII, 8.

91. Su questo si veda soprattutto Casabianca (2008, pp. 553-647).

92. «Quanti sono un po' illuminati capiranno a prima vista che quest'opera ha per oggetto le leggi, le consuetudini e i diversi usi di tutti i popoli della Terra. Si può affermare che il suo soggetto è immenso, poiché abbraccia tutte le istituzioni che esistono fra gli uomini; poiché l'Autore distingue queste istituzioni, esamina quelle che maggiormente sono adatte [*convenient*] alla società, e a ciascuna società, ne ricerca l'origine, ne scopre le cause fisiche e morali; esamina quelle che hanno in sé un grado di bontà e quelle che non ne hanno alcuno; fra due pratiche perniciose, ricerca quale lo è in misura maggiore e quale in misura minore; discute quelle che possono avere effetti buoni sotto un certo riguardo e cat-

i verbi *supporter*, *tolérer*, *souffrir* designano una corrispondenza portata al limite della sua tenuta, soglia al di là della quale il rapporto può corrompersi definitivamente. Oltre questo limite vi è il verbo *choquer*, che descrive un' incompatibilità radicalmente opposta alla corrispondenza. Si veda per esempio: «ciò è incompatibile col governo dispotico. Infatti, se coloro che sono attualmente senza carica avessero tuttavia delle prerogative o dei titoli, esisterebbero all'interno dello Stato individui grandi di per se stessi: il che sarebbe in contraddizione con la natura di un siffatto governo [*ce qui choquerait la nature de ce gouvernement*]»⁹³. Qui è la stessa rigidità del governo dispotico a produrre, nel caso della formazione di uno strato intermedio di grandi, una rottura tale da metterne in discussione la tenuta generale. Al contrario i governi moderati sono per loro natura più flessibili e in grado di gestire, attraverso le leggi, gli incontri e le trasformazioni che ne possono compromettere l'armonia interna.

La convenienza è dunque l'orizzonte di intervento sui rapporti in generale secondo Montesquieu, la modalità nella quale si può garantire la loro tenuta e durata nel tempo. Gli *choc* e le contraddizioni a cui ogni rapporto storico e sociale può sempre essere sottoposto mostrano la ricchezza relazionale del modello prospettato nell'*Esprit des lois*: un prototipo che proprio la nozione di moderazione e di governo moderato contribuisce a sfumare e a rendere più complesso. Il processo di corruzione che può investire i governi è, agli occhi di Montesquieu, la radicale messa in discussione di un ordinamento moderato, in generale, e di rapporti di convenienza, in particolare: sul punto di incontro tra queste occorrenze storiche, sui rischi e sulle fragilità che esse fanno emergere, sulle esigenze politiche di tenuta e durata, insisterà la figura del ritorno ai principi.

3.2.2. MODERAZIONE: IL PRINCIPIO DEI PRINCIPI

Al termine del capitolo nono delle *Considerazioni sulle cause della grandezza dei romani e della loro decadenza* Montesquieu assume una posizione decisa contro la tradizione della *concordia ordinum*⁹⁴, che aveva unito Cicerone a Bossuet, richiamando una concezione della salute delle forme poli-

tivi sotto un altro. L'Autore ha creduto che le sue ricerche fossero utili, perché il buon senso consiste eminentemente nel conoscere le sfumature delle cose [*les nuances des choses*]: Montesquieu, *Difesa dello Spirito delle leggi*, Seconda parte, *Idea generale* (cito da Id., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2014).

93. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, v, 16.

94. Per un'analisi di tale questione si rimanda al CAP. I.

tiche che aveva trovato la sua veste moderna nel capitolo quarto del Libro I dei *Discorsi* di Machiavelli:

Presso gli autori, non si sente parlare d'altro che delle divisioni che rovinarono Roma; ma non ci si avvede che tali divisioni vi erano necessarie, che vi erano sempre state e sempre dovevano esserci. Fu unicamente la grandezza della repubblica a produrre il male e a trasformare i tumulti popolari in guerre civili. Occorreva che a Roma ci fossero delle divisioni: quei guerrieri così fieri e così audaci, così temibili all'esterno non potevano certo essere moderati in patria. Esigere, in uno Stato libero, uomini arditi in guerra e timorosi in tempo di pace è pretendere l'impossibile; e, come regola generale, ogniqualvolta si vedrà che tutti sono tranquilli in uno Stato che si arroga il nome di repubblica, si può essere certi che colà la libertà non esiste⁹⁵.

La tesi è nota: con Machiavelli, e poi Sidney, Montesquieu si oppone a una lunga tradizione di scrittori antichi e moderni che hanno attribuito al conflitto degli ordini la spirale di decadenza che ha progressivamente condotto alla trasformazione della repubblica di Roma in impero. L'origine di tale mutamento deve invece essere rintracciata, secondo Montesquieu, nell'espansione territoriale che ha compromesso il senso della cittadinanza romana, assieme a una corruzione dei costumi repubblicani dovuta solo in parte alla concentrazione della ricchezza generata dall'ampliamento dei confini⁹⁶. Certo, non si può ignorare il nesso consequenziale, già presente *in nuce* in Machiavelli, tra la grandezza dei romani generata dall'inclusione sociale attraverso il popolo in armi, la quale produce ad un tempo potenza militare e conflittualità interna, e una decadenza frutto proprio dei risultati ottenuti da quel modello. Una repubblica funzionante, conflittuale ed espansiva, insomma, sembra di necessità condurre all'impero⁹⁷.

95. Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IX (cito da Id., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2014).

96. «La grandezza dello Stato fece la grandezza delle fortune private. Ma, siccome la prosperità risiede nei costumi e non già nell'opulenza, quelle dei Romani, che pure avevano dei limiti, determinarono un lusso e uno spreco che non ne avevano affatto. Coloro i quali erano stati prima corrotti dalle loro ricchezze, lo furono poi dalla loro povertà. Disponendo di beni superiori alle esigenze di un normale individuo, fu difficile essere buon cittadino; con i desideri e rimpianti di una grossa fortuna distrutta, si fu pronti a compiere qualsiasi attentato, e, come dice Sallustio, si vide comparire una generazione di uomini che non riusciva ad avere beni, né a tollerare che altri ne avessero»: Montesquieu, *Considerazioni*, X.

97. Cfr. su queste tesi almeno: Ehrard (1968); Benrekassa (1983); Senarclens (2003); Volpilhac-Auger (2010); Strosetzki (2010); e, in generale, Postigliola (1986); Andrivet (1993).

Una tesi ben nota che pone le basi per una tra le acquisizioni principali dello *Spirito delle leggi*: una concezione non moralistica della nozione di moderazione⁹⁸. Comprendere come Montesquieu articoli il significato di tale concetto assume una fondamentale importanza per delineare la sua descrizione della corruzione e del ritorno ai principi: in effetti moderazione e corruzione incarnano due movimenti contrari che caratterizzano la vita politica, il buono o cattivo funzionamento delle sue forme, la tenuta o il declino dei suoi ordinamenti. E se si può ritenere – a partire dalle ipotesi di Machiavelli e Spinoza, non necessariamente valide per Montesquieu – che il ritorno ai principi sia un rimedio alla corruzione, è rilevante stabilire il suo nesso con la moderazione. Per il momento si può notare come nel passo citato in precedenza la salute della Roma repubblicana venga identificata con il conflitto o, più in generale, con la presenza all'interno dell'ordinamento di alcuni elementi di asimmetria, di gerarchia, che non devono essere né irrigiditi in una radicale polarizzazione sociale – ad esempio tra una ricchezza estrema e un'esclusione altrettanto radicale, da cui la bontà degli austeri costumi repubblicani – ma neppure confusi in una generale eguaglianza che non riconosce distinzioni. Entrambi questi fenomeni sono parte, per il Montesquieu del 1734, del declino di Roma⁹⁹.

Nell'*Esprit des lois* sono presenti due definizioni della moderazione, da un lato come principio della repubblica aristocratica e dall'altro in quanto criterio di una divisione dei governi tra, appunto, moderati e non moderati¹⁰⁰. Una tale suddivisione si inserisce all'interno della complessa tipologia delle forme politiche che Montesquieu eredita dalla tradizione ma su cui imprime un segno personale molto significativo. Complessità di questo disegno che l'autore non limita a una tipologia "pura" delle forme di governo: repubblica, monarchia e dispotismo, sono le tre «nature», ossia i tre ordinamenti costituzionali, che caratterizzano questa tassonomia. Essa si presenta già in partenza molto diversa dai classici, da Aristotele a Polibio a Machiavelli, per la posizione accordata al dispotismo in quanto forma normale e non degenerata di governo¹⁰¹.

Ciò che è più rilevante è però l'impurità di questa tipologia, che non si ferma al semplice elenco degli ordinamenti ma lo articola a una triade di principi: il principio di un governo è per Montesquieu la passione che

98. Cfr. Derathé (1952); Kuhfuss (1975; 1986).

99. Cfr. Vyverberg (1959); Mason (1975).

100. Cfr. Benrekassa (1995b); Spector (2000).

101. Rispetto al rapporto tra Montesquieu e gli antichi cfr. Volpilhac-Auger (1985); Andrivet (1992).

lo anima, che attraversa il suo popolo e contribuisce alla tenuta dell'ordinamento stesso. Esistono insomma dei modi di vivere, dei costumi, degli orizzonti condivisi, che sono propri di un assetto istituzionale: la virtù è il principio della repubblica, rappresentante dell'amore per la patria e della sua precedenza sull'individuo tipica delle piccole repubbliche antiche¹⁰²; l'onore, in quanto sentimento di distinzione tra gli individui e i ceti, è il principio della monarchia, pensata da Montesquieu come non assolutistica, basata sull'articolazione in corpi intermedi, su una nobiltà diffusa e non raccolta all'interno della corte¹⁰³; infine, la paura, passione paralizzante tipica del dispotismo, ed effetto dell'arbitrio che connota l'azione politica instabile e discrezionale del despota¹⁰⁴.

L'impurità di questa tipologia non si osserva tanto nella sua complessità, data dal nesso tra ordinamento costituzionale e passioni, ma dal fatto che non sempre si osserva una corrispondenza lineare tra gli uni e le altre. Monarchie caratterizzate da una nobiltà poco indipendente e incline a confluire in una corte, in cui insomma uno scarso senso dell'onore e della distinzione rischia di produrre tendenze dispotiche¹⁰⁵, dispotismi orientali talvolta moderati da costumi in grado di segmentarne la vita interna, consentendone una tenuta nel tempo altrimenti impossibile¹⁰⁶, sono esempi di una storicità concreta degli ordinamenti che eccede sempre le classificazioni pure e che Montesquieu assume quale punto di partenza di ogni riflessione sulla politica.

Tra questi esempi di impurità c'è la passione che anima la repubblica aristocratica, chiamata moderazione: «se nell'aristocrazia il popolo è virtuoso, vi si godrà di una felicità quasi pari a quella dei governi popolari, e lo Stato diverrà potente. Ma, siccome è raro che vi sia molta virtù là dove le fortune degli uomini sono così disuguali, le leggi devono mirare a infondere, per quanto è loro possibile, uno spirito di moderazione, e cercare di ristabilire quell'eguaglianza che la costituzione dello Stato necessariamente elimina»¹⁰⁷. Sottoinsieme della virtù repubblicana, questa moderazione è volta a mitigare quel senso di diseguaglianza che tende ad affermarsi nelle aristocrazie.

102. Cfr. almeno Platania (2006); Pocock (1985); Spector (2002).

103. Cfr. almeno Keohane (1972); Rétat (1973); Krause (1999).

104. Cfr. almeno Felice (2000a); Koebner (1951); Shackleton (1988a); Krause (2001).

105. Cfr. Kassem (1960, pp. 111-44).

106. Come nel caso della Cina. Cfr. Pereira (2008).

107. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, v, 8.

Il secondo significato del termine moderazione, più generale, serve invece da criterio per distinguere, all'interno dei governi, quelli moderati e quelli non moderati: secondo Montesquieu repubbliche e monarchie rappresentano governi moderati, mentre il dispotismo è un governo non moderato. Che cosa significhi questo per la vita interna di tali ordinamenti Montesquieu lo chiarisce nel capitolo quattordicesimo del Libro v:

Per formare un governo moderato bisogna combinare i poteri [*les puissances*], regolarli, temperarli e farli agire; dare, diciamo così, della zavorra all'uno per metterlo in condizione di resistere all'altro: è un capolavoro di legislazione, che il caso riesce di rado a fare e che di rado lascia fare alla prudenza. Al contrario, un governo dispotico salta, per così dire, agli occhi; è *dappertutto uniforme*¹⁰⁸.

Appare qui un'altra tra le distinzioni fondamentali dell'*Esprit des lois*, quella tra poteri e potenze che sarà alla base dell'analisi della costituzione degli inglesi nel Libro xi. Secondo Montesquieu la costituzione migliore, quella che più si allontana dal dispotismo in cui tutto è «uniforme», combina, connette, articola i poteri e le potenze. I *pouvoirs* in questa lettura sono due piuttosto che tre, data la relativa autonomia del giudiziario, concepito come mera applicazione delle leggi, mentre con il termine *puissances* Montesquieu intende le rappresentanze istituzionali degli ordini sociali (la camera alta, ad esempio, rappresenta la nobiltà, mentre quella bassa il popolo).

Ora, ciò che il passo citato sottolinea è quanto la moderazione si identifichi con questo lavoro, complesso e raro, di combinazione, che è ad un tempo suddivisione e comunicazione, distinzione e collegamento. In altre parole, per Montesquieu la moderazione è un tratto caratteristico dell'azione di un governo rivolta a impedire la concentrazione dei poteri in una singola potenza, l'accentramento delle facoltà politiche in una singola rappresentanza sociale e, dunque, nelle mani di un singolo gruppo (ad esempio il popolo) o individuo (un re)¹⁰⁹.

Moderare è quindi il difficile compito del legislatore prudente, ma la moderazione è anche un risultato, un effetto: esso si incarna nell'articolazione e nella distinzione dei poteri tra le potenze. Troviamo diffuse in questo senso nell'opera delle metafore idrauliche e fisiche che associano

108. Ivi, v, 14. Si segnala «les puissances», tradotto da Felice (ed. Bompiani, Milano 2014), e non da Cotta (ed. UTET, Torino 2015), con “poteri”.

109. È il tema classico della cosiddetta separazione dei poteri, come noto lungamente dibattuto a partire dal lavoro classico di Eisenmann (1933), passando per la sua critica in Althusser (2008), fino alle più equilibrate sintesi recenti di Landi (1981); Spector (2004); Barrera (2009).

potenza e mancanza di controllo a un flusso unico, di un fiume ad esempio, che per essere controllato deve essere suddiviso in molteplici rivoli¹¹⁰. Così come un ordinamento composito e diffuso mostra una sua “fisica” più flessibile, mentre l’accentramento dispotico rende la forma politica rigida e cristallizzata.

Si osserva qui forse un esito di quel riferimento al conflitto e alla *concordia discors* machiavelliana¹¹¹, contrapposta alla *concordia ordinum* ciceroniana: l’interpretazione di Montesquieu, che risente in questo di alcuni passaggi concettuali già svolti dal repubblicanesimo inglese, assume il conflitto romano tra gli ordini in una veste positiva, contrapposta agli «autori» che lo hanno criticato, e lo traduce in una veste costituzionale moderna a partire proprio dall’esempio inglese. Ciò che resta fermo è la logica per cui l’asimmetria, la connessione e la differenza anche gerarchica tra gli ordini, equivalgono a un potere temperato, suddiviso, circolante e flessibile, in grado di garantire il ruolo dei singoli gruppi e di meglio resistere agli urti della storia.

Come è stato osservato c’è poi, accanto all’elemento sistemico che si è descritto, una sorta di residuo moralistico, riletto però alla luce di questa connessione strutturale tra nature, princìpi, poteri e potenze¹¹². Come scrive Montesquieu all’inizio del Libro XXIX:

Affermo, e mi sembra di avere scritto quest’opera unicamente per dimostrarlo: lo spirito della moderazione dev’essere quello del legislatore; il bene politico, come il bene morale, si trova sempre tra due estremi¹¹³.

Una tale dichiarazione, invece pienamente aristotelica e ciceroniana, richiama un elemento di moralizzazione del legislatore, un invito etico ad un certo comportamento prudente. L’esercizio della moderazione è difficile e raro, e si identifica con un intervento legislativo volto a conservare, assicurare ed eventualmente riproporre, la diversificazione interna a un governo e la pluralità delle istanze che vi sottendono.

Altre specificità e differenze saltano però all’occhio e contribuiscono a chiarire la funzione della moderazione nel quadro dello *Spirito delle leggi*. In effetti il prototipo machiavelliano del conflitto degli ordini presiede a un fine egualitario: istituzioni non estranee al compito di tornare ai

110. Cfr. ancora su questo Casabianca (2008). La ripresa di uno stilema machiavelliano è in questi casi evidente, si pensi soprattutto a *Il Principe*, XXV.

111. Per questa espressione cfr. ancora Wood (2021).

112. Cfr. Althusser (2008); Rosso (1965).

113. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIX, 1.

principi, come il tribunato della plebe, vengono valorizzate da Machiavelli nell'ottica di un controllo e contrasto popolare verso l'arroganza dei grandi, così come l'iniziativa di una milizia popolare sul modello romano ha come obiettivo l'inclusione politica piuttosto che l'espansionismo militare. La distanza di Montesquieu da questo modello è visibile nella sua predilezione, che è filosofica prima ancora che politica, per una monarchia articolata e controllata dai nobili o per una repubblica federativa.

Non c'è insomma, come è stato sostenuto, alcuna distanza tra un Montesquieu politico e un Montesquieu filosofo¹¹⁴: l'onore della monarchia, ossia il sentimento di distinzione il cui vettore è essenzialmente una nobiltà diffusa e potente, ma anche la pluralità dei centri di potere della repubblica federale, rappresentano variamente un'istanza di opposizione all'accentramento del potere, al pari della semantica generale della moderazione. Un'opposizione all'accentramento tanto verso l'alto, in una monarchia a forti tinte dispotiche e orientali, quanto verso il basso, come in una repubblica popolare e democratica. In questo orizzonte il ruolo della nobiltà quale cetto mediano sul modello aristotelico e ciceroniano spezza la rigida dualità del conflitto machiavelliano¹¹⁵. E se il dispotismo è una sorta di caso limite dell'esperienza politica, almeno nella sua versione pura e non "moderata" dai costumi come nel caso cinese, e la repubblica è pensata come retaggio di un passato che non può tornare a causa soprattutto dell'ordine di grandezza ormai assunto dalle entità politiche¹¹⁶, la monarchia e l'onore finiscono per assumere il ruolo di baricentro teorico e politico del ragionamento di Montesquieu. Vedremo che questo non sarà senza conseguenze quando si tratterà di pensare la corruzione e il ritorno ai principi, ossia la storicità dei governi.

La moderazione è dunque una sorta di principio dei principi: l'orizzonte verso cui deve tendere la vita collettiva, con le sue passioni e le sue istituzioni, per consentire a un governo di durare nel tempo. Moderare significa articolare, differenziare e connettere, pluralizzare senza separare, in assonanza con il principio particolare dell'onore e con il ruolo di moderatore sociale della nobiltà. Ma l'azione finalizzata alla moderazione testimonia anche del modo in cui essa viene concepita da Montesquieu: del tutto inseparabile dal contesto in cui si inserisce, deve sempre fare i conti con lo

114. Altra tesi molto nota, e altrettanto controversa, espressa da Althusser (2008).

115. Su Montesquieu e Machiavelli cfr. Levi-Malvano (1912); Bertière (1956); Shackleton (1988b); Shklar (1990); Drei (1998).

116. Cfr. Slongo (2015).

spirito generale della nazione¹¹⁷ in cui opera, e che sarà plasmato in futuro dagli effetti di quella stessa azione. Essa quindi non è pensata nel vuoto di un contratto o di un qualsiasi trascendimento delle condizioni storiche, ma sempre alla prova delle circostanze, dei principi che formano lo spirito di un popolo, delle tradizioni che resistono all'intervento esterno.

Il ritorno ai principi sarà, in questo senso, una tra le azioni chiamate a incidere sul contesto: un'azione che, come Machiavelli e a differenza di Spinoza, ha come fine il ripristino o lo stabilimento di una asimmetria (il conflitto per il fiorentino, la moderazione in quanto risultato per Montesquieu), e che, come Spinoza e a differenza di Machiavelli, per ottenere questo obiettivo deve essere appropriata, convenire, con le tendenze del corpo collettivo su cui insiste.

3.2.3. CORRUZIONE E RITORNO AI PRINCIPI: DALLA TOPICA ALLA STORIA

La nozione di ritorno ai principi risulta, in Montesquieu ancor più che in altri autori, strettamente connessa a quella di corruzione. Al centro di questa problematica si colloca il Libro VIII dello *Spirito delle leggi*, ma il tema della corruzione attraversa la sua intera opera.

Si è già osservato il ruolo di questa nozione nella descrizione del declino della repubblica nei *Romani*: un ruolo stabilito seguendo l'esigenza fondamentale espressa da Montesquieu riguardo a questo tema, sottrarlo a un'interpretazione moralistica per includerlo in un quadro sistemico. La corruzione insomma, al pari della moderazione, come effetto dell'interazione tra le grandi costanti dell'analisi storico-politica, che si preciseranno, non senza qualche modificazione, nelle *Leggi*. Già nei *Romani* – ma in parte anche nelle *Lettere persiane* – una tale visione della corruzione viene opposta a quella prevalente tra gli antichi, soprattutto Platone e Aristotele: essa non deriva, come nel primo, da errori e mancanze personali, ma neppure la si può pensare come un'insufficienza rispetto a un ordinamento politico inteso come norma eterna e non storica. Al contrario la corruzione è prima di tutto un fenomeno storico-politico per Montesquieu, riconducibile a istanze strutturali, il rapporto tra una forma di governo e lo spazio territoriale ad esempio, come si è visto per la Roma repubblicana¹¹⁸ o, ancora, tra la religione civile di un popolo e i suoi costumi se messi a confronto

117. Cfr. ancora Borghero (2003), nonché Markovits (1996); Eskénazi (1999).

118. Cfr. Andrivet (2012).

con l'insediamento di filosofie e modi di vita ad essi estranei (l'epicureismo nella vicenda di Roma).

Nello *Spirito delle leggi* questa opzione si precisa alla luce della distinzione tra natura e principi dei governi e della tipologia che di questi ultimi viene proposta. La corruzione si presenta come «l'alterazione progressiva di un regime che finisce per trasformarsi in un altro»¹¹⁹, il che sottolinea per un verso il nesso tradizionale tra questo fenomeno e le forme costituzionali, mentre per l'altro suggerisce una sua valenza non solo riguardante gli assetti politici ma anche il loro movimento, la loro storia, il loro cambiamento nel tempo. Il Libro VIII appare così tanto una riflessione sul rapporto natura-principio nelle diverse forme di governo, quanto una raccolta di osservazioni sul divenire storico, sul mutamento e sulla durata. È il passaggio che è stato definito «dalla topica alla storia», ossia dalla struttura delle forme politiche alla loro dinamica interna¹²⁰.

In primo luogo si tratta di separare la corruzione come fenomeno generale dalla corruzione dei singoli ordinamenti: in effetti Montesquieu suggerisce nei *Pensées* che «La monarchia di solito degenera nel dispotismo di uno solo; l'aristocrazia, nel dispotismo di molti; la democrazia, nel dispotismo del popolo»¹²¹. Vi sarebbe dunque una corruzione specifica per ogni governo, che il libro ottavo si occupa di esplorare. Tuttavia ognuno di questi casi rappresenta anche l'esempio di una tendenza complessiva: la corruzione come alterazione dell'accordo tra natura e principio, tra la veste costituzionale e lo spirito che anima i comportamenti collettivi all'interno di un ordinamento specifico. Al venir meno dell'uno e dell'altro il rischio che la corruzione si trasformi in dissoluzione è sempre presente.

Quale sia il polo dominante all'interno di questo processo, ossia da dove origini la corruzione in generale, se dalla natura o dal principio, sembra una questione rapidamente risolta da Montesquieu:

La corruzione di ogni governo comincia quasi sempre da quella dei principi¹²².

Quando i principi del governo sono ormai corrotti, le leggi migliori divengono cattive e si ritorcono contro lo Stato; quando i principi sono sani, le leggi cattive hanno l'effetto delle buone: la forza del principio trascina ogni cosa dietro di sé¹²³.

119. Cfr. Spector (2013).

120. Cfr. Courtois (2002).

121. Montesquieu, *Pensées*, n. 1893 (cito da Id., *Scritti postumi*, Bompiani, Milano 2017).

122. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VIII, 1.

123. Ivi, VIII, 11.

Per comprendere le ragioni di queste tesi occorre osservare in che modo per Montesquieu la corruzione attenti alla tenuta e alla specificità di ogni singolo governo. Nella repubblica popolare e democratica la corruzione può insediarsi attraverso una doppia via: la virtù repubblicana viene infatti messa a rischio tanto da una estrema disuguaglianza, quanto da un altrettanto estremo spirito di eguaglianza. Quando si perde l'austerità dei costumi repubblicani, quando il lusso si diffonde e sovverte la tendenza alla frugalità, ecco che l'ordinamento democratico rischia di degenerare e di trasformarsi in altro. La precedenza della comunità sull'individuo tipica di questo ordinamento è una garanzia per la sua tenuta politica e il suo venir meno può dar luogo a un passaggio a una diversa forma politica. Analogamente, uno spirito di eguaglianza troppo pronunciato rompe ogni gerarchia, generando disobbedienza verso le magistrature e i costumi¹²⁴. Un'interpretazione della democrazia come licenza che ricorda da vicino le critiche antiche, ad esempio aristoteliche, verso questo assetto istituzionale¹²⁵.

La tendenza all'arbitrio nell'azione di governo è uno tra i tratti comuni a ogni forma di corruzione e risulta particolarmente visibile nella corruzione della repubblica aristocratica e del suo principio della moderazione: quando l'oligarchia al governo nella repubblica trasforma il proprio potere in dominio e scioglie il proprio legame con le leggi allora la moderazione viene meno. Non diversamente l'onore, principio della monarchia, rischia di declinare quando la nobiltà si raccoglie attorno alla corte del sovrano e, piuttosto che mediarne il potere, si rende complice del suo arbitrio¹²⁶. Il pericolo più grande per questo ordinamento preso dal processo di corruzione è quello di trasformarsi in dispotismo, regime che Montesquieu definisce intrinsecamente corrotto. Ciò deriva in primo luogo dal principio che lo anima, dal momento che la paura consiste nell'irrigidimento della vita politica e sociale, determinato dall'impossibilità di stabilire cosa sia consen-

124. «La democrazia deve dunque evitare due eccessi: lo spirito di disuguaglianza, che la porta all'aristocrazia o al governo di uno solo; e lo spirito di uguaglianza estrema, che la conduce al dispotismo di uno solo, così come il dispotismo di uno solo finisce con la conquista»: *ivi*, VIII, 2.

125. Sulla democrazia in Montesquieu cfr.: Carrithers (2002); Rawson (1969); Duhac (1970); Rahe (2001).

126. «La monarchia va in rovina quando un principe crede di mostrare maggiormente la propria potenza mutando l'ordine delle cose anziché seguirlo, quando toglie le funzioni che spettano naturalmente agli uni per darle arbitrariamente ad altri, e quando è più innamorato delle sue fantasie che delle sue volontà. La monarchia va in rovina quando il principe, riconducendo tutto unicamente a se stesso, restringe lo Stato alla capitale, la capitale alla corte, la corte alla sua sola persona»: Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VIII, 6.

tito e cosa non lo sia, poiché il potere nel dispotismo è del tutto discrezionale. La paura dunque, diversamente dalla virtù, con difficoltà può attivare gli individui al fine di conservare il governo.

Emergono così alcuni altri limiti del dispotismo, secondo l'assunto generale in Montesquieu per cui quanto più il potere si trova concentrato in poche mani, tanto più risulta fragile: in primo luogo l'accentramento politico si riflette in un dominio economico, che genera una miseria diffusa; il potere è poi gestito dall'esercito, sempre sul punto di detronizzare il despota; infine c'è il ruolo del despota stesso, che viene descritto come dedito più ai piaceri privati che al governo della cosa pubblica¹²⁷. In effetti, dal punto di vista di Montesquieu, il dispotismo dovrebbe coincidere con la dissoluzione stessa dell'ordinamento politico, un ordine insomma in cui corruzione come processo e corruzione come approdo¹²⁸ alla distruzione tendono a sovrapporsi: nonostante ciò esso trova nei costumi e nelle religioni orientali, dove è diffuso e visibile, una sorta di moderazione delle sue tendenze, ossia una pluralità di istanze che moltiplicano i centri di potere e le fonti della vita civile, suddividendo uno spazio sociale altrimenti del tutto omogeneo e deserto¹²⁹.

Non ci sono inconvenienti quando lo Stato passa da un governo moderato a un altro governo moderato, come dalla repubblica alla monarchia o dalla monarchia alla repubblica, ma quando dal governo moderato cade e precipita nel dispotismo. La maggior parte dei popoli d'Europa è ancora governata dai costumi. Ma se, a causa di un lungo abuso di potere o a causa di una grande conquista, si stabilisse a un certo punto il dispotismo, non varrebbero né costumi né clima; e, in questa bella parte del mondo, la natura umana soffrirebbe, almeno per qualche tempo, gli affronti che le vengono fatti nelle altre tre¹³⁰.

In questo passaggio del Libro VIII Montesquieu riassume alcuni dei tratti propri delle singole modalità della corruzione e consente di osservarne alcuni tratti comuni. Le indicazioni che l'autore offre attraverso la descrizio-

127. Ancora su questo, cfr. Spector (2002).

128. «Il principio del governo dispotico si corrompe continuamente, perché è corrotto per sua stessa natura. Gli altri governi periscono, perché eventi particolari ne violano il principio; questo perisce per il suo vizio interno, a meno che cause accidentali non impediscano al suo principio di corrompersi»: Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VIII, 10.

129. «Infine, vi è spesso qualche cosa di vero anche negli errori. Circostanze particolari, e forse uniche, possono far sì che il governo della Cina non sia così corrotto come dovrebbe esserlo. Cause originate per lo più dalle condizioni climatiche hanno potuto prevalere sulle cause morali in quel paese e dare luogo a delle specie di prodigi»: *ivi*, VIII, 21.

130. *Ivi*, VIII, 8.

ne della corruzione nella democrazia, nell'aristocrazia, nella monarchia e nel caso particolare del dispotismo inducono a tre ordini di considerazioni che permettono di definire lo statuto del ritorno ai principi in Montesquieu, alla luce della sua concezione della corruzione.

In prima istanza, le descrizioni che l'autore offre delle modalità specifiche della corruzione nei diversi governi chiariscono che cosa possa intendersi per corruzione in generale: in ognuno dei casi osservati è visibile la corruzione del principio generale della moderazione dei governi, in quanto distribuzione dei poteri tra le potenze. Insomma, si ha corruzione nella democrazia quando il popolo chiede tutto il potere per sé respingendo ogni gerarchia, così come nelle repubbliche aristocratiche e nella monarchia quando l'oligarchia e la nobiltà tendono all'arbitrio e alla detenzione integrale del potere (nel secondo caso a fianco del sovrano). Tuttavia anche nel caso-limite del dispotismo, esso è più autenticamente sé stesso, ossia incarnazione pura della corruzione, quando non viene moderato dall'azione dei costumi e della religione. La corruzione designa dunque una tendenza verso l'omogeneizzazione dello spazio politico, contro la pluralità e la gerarchia della moderazione.

Vi è poi, seconda osservazione, una più chiara evidenza di cosa significhi passare «dalla topica alla storia»: l'alterazione del rapporto rigido tra la natura di un governo e il suo principio innesca infatti un movimento storico che modifica l'identità dell'ordinamento politico. La corruzione è per questo anche una categoria dell'analisi storica. Se la moderazione frena e trattiene, la corruzione coincide con il movimento storico per Montesquieu, secondo una linea di lunga durata – dal repubblicanesimo di matrice umanistica a Gibbon e Ferguson, lettori proprio di Montesquieu – che associa storia e decadenza¹³¹. Un movimento, terzo motivo inerente alla definizione della corruzione, che può darsi in due modalità: quella, anche definita *correction*¹³² nell'*Esprit des lois*, ossia la trasformazione di un governo moderato in un altro governo moderato alla luce della modificazione del principio ad esso inerente, e quella, chiamata da Montesquieu *inconvenient*, che conduce un governo moderato verso il dispotismo, ossia alla perdita del connotato della moderazione.

Si è detto che, nel momento in cui la corruzione passa a definirsi come concetto storico, essa tende a coincidere con la decadenza: ciò accade perché un effettivo movimento storico si dà per Montesquieu solo nella forma

131. Cfr. Krause (2002).

132. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, v, 7.

dell'*inconveniente*, ossia come fuoriuscita dall'alveo della moderazione. Un tale mutamento, lo si vede bene, può essere caratterizzato solamente dalla veste della decadenza e della patologia, mentre il passaggio da un governo moderato all'altro si colloca nell'ambito della fisiologia della vita delle forme politiche¹³³.

Alla luce di questa concezione della corruzione, e se essa si presenta come patologia quando conduce a una perdita della moderazione e dunque della tenuta del governo attraverso la pluralità dei suoi *pouvoirs*, quali sono i rimedi che Montesquieu indica all'azione politica? Essi si possono suddividere in due insiemi: da un lato quegli elementi che consentono di prevenire o evitare la corruzione, i quali fanno perno sulle istituzioni e su condizionamenti naturali come il clima e il territorio, dall'altro la pratica del ritorno ai principi, che può agire tramite le leggi e i costumi. Quanto ai primi Montesquieu nota come le repubbliche antiche abbiano evitato la decadenza attraverso alcune buone leggi in grado di conservare i loro principi, come le leggi agrarie, le leggi suntuarie, le leggi di successione, ma anche attraverso alcune istituzioni, come la censura e le pubbliche accuse della Roma repubblicana¹³⁴. Ancora Roma mostra, come già si è visto, quanto la morfologia del territorio possa contare per preservare la forma politica da una corruzione dei suoi costumi e da un tradimento dei propri principi¹³⁵. Di fronte alla corruzione come processo in corso l'unico possi-

133. «M'intéresse ici la représentation de la corruption qui y est impliquée du point de vue du temps. En effet, tout se passe comme si le temps historique lui-même était tapissé d'une corruption ordinaire qui en constitue comme sa doublure (pas nécessairement dangereuse d'ailleurs), corruption de l'*insensible*, donc d'un continu historique indécelable. La corruption commence comme un processus pour lequel aucune cause n'est d'*abord* décelable, c'est-à-dire nommable ou qualifiable. On est proche d'une sorte d'asymptote, où histoire et corruption voisinent dans la certitude d'un lien qui n'exclut pas pourtant en même temps l'indétermination du point d'aboutissement, le *mal* pouvant constituer ici aussi bien la corruption ordinaire d'une monarchie ou d'une république ou leur transformation en cour vers le despotisme. La corruption est toute proche d'être le synonyme temporaire et indiscernable du dynamisme historique lui-même. Ce sur quoi, justement, le législateur n'a rien d'autre à faire que de *conserver* au maximum le principe dans sa substance. Et la fameuse conservation du principe ne fait pas résonner une note conservatrice, ou pas seulement, comme si elle était l'envers d'un insensible historique. Elle peut même être conçue comme le marqueur qui, *a contrario*, révèle l'insensible en cours»: Courtois (2002, pp. 307-8).

134. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VII, 8-10.

135. «Ciò che permise a Sparta di durare per così lungo tempo fu che, dopo ogni guerra, essa rimase sempre con il medesimo territorio. Il solo scopo di Sparta era la libertà; il solo vantaggio della sua libertà era la gloria. Fu proprio dello spirito delle repubbliche greche il contentarsi dei propri territori, come delle proprie leggi»: ivi, VIII, 16.

bile rimedio, secondo una semantica medica che riprende ancora una volta la lettera del discorso machiavelliano, pare tuttavia rappresentato dal ritorno ai principi:

Quando una repubblica è corrotta, non si può rimediare a nessuno dei mali che ne scaturiscono se non eliminando la corruzione e rifacendosi ai principi: ogni altra correzione è o inutile o un nuovo male. Fino a che Roma conservò i suoi principi, l'amministrazione della giustizia poté rimanere senza abusi [...]. [Il popolo] quando ebbe perduto i suoi principi, quanto più ebbe potere, tanto meno ebbe ritegno; fino a che, divenuto il tiranno e lo schiavo di se stesso, perse la forza della libertà per cadere nella debolezza della licenza¹³⁶.

Bisogna soprattutto che questo senato si conformi [*s'attache*] alle istituzioni antiche e faccia sì che il popolo e i magistrati non se ne allontanino mai. [...] Siccome i popoli corrotti fanno di rado cose grandi e non hanno quasi mai creato società, fondato città e promulgato delle leggi, mentre quelli che avevano costumi semplici o austeri hanno realizzato la maggior parte delle istituzioni, richiamare gli uomini alle antiche massime vuol dire di solito ricondurli alla virtù¹³⁷.

Sebbene Montesquieu deplori le azioni esemplari e violente con cui talvolta Machiavelli identifica il ritorno ai principi, il suo discorso su questa figura concettuale non si separa da quello del fiorentino solo o principalmente su questo terreno¹³⁸. Prossimità e distanze rispetto a Machiavelli e Spinoza soprattutto – con il carico di riferimenti che seguono, dalla ripresa del tema nel repubblicanesimo inglese, ai diffusi fattori medici propri della discussione anche moderna – possono essere identificate solamente analizzando i passi di Montesquieu alla luce del significato che di volta in volta assumono l'azione del ritorno e l'oggetto del principio.

Per quanto attiene al gesto del ritorno i passi citati non fanno che confermare l'analisi svolta nelle pagine precedenti: l'azione politica salutare è per Montesquieu caratterizzata dalla *convenance*, dalla appropriatezza e dalla corrispondenza con l'oggetto su cui essa si esercita. La distanza dai colpi di forza e dagli eccessi degli esempi machiavelliani del ritorno ai principi nella storia di Roma si spiega forse meglio su questo terreno teorico che su quello delle preferenze politiche: non si tratta tanto della cautela di Montesquieu, ma di una divergenza di fondo rispetto a Machiavelli sul piano della qualità dell'azione politica salutare. Se per Machiavelli il ritorno ai

136. Ivi, VIII, 12.

137. Ivi, v, 7.

138. Binoche (1998, pp. 110-1) identifica in questo aspetto la principale divergenza tra Montesquieu e Machiavelli, anche sul piano dell'idea di storicità.

principi ripete la fondazione ogni volta come nuovo inizio, come discontinuità tra ciò che è presente e ciò che viene rifondato, alla stregua dell'inoculazione di un *pharmakon* contrario alla natura del corpo, per Montesquieu, come per Spinoza, l'azione deve adeguarsi al principio di fondo della situazione su cui si esercita, per vivificarlo e ristabilirlo nella sua piena salute. Questo vale in generale per certi costumi come per una certa prassi amministrativa.

Più complessa, e in parte di segno inverso, è la questione dell'origine, o dei principi su cui l'azione del ritorno insiste. In primo luogo si può dire che anche in questo caso, come in Machiavelli e Spinoza, essa non viene isolata dal contesto ed è invece pensata quale esercizio di una libertà relativa alla luce di necessari condizionamenti. Il ritorno ai principi si dà in Montesquieu come rimedio alla corruzione in quanto azione esercitata su tendenze dotate di una logica propria. Il che non significa che esse non possano essere assecondate, frenate o interrotte dall'iniziativa politica. In secondo luogo, l'azione del ritorno si può dire che intervenga sempre per ricondurre al generale principio della moderazione. Se insomma la moderazione è qualcosa come un principio dei principi, ossia un carattere condiviso da tutti i principi dei governi non corrotti, il ritorno ai principi per Montesquieu non è altro che un ritorno a questo principio generale, interpretato come una sana asimmetria politica. Come Machiavelli e all'inverso rispetto a Spinoza, egli pone all'origine uno squilibrio salutare, una proporzione di forze, una asimmetria costitutiva – sebbene concepita, come abbiamo visto, in modo diverso dal fiorentino: distinzione e salvaguardia delle prerogative nobiliari per l'uno, conflitto per l'eguaglianza e per il controllo dei grandi per l'altro. Il ritorno ai principi è insomma sempre un ritorno alla moderazione¹³⁹.

139. Spector, seguendo da vicino l'analisi di Binoche (1998), riconduce la divergenza tra Montesquieu e Machiavelli riguardo al ritorno ai principi alla semplice opposizione da parte del primo rispetto agli elementi di violenza e di trasformazione che invece il secondo ammette. Come si vede dalla nostra analisi la questione presenta probabilmente una maggiore complessità. Cfr. Spector (2013): «Montesquieu rejoint ainsi une thématique explorée par Machiavel et ses disciples anglais (Sidney, Davenant, Fletcher, Bolingbroke...). Mais cette proximité ne doit pas occulter les divergences profondes qui les séparent: pour Machiavel, la sévérité est utile à une république dès lors qu'elle la ramène aux principes de son institutions et à son antique vertu. Or dans un contexte différent, ce sont précisément ces "grands coups" d'autorité que Montesquieu se réjouit de voir disparaître. Corrélativement, la nécessité du retour aux principes de la vertu est désormais cantonnée à la république, et non aux monarchies. L'apparition du *commerce* dans les grands États européens, dont les sociétés sont marquées par l'inégalité et l'impureté des mœurs, paraît vouer la

Infine, in terzo luogo, il principio a cui tornare appare in Montesquieu anche come qualche cosa di meno generale e più tangibile. Si tratta dell'antica virtù, soprattutto romana, incarnata fin dalle *Considerazioni* da costumi frugali e austeri e dall'istituzione della censura. Questi elementi, spogliati per un momento della loro collocazione storica, sembrano tornare come manifestazioni dell'orizzonte complessivo della moderazione: essi infatti impediscono l'accentramento del potere e un'eccessiva accumulazione delle ricchezze che, sebbene si osservino talvolta nella monarchia, se accentuati conducono anche quest'ultima alla corruzione e verso il dispotismo. Tuttavia, come noto, la repubblica e la sua virtù rappresentano per Montesquieu istanze del passato, certo in ragione del loro legame con una dimensione geografica limitata per le unità politiche moderne, ma anche a causa della centralità in esse del potere popolare. Da questo punto di vista si osserva una progressiva contrazione delle opzioni politiche in Montesquieu: se la repubblica è un fenomeno del passato e il dispotismo rappresenta un caso-limite nella vita politica, più l'incarnazione di elementi da cui guardarsi che un autentico regime, la moderazione a cui tornare tenderà a identificarsi con la distinzione dell'onore monarchico. Separando alcuni caratteri della tradizionale virtù repubblicana, e innestandoli sul concetto di moderazione, questi finiscono per confluire sotto l'onore monarchico che, come la moderazione in generale, significa pluralizzazione e distinzione. Senza entrare nella questione dell'appartenenza o meno di Montesquieu al cosiddetto repubblicanesimo¹⁴⁰, l'immagine del ritorno ai

république à la corruption. Parce qu'il "corrompt les mœurs pures", l'essor économique peut être incompatible avec la conservation des vertus. Même si *L'Esprit des lois* envisage le cas des républiques commerçantes où la corruption des mœurs est évitée grâce à la frugalité active des négociants, l'ouvrage n'entend pas généraliser l'appel à un "retour aux principes" qui permettrait, selon le mot d'ordre machiavélien, de ranimer la vertu corrompue».

140. Cfr. Keller (2013): «Si les moyens proposés par Montesquieu pour établir ce gouvernement "modéré" sont divers, l'objectif est clair: dessiner un régime politique qui résiste à la tentation de l'arbitraire. À cet égard, la république n'est pas plus créatrice de liberté ni plus préservée de la dérive autoritaire que la monarchie, et la lutte contre le despotisme doit rester la priorité, au-delà d'une position partisane sur le type de régime. Mais la tradition républicaine est, elle, bien vivante en Europe et elle opère comme "réservoir d'arguments" inépuisable pour garantir la liberté politique. Des *Lettres persanes* à *L'Esprit des lois*, en passant par les *Romains*, Montesquieu y puisera des arguments sur la liberté, la vertu, la corruption et la représentation. S'il n'est assurément pas un partisan de la république – malgré le destin "républicain" que lui réservera après 1875 l'historiographie républicaine –, s'il ne perçoit pas la possibilité d'une "modernité" républicaine, il exercera une influence considérable sur le destin du républicanisme, notamment dans sa version américaine. Le replacer dans cette tradition, ce n'est pas en faire un "républicain" qui s'ignore,

principi mette forse in luce una clausola d'esclusione che egli attua rispetto a tale tradizione, assumendo alcuni tratti della sua virtù e rifiutandone alcune conseguenze storico-politiche, in particolare alcune sue tendenze egualitarie.

In conclusione, Montesquieu delinea un ritorno ai principi essenzialmente come avvenimento che protegge la durata e consolida la continuità¹⁴¹: il tentativo che esso mette in atto è, come in Spinoza, quello di conservare la stabilità del corpo politico, sebbene questa stabilità sia concepita in forma invece asimmetrica, come sproporzione, distribuzione, distinzione. Al contrario di quanto sostiene Machiavelli, la corruzione non si combatte con una discontinuità, dal momento che essa non è, come nel fiorentino, un'omogeneità segnata dalla stasi, ma un processo di irrigidimento e concentrazione in una parte. Moderare e ritornare all'origine moderata, armonizzare natura e principio, significa così salvaguardare una durata, rallentare un processo, assicurare una circolazione interna interrompendo la decadenza, ossia il movimento, e la trasformazione.

c'est simplement montrer qu'il situe son projet dans la continuité d'Aristote: celle d'une connaissance du bien et du mal politiques».

141. Su questo tema, in una diversa chiave, Spector (2010).

Ripetere il cesaricidio

4.1

Le forme dell'origine nell'Illuminismo: il metodo della genesi e la storia di Roma

4.1.1. LA GENESI: HOBBS, ROUSSEAU E LA SEPARAZIONE TRA ORIGINE E STORIA

La linea concettuale che connette il ritorno ai principi come forma di rimedio politico al problema della corruzione, se di linea si può parlare, svolge la propria riflessione a stretto contatto con la storicità. Trattandosi di un'impostazione che generalmente si muove a partire dall'aristotelismo politico e dunque dal precetto della prudenza¹, pur prendendone le distanze nei molteplici modi che abbiamo osservato, essa pensa l'azione del ritorno verso i principi come intervento su una congiuntura. Intende insomma valutare l'agire politico a contatto con le sequenze e le tendenze proprie del corso storico. Non si tratta ancora, evidentemente, di una concezione processuale della storia, del tutto indisponibile agli autori e alle correnti fin qui analizzati, ma neppure di interpretazioni in qualche misura provvidenzialistiche del tempo, alla luce della natura laica di questo orizzonte di pensiero².

1. È nota la distinzione proposta da John Pocock tra una storicità monarchica, riconducibile a una concezione della temporalità ancora sostanzialmente medioevale (il cui simbolo sarebbe la gerarchia dell'universo dantesco) e una temporalità repubblicana complessivamente tipica della vicenda dell'umanesimo civico. I tre caratteri peculiari di quest'ultima sarebbero, secondo l'analisi di Pocock (1975), artificialismo epistemologico, discontinuità delle sequenze e mondanità dell'orizzonte: «Machiavelli has carried out a drastic experiment in secularization. He has established that civic virtue and the vivere civile may – though not that it is necessary that they should – develop entirely in the dimension of contingency, without the intervention of timeless agencies»: *ivi*, p. 190.

2. Si vedano a questo riguardo le distinzioni di Trompf (1979).

Una tale prospettiva di matrice classica e umanistica separa dunque il discorso del ritorno ai principi e della corruzione certamente da teologie e teodicee della storia ma, a causa di quello stesso retaggio, lo divide anche dalla visione della storia che emerge, almeno in controluce, dalle filosofie contrattualiste. L'idea di una genesi razionale da contrapporre all'accumulo caotico dei fatti storici sorge in effetti all'ombra della contrapposizione tra ordine e caos, società civile e stato di natura, che Hobbes propone nel corso della sua opera. Tuttavia, come è stato osservato, non è in ragione di un differente concetto di storia che genesi e storia universale finiscono per divaricarsi ma, esattamente all'inverso, a causa di un'identica valutazione della storicità come semplice successione di fatti, e della loro conoscenza quale tentativo di razionalizzazione di tale caos primitivo³. È sulla razionalizzazione dell'esperienza storica che si dà la loro differenza. Ciò vale, in realtà, anche per alcune teorie della prudenza, mentre quelle che abbiamo osservato almeno in parte esprimono una più complessa analisi del corso storico che, se non processuale, ammette almeno la presenza di sequenze punteggiate da eventi (gli incontri tra l'azione e i principi).

Ora, ciò che importa qui sottolineare è quanto la figura di Louis Antoine Léon de Saint-Just, per molti versi emblematica di un certo approdo della vicenda del ritorno ai principi, possa apparire peculiare sotto questo punto di vista: il suo orientamento quanto all'origine, come quello dell'intera cultura giacobina, sembra risentire del riferimento alla genesi, più attraverso Rousseau che mediante Hobbes, tendendo verso una destoricizzazione che è propria di questa impostazione teorica⁴. In Saint-Just troviamo una riattivazione della metafora dell'inizio, del principio, intesa in senso forte, ossia come possibilità di un ricorso letterale all'origine, di una sua ripetizione effettiva, che tende a opporla alla storia. In questo quadro la vicenda della Roma antica, di conseguenza, si presenta come un catalogo di esempi e un manifesto delle virtù repubblicane. D'altra parte tale collezione di fatti e interpretazioni muove in Saint-Just anche da un richiamo

3. «La genèse n'est pas l'histoire, que, non seulement, elle est anhistorique au sens où sa possibilité requiert une nature humaine immuable à partir de laquelle elle se déploie rétroactivement dans une durée essentiellement étrangère à l'histoire empirique – mais encore qu'elle est anti-historique au sens où elle a pour fin d'interdire à l'histoire toute prétention à déterminer ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas. [...] L'histoire universelle voltairienne doit être entendue comme l'envers empirique de cette genèse et comment, de ce fait, elle se caractérise primordialement par la considération exclusive du fait et la négation du sens»: Binoche (2008, p. 10).

4. Cfr. almeno Troeltsch (1997); Arendt (1999).

alla tradizione della prudenza e soprattutto al problema degli incontri tra l'azione e le sue condizioni, recepito attraverso il ricorso, pervasivo nel suo lessico e nella sua opera, a Montesquieu.

Si tratterà dunque di osservare Saint-Just come approdo ultimo dell'incrocio tra una storicità ancora in parte classica, letta attraverso la corruzione e il ritorno ai principi – e incarnata dall'autore dell'*Esprit des lois* – e una più moderna concezione della genesi e dell'origine – in parte suggerita da Rousseau ma soprattutto frutto di un'originale e autonoma elaborazione. Si potrà così mostrare quale immagine della storia ne emerge e, soprattutto, quali conseguenze investano la nozione stessa di ritorno ai principi nel suo rapporto con la trasformazione rivoluzionaria di cui Saint-Just è protagonista ma anche teorico⁵.

Un utile punto di partenza in questa direzione è dato dall'apparire dell'idea di genesi razionale esattamente al confronto con la pratica della prudenza:

E, in realtà, noi consideriamo la storia e l'esperienza come una sola e identica cosa⁶.

Poiché il lavoro principale e proprio della storia è quello di rendere gli uomini istruiti e, grazie alla conoscenza delle azioni passate, capaci di comportarsi con prudenza nel presente e con previdenza rispetto al futuro⁷.

E sebbene sia chiamata prudenza quando l'evento corrisponde alla nostra aspettativa, pure, per sua natura non è altro che presunzione, poiché la previsione delle cose avvenire, che è la provvidenza, appartiene solo a colui per la volontà del quale esse devono avvenire. Da lui solo, e per via soprannaturale, procede la profezia. Il miglior profeta per via naturale è colui che congettura [*guess*] meglio e colui che congettura meglio è colui che è più versato nelle questioni su cui congettura e le ha più studiate, poiché ha più segni da cui trarre congetture⁸.

Si mostra in questi passi, il primo di Bacone, il secondo e il terzo di Hobbes, rispettivamente dalla prefazione alla sua traduzione di Tucidide e dal *Leviatano*, una comune concezione della storia pensata attraverso il filtro della prudenza⁹. Essa è come detto il tentativo di articolazione razionale dei fatti e degli eventi del passato, per individuare un qualche filo che li uni-

5. Cfr. in generale Iacono (2015).

6. F. Bacone, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, in Id., *Opere*, UTET, Torino 2013, I, p. 812.

7. Th. Hobbes, *Introduzione a «La guerra del Peloponneso» di Tucidide*, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 50.

8. Th. Hobbes, *Leviatano*, III (cito dall'edizione Rizzoli, Milano 2011).

9. Sulla prudenza in Hobbes cfr. da ultimo Frilli (2021).

sca e sia in grado di informare sul futuro. A questa immagine semplificata della prudenza, attraverso la quale Bacone equipara la storia all'esperienza, Hobbes contrappone un disegno integralmente razionale, che non esclude la storia nel suo insieme, ma la priva di qualunque valore normativo¹⁰. Come in Cartesio, la storia si trova qui al di fuori del campo della scienza: essa è infatti solamente esperienza, come nell'assunto baconiano, che secondo Hobbes è in grado di generare solo prudenza e non scienza. Nel *De corpore* tali tesi vengono enunciate con chiarezza:

In secondo luogo, non essendo l'esperienza altro che memoria e non essendo la prudenza o prospettiva verso il futuro che un'aspettazione di cose simili a quelle che abbiamo già sperimentato, neppure la prudenza si deve ritenere che sia filosofia¹¹.

La filosofia esclude la storia sia naturale che politica, anche se sono molto utili, anzi necessarie, alla filosofia, giacché questo tipo di conoscenza è o esperienza o autorità, ma non ragionamento¹².

In effetti, come è stato osservato¹³, dal momento in cui Hobbes rinuncia a cercare nell'autorità classica una fonte riguardo alle norme per la riflessione politica, Tucidide in questo caso, si rivolge alla genesi razionale della società civile alla luce di alcune esigenze teoriche. Intanto per sottomettere anche il campo politico al meccanicismo, ossia per costruire un'entità artificiale attraverso la ricomposizione di parti separate e dislocate, gli individui. Una ragione dunque di natura filosofica, che associa lo Stato a un uomo artificiale, un automa cui si tratta di dar vita¹⁴. Il che è possibile attraverso una strutturazione in grado di identificare, e di porre rimedio, a tutte le ragioni di dissoluzione del *commonwealth*, in vista di una durata potenzialmente eterna. L'uomo artificiale hobbesiano, attraverso un'esclusione, per così dire, di principio della storia, può sottrarsi alla storia stessa, al suo caos di fatti separati ma anche ai suoi conflitti causa almeno in potenza di crisi e dissoluzione¹⁵.

10. Su Hobbes e la storia si vedano almeno le considerazioni di: MacGillivray (1970); Schlatter (1945); Borrelli (1984); Sorgato (2015).

11. Th. Hobbes, *De corpore*, I, 2 (cito da Id., *Opere*, UTET, Torino 2013).

12. Ivi, I, 8.

13. «Mutatis mutandis, Hobbes adopte cette stratégie: la genèse de la société civile décrit, elle aussi, un passage du chaos à l'ordre; et ce passage, lui aussi, requiert, pour condition nécessaire et suffisante, la permanence d'une nature»: Binoche (2008, p. 15).

14. Cfr. Borot (1996); Moreau (1989b; 1997); Malherbe (1984).

15. Bertrand Binoche ha chiarito questo nesso tra stabilità ontologica e politica in Hobbes: «De sorte qu'une fois élaboré avec toute la rectitude géométrique requise, le

A fianco della problematica epistemica appare quindi progressivamente la questione politica: il meccanicismo applicato alla politica mediante la contrapposizione tra genesi e storia consente di separarsi, in qualche misura, dalla storia non solo in quanto esperienza non passibile di trasformazione in scienza, ma come disordine e conflitto che pregiudica la stabilità dello Stato. Ogni inizio storico, provvidenzialistico o empirico, rischia di introdurre pluralità e molteplicità nella riflessione sulla politica, e nella politica stessa attraverso il conflitto: si tratta invece di ricondurre tali interessi e vicende all'unità muovendo da alcuni presupposti comuni. Un punto d'appoggio che, se non può più essere trovato nell'esperienza antica o, ancor meno, nel fondamento religioso, può invece presentarsi sotto forma di una natura umana ricostruita nelle sue vesti permanenti.

Un metodo che può avvicinare quella parte della linea del ritorno ai principi che, in particolare tra Spinoza e Montesquieu, ha dialogato da vicino con la scienza moderna e con il cartesianesimo: abbiamo però osservato come da un lato lo Spinoza del corpo politico fondi l'analogia su una fisiologia connessa all'*Uomo* cartesiano, e dunque su una dinamica di incontri e tracce, mentre dall'altro si è visto quanto Montesquieu intrecci lezione dei classici e semantica medico-fisiologica, pensando il rimedio politico sempre alla luce della storia e delle condizioni date. Siamo in presenza quindi, almeno per la parte che più da vicino attiene ai problemi della corruzione e del ritorno ai principi, di un razionalismo che si muove fin dall'inizio sul terreno d'incontro tra istanze diverse, l'azione e la storicità, a distanza dall'individuazione di un oggetto puro del suo pensiero.

Se il metodo della genesi consiste nell'esclusione della storia in favore di una genealogia razionale della società civile, che dalla situazione caotica e rischiosa dello stato di natura conduca alla pace dello stato politico attraverso il contratto, ciò si deve al supporto di un concetto di natura (umana) connotato da una stabilità sottratta al tempo. È Jean-Jacques Rousseau ad

commonwealth se trouve à l'abri de toute dissolution interne, promis à une éternité aussi abstraite que celle d'un corps en mouvement obéissant au principe d'inertie: la genèse fait abstraction de l'histoire comme la physique mécaniste de la résistance de l'air. Cette dernière caractéristique laisse entendre qu'un tel dispositif répond également à une motivation pratique: si Hobbes se détourne de l'histoire, c'est sans doute d'abord parce que celle-ci se fait trop tumultueuse. En ce sens, le modèle mécaniste de la genèse est un recours, la possibilité de mettre entre parenthèses le désordre historique pour pouvoir penser une société civile stable. La condamnation de la lecture des historiens classiques comme facteur de troubles ne doit donc pas se comprendre seulement comme le rejet d'ouvrages incitant au tyrannicide, mais comme la condamnation plus radicale de l'instabilité ontologique de l'histoire entendue comme chaos d'expériences»: Binoche (2008, p. 12).

assumere questo modello radicalizzandolo lungo due assi che influiranno in modo rilevante sull'orizzonte politico giacobino¹⁶. Per un verso egli accentua la separazione dalla storia – considerata, nello studio sulla disegualianza, portatrice dei pregiudizi ancestrali visibili nelle relazioni di viaggio e nel dibattito sulla legittimità della monarchia francese (da Boulainvilliers a Montesquieu)¹⁷, ma anche di proiezioni sull'origine di un'umanità attuale tipiche del punto di vista hobbesiano¹⁸ – attraverso la celebre esclusione di «tutti i fatti»¹⁹, mentre per l'altro rintraccia, al di sotto dei detriti della civiltà che nascondono la statua di Glauco²⁰, un'umanità caratterizzata dalla perfettibilità, ossia da una tensione costante verso il cambiamento²¹.

La storia congetturale non è certamente un'esclusiva della meditazione rousseauiana, da Stewart alla *mutmassung* di Iselin e Kant²², ma la radicalizzazione tanto del secondo *Discorso* quanto del *Saggio sull'origine delle lingue* introduce un punto di vista almeno relativamente nuovo. A differenza ad esempio di Montesquieu, che all'inizio dello *Spirito delle leggi* rapidamente accenna alle questioni del contratto e della genesi²³, Rousseau non delinea un graduale processo di socializzazione in sintonia con la descrizione storica, ma accentua la traccia hobbesiana riguardo alla natura umana, sottolineandone con ancora maggiore forza il carattere di isolamento. La socializzazione diventa quindi un evento accidentale, e non la base per una storia politica: l'interrogativo diventa spiegare le ragioni dell'uscita dall'isolamento e non le difficoltà nella costituzione di una buona associazione collettiva²⁴.

16. Torneremo nel dettaglio su questo problema. Si vedano per il momento: Groethuysen (1982); Nicolet (1982).

17. Cfr. ad esempio Furet (1982).

18. Cfr. Leffler (1976).

19. J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, I (cito dall'edizione Editori Riuniti, Roma 2006).

20. Ivi, *Prefazione*.

21. Cfr. almeno Lotterie (2006).

22. Cfr. Raullet (1996); Tosel (1988); Im Hof (1967).

23. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 2.

24. Sulla storicità rousseauiana risultano pienamente condivisibili le conclusioni di Paola Bora (1989, p. XXX): «se la critica rousseauiana al progresso fu tanto rigorosa, continua e vera, fu tale perché vide lucidamente la perdita inesorabile che ogni progresso comporta e occulta. Se non si dà una linea garantita della storia cumulativa, se il progresso non è legge del divenire, è altresì vero che ogni ripetizione dell'identico è interdotta nella storia degli uomini, necessariamente e moralmente. Non si dà ciclicità, né ritorno, nella dimensione rousseauiana della storicità: la perfezione relativa dello stato di natura è tale perché unità indifferenziata di tutti gli elementi della natura, ivi compreso l'uomo. E che di perfe-

Tutto questo rovescia il discorso sulla storia e sulla corruzione: la genesi ha in effetti in Rousseau, secondo una consolidata tradizione illuministica, una natura critica, per cui l'origine, come qualunque altra alterità radicale – si pensi ai persiani di Montesquieu – è in prima istanza lo strumento per una condanna del presente, delle sue ingiustizie, delle sue diseguaglianze, ma soprattutto del suo presentarsi come legittimo, quando non eterno²⁵. Dal che deriva intanto l'approdo all'idea di una contingenza radicale delle forme politiche, frutto di eventi aleatori come il «dito» divino che trasforma le condizioni della civiltà nel *Saggio*, o come il mutamento delle condizioni che conduce all'inganno subito dal sempliciotto (*simple*) del *Discorso* quanto alla nascita della proprietà privata²⁶. Rousseau descrive quindi un processo di corruzione intimamente connesso alla socializzazione, al di sotto del quale si trova una natura umana estranea a tutto questo.

Colui che volle che l'uomo fosse socievole, toccò col dito l'asse del globo e l'inclinò sull'asse dell'universo. A questo leggero movimento vedo cambiare la faccia della terra e decidersi la vocazione del genere umano: odo di lontano le grida di gioia di una moltitudine insensata; vedo edificare i palazzi e le città; vedo nascere le arti, le leggi, il commercio; vedo i popoli formarsi, svilupparsi, espandersi, dissolversi, succedersi come i flutti del mare: vedo gli uomini riuniti in qualche punto della loro dimora, per divorarsi li reciprocamente e fare del resto del mondo un terribile deserto, degno monumento dell'unione sociale e dell'utilità delle arti²⁷.

Siamo in presenza di una concezione strategica dell'origine, radicalmente altra perché concepita come una sorta di rovesciamento rispetto al presente: si veda ad esempio come i caratteri dell'uomo di natura hobbesiano, proiezione sull'origine, secondo Rousseau, dell'uomo delle guerre civili inglesi, si ripresentino nel *Discorso sulla diseguaglianza* nella seconda parte, dedicata allo stato civile. Essi sono il frutto del processo di corruzione e l'origine congetturale mostra esattamente quanto essi siano l'effetto di una storia e non un dato naturale²⁸.

Dall'altra parte Rousseau innesta, su questo inizio vuoto e contrapposto al presente, l'elemento della perfettibilità, che se per un verso destruttu-

zione "relativa", non autosufficiente e compiuta, si tratti, lo prova il fatto che essa non poté sottrarsi a quello "hazard" delle origini che segna l'irruzione del divenire storico».

25. Sul tema dell'origine nell'Illuminismo si veda lo studio classico di Duchet (1977).

26. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, II.

27. J.-J. Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, IX (cito dall'edizione Einaudi, Torino 1989).

28. Cfr. complessivamente: Binoche (2015); Gouhier (1970); Starobinski (1959-69).

ra ancora di più l'idea di un principio permanente, affermando che l'uomo è costitutivamente instabile e disposto al mutamento, per l'altro reintroduce la storia là dove si è creato uno spazio astratto e separato dal corso degli avvenimenti²⁹.

C'è un'altra qualità specifica che li distingue e che nessuno può contestare; è la facoltà di perfezionarsi, facoltà che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente a tutte le altre [...] mentre un animale dopo qualche mese è già ciò che sarà tutta la vita e la sua specie dopo mille anni ciò che era già dopo il primo. Perché solo all'uomo può accadere di diventare imbecille? Con ciò l'uomo non ritorna nel suo stato primitivo come l'animale, che nulla avendo acquistato e nulla avendo da perdere, rimane sempre col proprio istinto. L'uomo, perdendo a causa della vecchiaia o di altri incidenti tutto ciò che la sua perfettibilità gli aveva permesso di acquisire ricade in uno stato peggiore dell'animale? Sarebbe triste essere costretti a concludere che tale facoltà distintiva e pressoché illimitata è la fonte di tutte le disgrazie dell'uomo³⁰.

Questi elementi, origine come alterità radicale e perfettibilità come ritorno di un qualche contatto con il tempo e la storia, hanno a che fare con la cultura giacobina che si esprimerà negli eventi rivoluzionari, e in particolare influiscono sullo sguardo che Saint-Just adotta nei confronti della corruzione, della storia, delle istituzioni e del ritorno ai principi. In effetti un'origine a tal punto vuota, grado zero fuori dalla storia, opposizione strategica all'uomo civile, può con facilità trovare un appoggio in un esempio classico. Non sorprende che la virtù antica e la prassi repubblicana della fondazione attraverso il tirannicidio – il cui esempio privilegiato è il cesaricidio – possano innestarsi su questo spazio aperto e vuoto, riempiendolo e connotandolo con un inizio in qualche misura anch'esso sottratto alla storia, perché mitologico ed esemplare. Un'origine che, proprio per questo carattere non storico, può risultare immediatamente attingibile, aperta a una ripetizione letterale.

Sul versante opposto, se non a contrapporsi almeno a complicarne le vicende, si trova l'assunto della perfettibilità che rimette in discussione tan-

29. Cfr. ancora: «Comunque la si voglia considerare, la discussione sul *Saggio sull'origine delle lingue*, in questi anni, ha posto al centro – come punto di non ritorno – la contraddizione profonda, che domina la filosofia contemporanea, fra la relativizzazione del pensiero e della civiltà occidentale, nell'attenzione ad una pluralità di culture diverse, ed una concezione forte della storia, fondata sulla possibilità di comprensione teorica del suo divenire e dei fattori che ne determinano il mutamento»: Bora (1989, p. XXXIII).

30. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, I.

to le basi del metodo della genesi quanto pone a contatto con la storicità il modello della virtù repubblicana di Roma. In Saint-Just questi elementi si incarnaeranno da una parte nel ritorno al principio stesso della virtù, e all'inizio, ancora romano, del cesaricidio come atto della fondazione repubblicana, mentre dall'altra troveranno appoggio nelle istituzioni, strumento di una perfeffibilità non sottratta ma inclusa nella storicità.

Una parte forse non irrilevante della storia delle rivoluzioni moderne appare dunque come la trasformazione di due aspetti della vicenda del ritorno ai principi: la discontinuità rispetto al presente ottenuta talvolta attraverso il riferimento a modelli anche arcaici, e l'irreversibilità a confronto col passato ricercata mediante un'azione che incontra le condizioni e i principi vigenti, per corrispondervi o meno.

4.1.2. L'ESEMPIO DI ROMA

La storia della Roma antica opera nella Francia rivoluzionaria e prerivoluzionaria – almeno per l'intero cinquantennio precedente all'Ottantanove – come risorsa culturale e politica tanto per coloro che ricercano alternative, più o meno decise, alla situazione del presente, quanto come fonte di legittimazione dell'attualità politica e sociale. Si tratta di un catalogo di esempi molto spesso attribuiti a un eclettico concetto di antichità che comprende anche elementi di ambito greco: esso deriva dalla lettura dei classici (da Cicerone a Virgilio) parte della formazione diffusa dei ceti abbienti e medi, è oggetto della riflessione filosofica e storiografica (da Montesquieu a Mably), ma è presente anche in una grande cultura non priva di finalità politiche. Quest'ultima è rappresentata simbolicamente da opere teatrali come *Brutus* (1730) e *La mort de César* (1736) di Voltaire, e da dipinti quali *Le serment des Horaces* (1784) o *Licteurs rapportant à Brutus les corps de ses fils* (1789) di David³¹.

Un contesto in cui i personaggi della storia di Roma diventano esempi mitici di comportamenti morali e alternative politiche, confondendosi talvolta tra loro: si possono menzionare i due Bruto, tra cui il primo, fondatore della repubblica e ideale di rigore repubblicano per la condanna dei figli congiurati, e il secondo, celebre cesaricida; i due Catone, incarnazione di rigore e virtù fino all'estremo sacrificio personale; i due Gracchi, emblemi dei propositi di riforma sociale ma anche, per le stesse ragioni, di una radi-

31. Cfr. Francis (2012); Herbert (1973); Stolpe (1985).

calizzazione dei conflitti e della crisi dell'ordinamento repubblicano. E si potrebbe continuare con Catilina, Cesare e Nerone, tra gli altri³².

Questi riferimenti non solo rappresentano spesso la pratica del ritorno ai principi, ma distendono la loro funzione lungo i due assi tipici di questa figura: da un lato come ricorso, più o meno diretto, a un'origine arcaica, esempio virtuoso contro il presente corrotto, mentre dall'altro rappresentando un'arma certo politica, ma anche storiografica, in cui repubblica e monarchia/impero, repubblicanesimo aristocratico e repubblicanesimo popolare, si scontrano alla luce della vicenda antica.

All'interno di tale contesto complesso è forse possibile isolare alcune di queste funzioni in modo da delineare con maggiore precisione l'uso specifico che un protagonista come Saint-Just farà dell'esempio romano e come esso si inserirà nell'appello all'origine, storica o meno, del ritorno ai principi. In primo luogo la traiettoria e i personaggi della Roma antica entrano nella cultura giacobina e più generalmente rivoluzionaria come modello positivo quanto ai costumi e al rigore morale repubblicano³³. È il problema della virtù, contrapposta tanto alla corruzione dei costumi quanto all'onore monarchico valorizzato da Montesquieu. In seconda battuta vi è una questione storiografica che si sviluppa lungo l'intero XVIII secolo e che vede l'ideale repubblicano emergere attraverso Roma in contrapposizione alla celebrazione della monarchia in quanto erede dell'Impero. Qui continuità e discontinuità secolari si intrecciano sullo sfondo della messa in discussione della legittimità della monarchia stessa. Infine, c'è una questione più strettamente politica relativa alla scelta del modello di ordinamento, e dunque da cosa significhi pensare la repubblica e adattarne i contenuti al diverso contesto storico. Torna così una riflessione sul nesso tra leggi e costumi che, ancora a partire da Montesquieu, caratterizza il secolo e la sua rinnovata concezione della politica³⁴.

Su questo terreno il ritorno ai principi si presenta tanto come riattivazione di una virtù repubblicana classica, sotto forma di una modellizzazione per molti versi mitologica e antistorica, oppure come discontinuità storica che traccia una linea di demarcazione tra storia moderna e vicenda antica, legittimando le ambizioni di rottura tra monarchia e nuova repub-

32. Cfr. ad esempio Besslich (2008); Fabre (1991).

33. Cfr. almeno Nicolet (1982); Fichtl (2021).

34. Cfr. sul piano storico Vovelle (1994); Jourdan (2004); Quastana, Serna (2014); Benigno, Bazzano (2006).

blica, o ancora come rapporto tra azione e principi, attraverso l'incontro problematico tra leggi e costumi, politica e congiuntura.

È qui che è stata preparata la caduta dei re, la caduta dell'ultimo Luigi; qui deve riposare l'immagine di colui che per primo ha purificato la terra dai re. Signori, ecco Bruto, che vi ricorderà ad ogni istante che, per essere cittadini, bisogna essere pronti a sacrificare tutto, anche i propri figli, per la felicità del proprio paese. Ricordiamoci, soprattutto adesso che siamo impegnati nelle elezioni, ricordiamoci che se, nella Convenzione nazionale, si troverà una sola testa come quella, la Francia sarà salva [...]. Io chiedo che si scriva a tutte le società affiliate per impegnarle a mettere nelle loro sedi un busto di Bruto [...]. La Società-madre ha preso Bruto come suo patrono³⁵.

A parlare è qui Pierre-Louis Manuel, membro della Comune insurrezionale del 10 agosto e futuro deputato alla Convenzione, in occasione dell'installazione di un busto di Bruto nella sala della Société des Jacobins il 27 agosto 1792.

La manifestazione per eccellenza dell'ideale repubblicano si trova in effetti nella figura del "primo" Bruto, Lucio Giunio Bruto, al quale si deve il gesto dell'uccisione dei propri figli, congiurati contro la trasformazione in senso repubblicano della monarchia romana. Un episodio, recepito soprattutto attraverso Livio e i suoi lettori, tra cui Machiavelli, a cui nel tempo sono stati sovrapposti molteplici livelli metaforici. Intanto questa figura rappresenta un punto di riferimento quanto alla severità e all'austerità dei costumi romani, che non prevedono trasgressioni di fronte alla prevalenza della legge o perdono riguardo al suo tradimento. Immediatamente connessa a questo vi è l'idea classica di virtù repubblicana³⁶, quell'amore per la patria che, assieme alla moderazione e all'austerità, fa sì che l'interesse collettivo e il bene comune prevalgano sull'interesse privato. Il sacrificio degli amici e dei parenti, fino a giungere ai figli, rappresenta in Bruto l'opposto della cerchia clientelare antica, ma anche della corte moderna, e dunque l'idea di istituzioni al riparo da un loro uso improprio e privatistico. Un'impostazione che abbiamo osservato lungo un'intera traiettoria storica, dai riferimenti classici di Machiavelli fino a Montesquieu, passando per l'immagine della corruzione nella letteratura politica inglese di orientamento repubblicano³⁷.

35. Aulard (1889-97, vol. IV, pp. 241-2, trad. mia).

36. Cfr. Canfora (1978-79); Recatas (1955); Martin (1977); Cambiano (1987-89); Bouineau (1996).

37. Cfr. Hamel (2013); Baker (2001); Monnier (2005); Geuna (1998).

Il terzo, e principale, piano metaforico incarnato da Bruto attiene però all'atto della fondazione, gesto politico centrale nella tradizione politica repubblicana. Il ritorno ai principi come nuovo inizio è in effetti un esempio di ripetizione periodica in grado di rimediare alla corruzione e consunzione della virtù nel corso del tempo. In altri termini, la figura di Bruto rappresenta una fondazione che non è data una volta per tutte dal momento che il tempo ne corrode i principi: secondo un modello diffuso nelle fonti antiche, come abbiamo visto, la virtù condensata nell'inizio rappresenta inoltre una risorsa a cui può essere utile tornare per riattivarne la forza originaria³⁸. Infine, connesso al momento della fondazione, vi è l'elemento della discontinuità storica, l'idea che attraverso Bruto si trasmetta l'immagine di una rottura nel tempo, di un'interruzione della continuità istituzionale. Su questo terreno si osserva una congiunzione, che in alcuni casi ha significato sovrapposizione, con la figura di Marco Giunio Bruto, nel cui tirannicidio è stato colto un analogo esempio di discontinuità storica³⁹.

La storia romana ha però, nel contesto prerivoluzionario, un'altra funzione rilevante. Si tratta del suo ruolo nel dibattito storiografico sulle origini della monarchia francese, avviato dal movimento giansenista in sostegno di Luigi XIV, e nella discussione sui conflitti tra gli ordini nell'età dell'assolutismo, sviluppato nella prima metà del secolo da storici come Henri de Boulainvilliers e Jean-Baptiste Dubos⁴⁰. In questo ambito, per altro, l'opera di Montesquieu rappresenta un punto di riferimento strategico. I giansenisti, attraverso figure come Jacob-Nicolas Moreau, ritengono infatti possibile una difesa e una ancor più nitida legittimazione dell'*Ancien régime* attraverso l'ipotesi romanista interna al dibattito storiografico del periodo: l'indipendenza del monarca in questo caso appare legata al suo essere erede degli imperatori romani, per cui la sua autorità risulta precedente alle assemblee dei Franchi, concepite a loro volta come anticipazione dei moderni parlamenti⁴¹. Dall'altra parte invece, figure come Louis-Adrien La Piage, propendono per queste istituzioni intermedie come strumento di rappresentanza della nazione, proprio in ragione del loro richiamo all'ordinamento dei Franchi⁴². Ora, come è noto, l'opera di Montesquieu, pur schierata in questo dibattito con i cosiddetti germanisti e in

38. Cfr. Mossé (1989).

39. Cfr. Mouritsen (2017).

40. Cfr. Grell (1993); Fichtl (2021, pp. 138 ss.); Althusser (2008); Binoche (2008, pp. 37 ss.).

41. Cfr. Cottret (1998).

42. Cfr. Fichtl (2021).

senso monarchico, è stata a lungo utilizzata per individuare una discontinuità tra il passato romano imperiale e la monarchia francese, così da aprire uno spazio per la critica, sottraendo a quest'ultima la legittimazione data dall'origine arcaica.

Montesquieu, inoltre, descrive nelle sue *Considerazioni* una vicenda romana caratterizzata dalla discontinuità piuttosto che da una linearità in grado di giungere fino al moderno: su questa base Mably, nel suo *Parallèle des Romains et des Français, par rapport au gouvernement*, ripropone l'immagine di una storia francese discontinua e segnata da interruzioni, chiamate «rivoluzioni» sul modello della parabola romana descritta da Montesquieu⁴³. In questo modo Mably si oppone a un'idea di storia della Francia connotata dalla continuità e dalla stabilità politica in grado di corroborare le istituzioni dell'*Ancien régime*⁴⁴. Le discussioni attorno all'origine e alla traiettoria delle istituzioni francesi approdano poi, nella seconda metà del secolo, alla contestazione integrale dell'ordinamento di Antico regime, anche a causa della diffusa esigenza di una rigenerazione della nazione, termine quest'ultimo ancora generico e intersecato con una certa retorica repubblicana introdotta da Rousseau⁴⁵.

Le lezioni di Montesquieu, Mably e Rousseau sono dunque al centro di un uso della vicenda di Roma in chiave polemica rispetto alla storia dell'Antico regime in Francia, ai suoi legami con l'impero romano e con la repubblica⁴⁶. L'opera di questi autori moderni non interessa però la cultura del periodo solamente riguardo alle diverse ricostruzioni storiografiche. Agli occhi della cultura giacobina e rivoluzionaria essa contiene al suo interno insegnamenti su come gli antichi hanno gestito i propositi di riforma economica e sociale, e presenta concezioni diversificate della storia intesa come incontro problematico e aperto tra leggi e costumi, azione e condizionamenti⁴⁷.

43. Cfr. ancora Senarclens (2003); Ehrard, Volpilhac-Auger (1989); Andrivet (2013).

44. Cfr. Deleplache (2000); Friedemann (2014); Wright (1997).

45. Cfr. Berchtold (2009); Brooke (2001).

46. Cfr. Wright (2002).

47. «Chez Robespierre cependant, on peut dire que ces références modelaient en partie sa perception du monde et l'aidaient, paradoxalement, à envisager des évolutions importantes. Les références à l'Antiquité, plus que d'autres, permettaient de concevoir un monde nouveau. La législation romaine surtout représentait un corpus juridique homogène et une source commune aux avocats français et était recommandée par l'auteur de *De l'esprit des lois* lui-même, contrairement aux droits coutumiers, même si l'émergence d'un droit commun du royaume, notamment avec Bourjon, a peu à peu changé les choses»: Fichtl (2021, p. 73).

Si veda in questa direzione Robespierre:

Il filosofo deve prima di tutto avere cura [...] dello stato dei costumi del secolo o del paese per il quale scrive, perché il suo primo dovere e, al tempo stesso, la vera difficoltà di un'impresa di questo genere [la rivoluzione], è conciliare con i costumi le misure che si devono adottare per giungere a questo importante obiettivo. È a questo principio che egli deve mettere in relazione le proprie idee, per ristabilire una giusta proporzione tra il grado di corruzione a cui sono giunti i costumi e i mezzi che egli ritiene di proporre⁴⁸.

Ma questa bella rivoluzione non può che essere opera dei costumi. La riforma dei costumi sarebbe dunque il primo e il più vantaggioso strumento che potremmo opporre ai soprusi con cui ci attaccano. Concluderò allora proponendo seriamente questo strumento? Me ne guardo bene; so come queste idee siano estranee allo spirito della politica moderna⁴⁹.

Il motivo di un nuovo e diverso incontro tra leggi e costumi, e di una riforma delle une e degli altri in chiave repubblicana, si presenta in Robespierre alla luce della sua formazione sui classici romani come Cicerone e Virgilio, ma anche dell'idealizzazione di figure come Bruto⁵⁰. La questione del nesso tra leggi e costumi è preceduta dalla considerazione per cui l'onore descritto da Montesquieu non può essere assunto come criterio in un orizzonte repubblicano invece caratterizzato dalla virtù⁵¹. Si recepisce insomma la cornice descritta nello *Spirito delle leggi*, ma se ne respinge la logica di fondo: non è la vita politica densa di distinzione e gerarchia a consentire la durata e la stabilità delle forma politica, ma una virtù intesa certo al modo di Bruto, come prevalenza del bene comune sull'interesse individuale, ma soprattutto come progressivo venir meno di alcune rigidità, così da fare spazio a una molteplicità di soggetti politici, in precedenza esclusi, attraverso un più esteso concetto di eguaglianza⁵². Le vere repubbliche rifiutano un «falso onore monarchico» tipico di «un ordine fortemente gerarchizzato», in favore di «autentiche repubbliche» in cui «un cittadino è troppo importante perché possa essere in qualche modo abbandonato alla discrezione altrui; chiunque sia parte di un governo, essendo membro del-

48. M. Robespierre, *Oeuvres*, PUF, Paris 1950-, t. 11, p. 138 (trad. mia).

49. Ivi, pp. 197-8 (trad. mia).

50. Cfr. Leuwers (2014); McPhee (2012); Palmer (1975); Schmidt (2011).

51. Cfr. Leuwers (2015); Linton (2015).

52. Cfr. Flamarion (1991).

la sovranità, non può essere spogliato di questa alta prerogativa per colpa di un altro»⁵³.

In senso inverso, su questo terreno è possibile confrontare da vicino il punto di vista di Robespierre con quello di Rousseau, ancora una volta attraverso l'uso dell'esempio virtuoso di Bruto, opposto all'onore rintracciabile in Montesquieu:

Ciascun cittadino, essendo parte della sovranità [...] è obbligato per questo a vigilare sulla sicurezza della patria, i cui diritti sono nelle sue mani; egli non dovrebbe risparmiare neppure una persona cara se la salute della repubblica lo richiedesse; ma come potrebbe egli osservare questo penoso dovere se il disonore fosse il prezzo da pagare alla sua fedeltà? Non sarebbe al contrario spinto a tradire egli stesso le leggi cercando di sottrarre ad esse le vittime? Sottoponete Bruto a questa terribile prova; credete che avrebbe il triste coraggio di cementare la libertà romana attraverso il sangue dei due figli criminali? No. Una grande anima può sacrificare allo stato la fortuna, la vita, la natura stessa; ma mai l'onore⁵⁴.

Prendiamo l'esempio che scuote maggiormente il nostro secolo ed esaminiamo la condotta di Bruto, sovrano Magistrato, il quale fece morire i suoi figli che avevano cospirato contro lo Stato in un momento critico [...]. È certo che, se fossero stati graziati, i suoi colleghi avrebbero sicuramente salvato anche tutti i loro complici, e la Repubblica sarebbe stata perduta. [...] Bruto, mi si dirà, avrebbe dovuto abdicare dal consolato piuttosto che far morire i suoi figli. E io vi dico che ogni magistrato che, in una circostanza così difficile, abbandona la patria e abdica dalla propria magistratura, è un traditore che merita la morte. Non esistono compromessi⁵⁵.

Non diversamente da quanto si è osservato nel capitolo precedente, da un lato confluiscono nella cultura giacobina, rivoluzionaria e prorivoluzionaria, elementi di un uso dell'origine romana che derivano da Rousseau e, più generalmente, dall'impostazione metodologica della genesi: la sostituzione di una logica razionalista al criterio della prudenza – pur modificato dalla sua traiettoria moderna – e l'avvicinamento alla storia di Roma, producono modelli politici in cui l'origine può essere riempita, per così dire, da idealizzazioni a base romana, come per Bruto e la sua virtù⁵⁶. Tuttavia,

53. Cit. in Fichtl (2021, p. 67, trad. mia).

54. Robespierre, *Oeuvres*, t. 1, p. 24 (trad. mia).

55. Réponse de Rousseau à M. Bordes, Genève, 1752, in J.-J. Rousseau, *Collection complète des oeuvres de J.-J. Rousseau*, t. 5, Londres, Bruxelles 1776, p. 139 (cit. in Fichtl, 2021, p. 68, trad. mia).

56. Il che non significa naturalmente sposare la lettura di François Furet sul terreno storiografico. Come si vedrà in questa parte, al contrario, l'uso strategico di queste fonti risponde in Saint-Just a un orientamento culturale e politico che manca di adeguati paradig-

a questo lato antimontesqueiano dell'ipotesi politico-culturale giacobina si accompagna un aspetto invece prossimo alle tesi dello *Spirito delle leggi*. Anche in Robespierre è presente l'idea che elementi quali la virtù repubblicana incarnata da un governo e dalla sua azione debbano essere costantemente misurati e temperati alla luce dei costumi vigenti, la cui influenza politica non è inferiore a quella delle leggi e la cui capacità di tenuta nel tempo non consente sempre una discontinuità radicale⁵⁷.

Gli antichi sono dunque un'inestimabile fonte di esempi e di buoni costumi, tanto negli scrittori come Cicerone e Livio, quanto nei protagonisti della storia politica⁵⁸. I moderni contribuiscono ad articolare questi esempi attraverso, da un lato, l'impianto di Montesquieu che esalta la congruità e la convenienza tra leggi e costumi (sebbene ne venga respinta la predilezione per l'onore), mentre dall'altro autori come Mably e Rousseau sono il raccordo tra un ideale repubblicano antico e una sua caratterizzazione moderna, egualitaria e fondata su un'equa distribuzione della proprietà⁵⁹.

Non è difficile notare come questi due modelli, che semplificando possono essere sintetizzati nella dicotomia antichità-esemplarità-Rousseau e modernità-convenienza-Montesquieu, presentino notevoli problemi nella loro convivenza: da una parte un'esemplarità che significa possibilità della ripetizione dell'origine, ritorno ai principi come riproposizione letterale dell'arcaico, dall'altra la prudenza e la convenienza che suggeriscono di misurare sempre le leggi sulla resistenza dei costumi e un'idea di rivoluzione come riforma di questi ultimi⁶⁰. Non si tratta solamente di prospettive che si muovono a diverse velocità, la gradualità della corrispondenza di Montesquieu o la rottura del ritorno all'origine di Bruto e Rousseau, ma di un confronto in qualche misura finale su linea e circolo e sull'assunto dell'irreversibilità della storia.

mi teorici, in grado di pensare la rottura politica e la discontinuità storica. La giustapposizione di modelli filosofici moderni e di, relativamente confusi, punti di riferimento classici, risponde dunque a un progetto politico razionale ed è il correlato di precisi movimenti e rivendicazioni sociali, e non è certo il mitologema allucinatorio descritto dalla storiografia revisionista (e già dalla letteratura dell'età della Restaurazione) come origine del cosiddetto "Terrore". Cfr. Furet (1999); Parker (1937).

57. Per una valutazione dell'interpretazione giacobina dell'antichità come appropriazione ragionevole e prudente cfr. Ipotési (1984a); Avlami (2000a).

58. Cfr. Hammer (2014).

59. Cfr. Garnsey (2007); Nippel (1988).

60. Cfr. ancora Andrivet (2013).

4.2

Saint-Just: dal ritorno ai princìpi alla rivoluzione

4.2.1. LA NATURA, L'ORIGINE, ROUSSEAU

L'opera intellettuale di Louis Antoine Léon de Saint-Just può essere considerata una sorta di corpo a corpo permanente con la nozione d'origine, tanto sul piano storico – incarnato dalla Roma antica – quanto su quello naturale – figurato in un'idea di umanità. La vicenda politica in cui la sua azione si inserisce con la ben nota incisività non è poi irrelata alle considerazioni che egli svolge sul terreno della teoria. «Leggere Saint-Just»⁶¹ significa allora non solamente acquisire tali elementi filosofici per meglio comprendere una traiettoria storica e politica, ma considerare essi stessi come un'autonoma tappa nello svolgimento della parabola intellettuale di un secolo e più. Sembra in effetti questo il caso per quanto riguarda il ritorno ai princìpi, di cui Saint-Just indaga la possibilità fin dai suoi primi interessi culturali di matrice letteraria condensati nell'*Organt*: al centro un'idea di natura umana a cui tornare contro la corruzione dell'Antico regime. Un cammino che tuttavia traduce progressivamente la pretesa corrispondenza del ritorno alla natura con un'azione politica di effettiva costruzione di essa attraverso le istituzioni. Inventare delle istituzioni repubblicane diviene allora il mezzo per incidere sui costumi di un popolo e rovesciarne la radicata corruzione.

È questa la parabola che si dispiega tra gli esordi pre-rivoluzionari dell'*Organt*, il primo importante trattato *De la nature* del 1791, e l'approdo, pur in un percorso di straordinaria rapidità, ai frammenti sulle *Institutions républicaines* dell'anno II⁶². Nel corso di tale svolgimento si trovano una serie di discorsi e rapporti che suggeriscono delle tappe intermedie all'interno del percorso. Nel caso notissimo del discorso del regicidio pronunciato alla Convenzione il 13 novembre 1792 Saint-Just individua nell'antico esempio romano una traduzione dell'origine naturale in inizio storico-politico, facendo uso di quella fondazione rivoluzionaria della repubblica che la cultura del secolo aveva ripetutamente vagheggiato e in parte mitizzato. Tra ricorso alla natura e costruzione della virtù attraverso le istituzioni si insinua dunque l'anello intermedio di una ripetizione, letterale ma in chia-

61. L'espressione è di Miguel Abensour (2004). Cfr. anche Abensour (1966).

62. Cfr. per una ricostruzione: Soboul (1952); Abensour (2004); Naker (2001).

ve diacronica, che è al contempo una drastica cesura politica con il passato prossimo dell' *Ancien régime*.

Nell' *Organt*, poema in venti canti scritto tra il 1788 e il 1789, anno in cui viene anche pubblicato, il tema dell'origine viene posto in una veste fortemente dualistica. Sulla base del libertinismo del XVIII secolo e del cinismo antico filtra da queste pagine una posizione che oppone verticalmente alla natura umana primitiva il processo di socializzazione e la cultura. Il programma di «rire des lois, du magistrat et des dieux» testimonia di una critica in apparenza senza resti alla civilizzazione che ha come punto d'arrivo l'Antico regime. In esso Saint-Just vede il luogo della massima corruzione che rende irricognoscibili le virtù inscritte nella natura. Il naturalismo di questa concezione è però fin dall'inizio complicato dal dubbio che la parabola di corruzione della storia umana non sia in effetti che il risultato di una contaminazione originaria di essa, della sua tendenza verso la malignità e il vizio⁶³.

I prototipi antichi del cinismo e dello stoicismo si oppongono qui nell'individuazione delle cause dello stato presente di corruzione: se esso derivi da una qualche forma di corruzione iniziale, nell'interpretazione cinica, o se al decadimento corrente si possa contrapporre un luogo originario incontaminato, nella versione stoica. Nel suo insieme già l' *Organt*, sul cui valore non c'è accordo all'interno della critica⁶⁴, mette a tema la possibilità del ritorno al principio, nonché l'interrogazione attorno al modo di leggere questo stesso inizio. Si può dire che questo lavoro, talvolta considerato del tutto preliminare ed estraneo al contributo teorico e politico del Saint-Just successivo, racchiuda invece *in nuce* un certo numero di aspetti del suo posizionamento filosofico generale. Da un lato il richiamo e la suggestione di una prospettiva radicalmente naturalistica, dall'altro la percezione di una sua insufficienza, che conduce alla necessità di una costruzione artificiale di essa, con le prospettive di emancipazione dalla corruzione, e i relativi traumi, che possono seguirne. Fino al punto di fuga, su

63. «S'il est vrai que l'insolence oscène d' *Organt* dit bien l'épuisement du monde chrétien féodal, son état de décomposition, et contient *in nuce* l'aspiration à une société autre, libérée de ces maux, le poème n'en est pas moins entravé dans son envol vers un ailleurs, par une insistance sévère sur la déchéance de l'humanité. Comment concilier la vision de la nature avec la thèse de la malignité de la nature humaine? S'agit-il d'une corruption essentielle, consubstantielle à l'humanité, ou bien d'une dénonciation de la civilisation chrétienne coupable d'avoir dénaturé l'homme?»: Abensour (2004, p. 23).

64. Per il dibattito sull' *Organt* si veda almeno: Astorg (1945); Mascolo (1968); Abensour (2004, pp. 13-25).

cui torneremo, di un ritorno ai principi che proprio perché ripete lo spirito dell'antico fonda autenticamente il nuovo, non diversamente dalla rivoluzione astronomica tradotta in storia che, al termine del suo giro, non ritrova esattamente ciò che aveva lasciato⁶⁵.

Tra il settembre 1791 e lo stesso mese dell'anno successivo Saint-Just elabora il manoscritto, rimasto incompiuto, del *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance du gouvernement*, pubblicato per la prima volta solo nel 1951 da Albert Soboul negli "Annales historiques de la Révolution française"⁶⁶. In questo testo Saint-Just mette a fuoco con maggiore perspicuità la questione della natura e il suo rapporto con lo stato politico (*état politique*), originalmente contrapposto allo stato sociale (*état social*). Si tratta per un verso, e ancora una volta, della ricerca di un deciso naturalismo politico, in cui la natura è vista come un criterio per giudicare ed eventualmente rifondare la società, e dall'altro presenta una concezione della politica in quanto conflitto tra stati. Essa è dunque esterna alla comunità nazionale, caratterizzata da una vita interna priva di antagonismi. In questo senso la prima parola di Saint-Just sulla politica è una parola antipolitica, perché radicata in una concezione di essa quale relazione tra singoli stati e comunità, mentre viene del tutto espunta dalla vita interna della società⁶⁷.

Il manoscritto muove da un'immagine dello stato di natura (*état de nature*) connotato da una socialità immediata: gli uomini, prima di avere qualunque rapporto con le istituzioni e il governo, si presentano già in forma associata. A questo elemento fondamentale e primario della storia si contrappone l'apparizione dell'individuo che emerge solamente nel momento in cui il corpo sociale si scompone. Vi è dunque un inizio naturale caratterizzato dall'unità sociale, la cui rottura produce il singolo.

Tutto ciò che respira è indipendente dalla propria specie e vive in società nella propria specie. Tutto ciò che respira ha una legge politica o di conservazione contro ciò che non è la sua società e ciò che non è la sua specie⁶⁸.

65. Cfr. Blanchard (1967); Bardet (1991); Lüsebrink, Reichardt (1988); Viola (1988); Marramao (1983, pp. 5-24); Koselleck (1986); Lasky (1976); Griewank (1969).

66. Cfr. ancora Soboul (1952).

67. Al punto che, come hanno mostrato recenti ricerche filologiche, l'opera avrebbe dovuto intitolarsi *Du droit sociale ou Principes du droit naturel*. Si tiene conto qui delle considerazioni filologiche svolte da Quennedy (2008).

68. Saint-Just, *Della natura*, 1, 2 (cito da Id., *Frammenti sulle istituzioni repubblicane, seguito da testi inediti*, Einaudi, Torino 1952).

L'unità comunitaria fondamentale viene chiamata da Saint-Just *état social*, la quale sulla base della specie garantisce tanto l'indipendenza del singolo quanto la sua appartenenza alla società. La vita della comunità è immediatamente egualitaria, prima di ogni legame di dominio in grado di creare una gerarchia. La diseguaglianza distrugge questa identità originaria introducendo nella società una suddivisione e un'eterogeneità il cui esito finale è la parcellizzazione dell'unità in una molteplicità di gruppi avversari. L'*état politique* è il luogo teorico dell'unificazione forzata e gerarchica, pensata secondo il modello del contratto tra individui⁶⁹. A fianco, la *loi politique* è ciò che regola il nesso tra i diversi stati, un rapporto fondato su accordi tra individui e sull'inimicizia come relazione di partenza. Un singolo *peuple* per Saint-Just vive al livello dell'*état social*, ossia costituisce un'unità armonica e organica, priva di diseguaglianze; il rapporto tra diversi popoli è invece regolato dalla *loi politique*, che conduce i diversi gruppi verso l'*état politique*, connotato da eterogeneità, diseguaglianza, uso della forza.

Lo stato sociale è il rapporto degli uomini tra loro, lo stato politico è il rapporto di un popolo con un altro popolo. Si può vedere che gli uomini, trattandosi fra sé come nemici, hanno convertito contro la loro indipendenza sociale, la forza che si riferiva soltanto alla loro indipendenza esteriore o collettiva, che questa forza mediante il contratto sociale è divenuta complessa ed è divenuta un'arma in mano a una parte del popolo per opprimere il popolo intero, nello stesso tempo che è un'arma per resistere alla conquista⁷⁰.

Un tale dualismo tra stato sociale e politico risente naturalmente in Saint-Just di un forte richiamo all'architettura teorica rousseauiana, oltre che alla presenza dell'intera tradizione contrattualistica⁷¹, tuttavia esso se ne separa per due ragioni correlate: in primo luogo perché è fondato su un concetto d'origine persino più forte di quello di Rousseau – almeno nelle sue maggiori enunciazioni storico-politiche – dal momento che lo stato sociale non appare qui né un'ipotesi (come nel secondo *Discorso*) né una costante antropologica (come in Hobbes), ma una situazione di fatto, una metafora della comunità nazionale nella sua unità repubblicana priva dell'impalcatura degli ordini d'Antico regime. E tuttavia, secondo elemento peculiare, le logiche dello stato sociale e dello stato politico appaiono sovrapposte,

69. Al contrario, «lo stato sociale non deriva affatto dalla convenzione, e l'arte di stabilire una società per mezzo d'un patto o delle modificazioni della forza è l'arte stessa di distruggere la società»: *ivi*, I, 1.

70. *Ivi*, I, 2.

71. Cfr. Roza (2015); Touchefeu (1999).

compresenti nella vita della comunità. Con una sorta di rovesciamento della prospettiva hobbesiana, in cui lo stato civile rischia costantemente di sciogliersi nello stato di natura se non adeguatamente conservato: qui lo stato sociale è sempre minacciato dalla politica, che per solito regola le sue relazioni esterne. L'inimicizia e la diseguaglianza che ordinano le relazioni tra popoli possono dunque, secondo Saint-Just, riversarsi all'interno del sociale per corromperne lo stato di naturale armonia, introducendovi gerarchia e diseguaglianza. Politica è allora sinonimo di uso della forza e dominio, attraverso cui lo stato civile finisce – passando per suggestioni da Montaigne e La Boétie – per identificarsi con una sorta di stato selvaggio.

È in questo punto che Saint-Just si riconnette al paradigma (anti)storico della genesi. La storia è in effetti ai suoi occhi una progressiva cancellazione del sociale attraverso la sostituzione da parte dell'*état politique* e della sua logica. E il movimento di questo processo può essere descritto proprio come il riversarsi delle relazioni verso l'esterno all'interno della comunità. In effetti, secondo Saint-Just, a causare questo esito, con cui viene identificata l'attualità dell'Antico regime, è stata proprio la tendenza degli uomini a confondere due piani in linea di principio separati, quello delle relazioni interne, tra uomini appunto, ed esterne, tra popoli. A ciò si aggiunge l'allontanamento degli uomini dalla natura, dato dalla loro ignoranza ma anche dalla volontà di separazione rispetto al loro stato originario.

La creazione del governo è l'effetto di tale confusione, mentre la religione è il principale vettore di allontanamento dalla natura: in particolare il governo viene concepito come organo di una rappresentanza che non è delega semplice, organo amministrativo della volontà popolare, ma autonomo istituto politico. E se anche qui è visibile l'ombra di Rousseau, nonché l'insieme della riflessione del secolo a proposito della democrazia degli antichi⁷², l'impronta data dalla lettura di Montesquieu e dalle discussioni sulla genesi delle istituzioni dell'Antico regime si osserva nella breve ricostruzione storica offerta da Saint-Just, che insiste sull'assenza di magistrature tra i Franchi e i Germani⁷³, i quali avrebbero concepito solamente capi militari, deputati alla conservazione del popolo dalle minacce esterne.

72. Cfr. almeno Avlami (2000b); Nelson (2004).

73. «La vita selvaggia sopravvenne in questa maniera; all'inizio, i popoli non avevano governo, avevano soltanto capi. Gli antichi Franchi, gli antichi Germani, assai vicini a noi, non avevano magistrati, il popolo era principe e sovrano. Ma, quando i popoli perdettero l'amore delle assemblee per negoziare, per coltivare la terra o per far conquiste, il principe si separò dal corpo sovrano; qui finisce la vita sociale e comincia la vita politica o convenzione»: Saint-Just, *Della natura*, I, 6.

Il corpo sociale somiglia al corpo umano, nel quale tutti gli organi concorrono alla sua armonia. Che se la proprietà non è rispettata nello stato sociale, il possesso non lo sarà nello stato civile, non vi si conoscerà nessuna eguaglianza e lo Stato diventerà tutto a un tratto politico o selvaggio⁷⁴.

La città avrà dunque le sue leggi, perché ciascuno, seguendo la regola di tutti, sia legato a tutti e affinché i cittadini non siano legati allo Stato, ma, legati tra loro, formino lo Stato; le leggi avranno per principio il possesso, e non il principe o la convenzione⁷⁵.

La ricostruzione della città e della comunità politica, dopo una storia di corruzione e inimicizia, riconcilia in qualche misura Rousseau e Montesquieu: si tratta di rovesciare la dinamica del corso storico in vista di una nuova convenienza tra *droit social* e *droit politique*, in cui le leggi siano convergenti su quelle di natura, che ne rappresentano il criterio (attraverso la proprietà e l'indipendenza). Convenienza come strumento, ossia Montesquieu, natura come criterio, dunque Rousseau⁷⁶, e un più ampio riferimento alle teorie del diritto naturale, compongono una cornice che si oppone all'inganno di uno stato politico fondato sul contratto, ossia sul coordinamento del conflitto attraverso la subordinazione al sovrano⁷⁷.

74. Ivi, II, 3.

75. Ivi, II, 7.

76. Le pagine di Saint-Just offrono in realtà di Rousseau un ritratto diversificato, così come per Montesquieu. Si confrontino ad esempio i due passi seguenti: «Rousseau, gli occhi volti costantemente verso la natura, cerca una società indipendente; ma ciò non si accorda con il governo vigoroso che vagheggia; egli schiaccia la libertà con le sue proprie mani e, quanto più istituisce strumenti contro la schiavitù, tanto più foggia le armi alla tirannide» (Saint-Just, *Della natura*, I, 5); «Hobbes ha ragione, il suo sistema non è cattivo che nell'applicazione, egli assume l'uomo esattamente dove l'uomo finisce, crede di dipingere l'uomo naturale e dipinge l'uomo diventato selvaggio. Per questo si ingarbuglia e fa con gran candore un ritratto spaventoso dell'uomo. Rousseau ha considerato l'uomo come Hobbes, ma stabilisce con molta saggezza i principi dello stato selvaggio e riconduce l'uomo alla ragione, dalla quale si era scostato come dalla natura. Questo gran filosofo ha pensato che l'uomo aveva cominciato con l'essere selvaggio, ma, al contrario, lo stato sociale si trova alla fine» (ivi, III, 3). Un passaggio come il primo dei due citati ha condotto anche a parlare di antirousseauismo di Saint-Just (Abensour, 2004), dal momento che quest'ultimo fonda la sua idea di socialità non sulla natura ma sulla virtù, il che apre alla possibilità di una sua costruzione politica attraverso le istituzioni. Tutto ciò, tuttavia, convive con un uso strategico dell'origine non lontano da quello rousseauiano.

77. Cfr. soprattutto Edelstein (2009). Su un altro piano: Ducos (1991). Saint-Just, dunque, risulta influenzato dalla logica contrattualista per quanto riguarda la distinzione tra genesi e storia, alla ricerca di un'origine di volta in volta identificata con la natura o con un paradigma di virtù romano e classico, mentre respinge esplicitamente l'elemento stesso del patto, inteso come convenzione. Quell'origine con cui Hobbes riteneva di do-

Proprio nell'immagine del sovrano si ha la conseguenza più rilevante del ragionamento svolto fin qui da Saint-Just: l'incarnazione del nemico esterno proiettato verso l'interno, del rappresentante che rompe l'unità del popolo, colui che risulta da un'impropria sovrapposizione della logica dello stato politico sullo stato sociale, è il più puro agente di tale impostura storica. Egli è il nemico perché, per un verso, importa dentro le mura della città la logica dell'inimicizia che le è estranea, mentre per l'altro egli è un avversario interno, un estraneo posto al cuore del sociale, la cui presenza finisce per distruggerne il carattere egualitario. Invertire il ciclo della corruzione storica, tornare in qualche misura alle indicazioni dell'origine naturale, se il sovrano è un nemico interno, una potenza estranea insediata nell'intimità del corpo politico, significherà allora trattarlo come tale. Non includerlo nella cittadinanza universale spogliandolo del suo ruolo trascendente, ma farne l'oggetto di un'esclusione radicale.

4.2.2. LE ISTITUZIONI, LA VIRTÙ, MONTESQUIEU

All'altro capo della riflessione filosofica di Saint-Just si trovano le istituzioni. Le *Istituzioni repubblicane* vengono redatte nel corso dell'anno II della Rivoluzione, nel pieno di un'aspra battaglia politica. Principale opera filosofica di questo autore assieme al *Della natura*, in essa viene descritto il ruolo delle istituzioni come strumento per sottrarre i costumi della nazione alla corruzione dell'Antico regime e per insediarvi la virtù⁷⁸. Le istituzioni sono concepite come lo strumento di un nuovo ideale repubblicano ancora mai veramente sperimentato nel corso della Rivoluzione. Il che non significa che la riflessione sulle istituzioni non si collochi effettivamente nel quadro degli avvenimenti di cui Saint-Just è protagonista. Come è stato sottolineato esse si presentano come uno strumento per

ver rompere per far nascere lo Stato civile moderno è invece per Saint-Just una risorsa da recuperare, per recidere strategicamente il nesso con il passato più recente. Questa funzione di interruzione del tempo storico dell'impostazione contrattualista, al prezzo di un'astrazione dalla realtà dei condizionamenti materiali, è stata messa a fuoco da Althusser (2008). All'altro capo egli ha visto anche come la permanenza dei condizionamenti, che sono anche trattamento verso il passato, della tradizione della prudenza, sia all'inverso un elemento di realismo nell'analisi storica moderna (che anticipa, ad esempio in Montesquieu, i tratti di una sociologia), che comporta però l'impossibilità di pensare un'autentica discontinuità. Abbiamo cercato di mostrare come questo non sia vero per tutti gli autori diversamente iscritti in questa tradizione (Machiavelli ad esempio). Cfr. inoltre Althusser (2006).

78. Cfr. Nodier (1831).

«changer la face du monde sans l'ébranler»⁷⁹, e dunque si trovano in una stretta relazione con la strategia del Terrore e con il suo correlato necessario, la virtù degli antichi nella sua ricezione più o meno fedele. A tratti alternativa, a tratti stadio più avanzato, le istituzioni si articolano al Terrore alla luce della necessità di instaurare il principio repubblicano della virtù – secondo la tipologia di Montesquieu – all'interno dello spirito di una nazione corrotto dalla lunga stagione dell'Antico regime.

Le istituzioni costituiscono per il governo di un popolo libero la garanzia contro la corruzione dei costumi e per il popolo e i cittadini la garanzia contro la corruzione del governo. Fine delle istituzioni è di ispirare ai cittadini e agli stessi fanciulli una resistenza legale e agevole all'ingiustizia; di forzare i magistrati e la gioventù alla virtù; di dare agli uomini il coraggio e la frugalità; [...] di legarli per mezzo di rapporti generali; di armonizzare questi rapporti assoggettando il meno possibile i rapporti domestici e la vita privata del popolo alle leggi dell'autorità; [...] di mettere l'interesse pubblico al posto di tutti gli altri interessi⁸⁰.

Una necessità tanto più sentita quanto meno naturale appare la tendenza della popolazione verso quella stessa virtù: si impone così progressivamente la ricerca di strumenti per impiantarla, per così dire, dall'esterno. E se nella visione di Robespierre la virtù è il principio collettivo in grado di controllare la “dittatura della libertà” anche nelle sue forme più decise, Saint-Just sembra esplorare una via diversa, nella quale il Terrore è uno strumento che fa leva sul principio della paura (come ogni dispotismo) contro la monarchia, cui deve seguire un passaggio ulteriore in grado di fare leva sui costumi diffusi attraverso il lavoro di prossimità delle istituzioni⁸¹. Solo in questo modo la virtù può essere radicata quale principio del nuovo ordinamento repubblicano, consentendone la durata.

Ognuno degli anelli del discorso giacobino sulle istituzioni muove in effetti dal prototipo di Montesquieu, che ne risulta tuttavia modificato fino a venire stravolto⁸²: da un lato la virtù, colta come principio della repub-

79. Cfr. Abensour (1968).

80. Saint-Just, *Frammenti sulle Istituzioni repubblicane*, I (cito da Id., *Frammenti sulle istituzioni repubblicane, seguito da testi inediti*, Einaudi, Torino 1952).

81. Cfr. Culoma (2010); Marin (2015).

82. Cfr. Spector (2015). Gazzolo (2012) ha notato come, sebbene per Montesquieu la repubblica sia il passato, «ciò non significa, ovviamente, che proprio quella ricucitura dell'orizzonte spirituale con la Roma repubblicana – che è uno degli assi fondamentali dell'opera di Montesquieu – non finì per suggerire ai suoi lettori, mutate le condizioni politiche in cui Montesquieu pensò e scrisse i propri lavori, che il tempo dell'antichità non fosse divenuto nuovamente presente»: *ivi*, p. 95n. Cfr. Larrère (2000); Ipotési (1984a).

blica secondo i tratti che Montesquieu ereditava dalla concezione classica (frugalità, primato del bene comune su quello individuale, una certa eguaglianza), ma riproducibile nel moderno contro l'opinione dell'autore delle *Considerazioni*; dall'altro il Terrore, interpretato come dispotismo fondato sul principio della paura, ma integrato dalla concezione antipolitica rintracciabile nel *De la nature*, per cui ogni strumento politico è per definizione uso della forza, creazione di dominio, e risulta abusivo (o eccezionale) se utilizzato all'interno della vita di un popolo e non nelle relazioni tra popoli.

Quello di «istituzione» è in effetti un termine diffuso nel lessico di Montesquieu, sebbene non divenga mai oggetto di una definizione specifica. È possibile però risalire alla sua fonte, che è probabilmente la traduzione francese, a cura di Barbeyrac, del *De iure naturae et gentium* di Pufendorf⁸³. In una nota Barbeyrac segnala di aver tradotto con *institution* il termine *impositio*:

Non ho trovato un termine più adatto [di istituzione] per esprimere quello di *impositio*. La parola *imposition* non ha, nella nostra lingua, nessun significato che si avvicini a quello che l'autore [Montesquieu] attribuisce al termine latino. Invece *institution* si dice generalmente di tutto ciò che è inventato e stabilito, in opposizione a ciò che origina dalla natura⁸⁴.

La nota si trova nel secondo paragrafo del capitolo quarto del testo di Pufendorf, la cui traduzione del 1706 diffonderà questo significato del termine istituzione nella cultura filosofica e giuridica francese. Il Littré scrive che l'istituzione è: «tutto ciò che è inventato e stabilito dagli uomini, in opposizione a ciò che è di natura. Ciò che è istituito è soggetto al cambiamento»⁸⁵; mentre il Furetière «si dice più generalmente di tutto ciò che è inventato e stabilito dagli uomini. Si oppone alla natura»⁸⁶. L'istituzione ha dunque a che fare con la durata e con l'arte, ossia con le creazioni umane non riconducibili alla natura e che si propongono di ottenere una durata nel tempo. Quando Montesquieu nell'*Esprit des lois* opera una distinzione tra leggi (*lois*) e costumi (*moeurs*), ricorre al termine istituzio-

83. Cfr. Orestano (1982-83); Labriola (2003); Gazzolo (2012, pp. 31 ss.). Per il nesso con Montesquieu, cfr. Desgraves, Volpilhac-Auger (1999, p. 117).

84. S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, traduit du latin par Jean Barbeyrac, I, Thourneisen, Basle 1732, IV, § 2, p. 4n (trad. mia). Abensour (1968) ha indicato invece in Hume e Rousseau le fonti del termine *institution* in Saint-Just.

85. Cit. in Gazzolo (2012, p. 31, trad. mia).

86. A. Furetière, *Dictionnaire Universel*, II, La Haye 1690, s.v. *Institution* (trad. mia).

ne in questo senso: «abbiamo detto esser le leggi istituzioni particolari e precise del legislatore; e i costumi e le usanze, istituzioni della nazione in generale»⁸⁷. L'istituzione non è insomma per Montesquieu solamente una legge positiva o una parte dell'assetto costituzionale, ma si estende ai costumi, ai rapporti, alle consuetudini, che sono stabilite tra gli uomini, ed in ciò si oppone ai rapporti dipendenti invece dalla natura⁸⁸.

La trasformazione che Saint-Just imprime al lessico di Montesquieu dipende in larga misura dallo stravolgimento del contesto in cui i concetti sono inseriti. Il caso dell'istituzione è da questo punto di vista esemplare: Montesquieu affronta la questione delle istituzioni sempre alla luce di un assetto stabilito ed eventualmente nella chiave dell'ottenimento della sua durata, mentre con difficoltà, come si è visto, pone il problema della trasformazione di esso e, ancor meno, della fondazione *ex nihilo* di un nuovo apparato istituzionale. La prosecuzione del passo citato in precedenza ne è una testimonianza:

Abbiamo detto esser le leggi istituzioni particolari e precise del legislatore, e i costumi e le usanze, istituzioni della nazione in generale. Ne dipende che, quando si vogliono mutare i costumi e le usanze, non bisogna mutarli per mezzo di leggi: ciò sembrerebbe troppo tirannico; val meglio mutarli mediante altri costumi e altre usanze. Così, quando un principe vuol fare grandi mutamenti nella sua nazione, bisogna che riformi con le leggi ciò che è stabilito dalle leggi, e che cambi con le usanze ciò che è stabilito dalle usanze: ed è una pessima politica quella di cambiare con le leggi ciò che deve essere cambiato con le usanze⁸⁹.

L'interpretazione di Saint-Just è inversa⁹⁰: egli pensa le istituzioni come mezzo per fondare davvero la repubblica dopo l'abbattimento della monarchia. Al contrario di Montesquieu dunque le istituzioni operano in senso eminentemente attivo, di ricostruzione successiva alla creazione di un vuoto, quale è stato l'atto rivoluzionario e la distruzione dell'Antico regime. C'è di più: le istituzioni devono instillare nel popolo il principio della virtù, corrispondente al governo repubblicano ma radicalmente non corrispondente alla passione dominante nei secoli precedenti⁹¹. Si tratta quin-

87. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 14 (cito da Id., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2014)..

88. Come, ad esempio, «i rapporti d'equità anteriori alla legge positiva che li determina»: *ivi*, I, I.

89. *Ivi*, XIX, 14.

90. Cfr. Rebuffa (1982); Barny (1989); Passetti (2005); Viola (1984).

91. «Rien d'original à désigner le moeurs comme point d'intervention des institutions. Mais ce qui distingue le projet de Saint-Just, c'est l'ampleur qu'il assigne à l'action institutionnelle. [...] Au législateur reviendrait donc la mission de faire aimer les lois, de

di di un'autentica rifondazione della coscienza del popolo attraverso leggi, costumi, convenzioni, rapporti, in cui novità e durata si muovono in parallelo. «Si può essere virtuosi solo una volta. Quando un popolo affrancato ha stabilito delle leggi sagge, la sua rivoluzione è fatta; se queste leggi sono adatte al paese, la rivoluzione durerà»⁹².

Se dunque Montesquieu ragiona sempre nei termini della conservazione di una corrispondenza già presente tra natura e principio del governo, Saint-Just immette il suo lessico nel quadro di una situazione storica e concettuale del tutto nuova. Un autentico rovesciamento per cui la corrispondenza non deve essere salvaguardata ma trovata per la prima volta, creata dal nulla⁹³. Si è a lungo discusso su quale sia il motore storico dell'unità tra natura e principio presente nello *Spirito delle leggi* e spesso si è concluso che per Montesquieu sono le leggi a doversi adattare al principio, alle tendenze dei popoli, per loro natura più resistenti al cambiamento⁹⁴. Al rinnovamento politico talvolta istantaneo difficilmente corrisponde un mutamento delle strutture profonde della coscienza collettiva, come tali dotate di una maggiore forza inerziale. E se in parte Saint-Just pare tenere fermo questo assunto, vi sono tuttavia affermazioni importanti che pongono il problema, come detto, in una forma del tutto inversa⁹⁵. Come possono, insomma, la natura e le leggi di un governo mutare il principio di un popolo. Si confrontino in proposito i passi seguenti:

constituer la patrie, en touchant les coeurs par le biais des institutions. [...] L'impulsion républicaine, grâce aux institutions, pénètre l'ensemble des rapports réels des hommes et agit à tous les niveaux de la totalité sociale»: Abensour (2004, pp. 94-5). Cfr. Linton (2010). In generale su questi temi cfr. Linton (2001).

92. Saint-Just, *Lo spirito della rivoluzione*, p. 28 (cito dall'edizione SugarCo., Milano 1990).

93. «Dénaturation qui est dans le même mouvement renaturation et restauration de ce qui été perdu dans et par la mauvaise socialisation retrouver la nature en créant une seconde nature contre nature»: Revault D'Allonnes (1986, p. 524). Cfr. Goyard-Fabre (2002, pp. 315-49). È stato tuttavia notato come Saint-Just non giunga mai a sostenere una integrale creazione di una nuova natura umana, come avviene invece per esponenti giacobini come Billaud-Varenne o Lepelletier. Su questo cfr. Gazzolo (2012, pp. 128-9); Winston (2005, pp. 120-50).

94. Si veda in proposito il CAP. 3.

95. Cfr. ad esempio: «Occorre sostituire per mezzo delle istituzioni la forza e la inflessibile giustizia delle leggi all'autorità personale. Allora la Rivoluzione è consolidata; non più rivalità né fazioni; non più pretese né calunnie. Il fine delle istituzioni è di stabilire di fatto tutte le garanzie sociali e individuali, per evitare i dissidi e le violenze; di sostituire l'ascendente dei costumi all'ascendente degli uomini»: Saint-Just, *Frammenti sulle istituzioni repubblicane*, I.

Ma quando una rivoluzione trasforma tutto a un tratto un popolo e, prendendolo quale è, cerca di riformarlo, bisogna piegarsi alle sue debolezze e sottometterlo con discernimento allo spirito dell'istituzione; non bisogna che esso si adatti alle leggi, è meglio fare in modo che le leggi si adattino a lui. La nostra Costituzione deve essere adatta al popolo francese⁹⁶.

Il legislatore comanda all'avvenire; a nulla, gli serve essere debole; sta in lui di volere il bene e di perpetuarlo; sta in lui di rendere gli uomini come egli vuole che siano: a seconda delle leggi che animano il corpo sociale, di per se stesso inerte, risultano virtù o delitti, buoni costumi o ferocia. La virtù di Sparta era nel cuore di Licurgo, e l'incostanza dei cretesi nel cuore di Minosse⁹⁷.

Uno Stato si regge con il proprio peso, oppure occorre che un sistema profondamente combinato di istituzioni vi crei l'armonia? Una società in cui i rapporti politici non poggiano sulla natura, dove l'interesse e l'avidità sono le molle segrete di molti uomini, che l'opinione pubblica avversa e che si sforzano di tutto corrompere allo scopo di sfuggire alla giustizia; una simile società non deve fare i maggiori sforzi per purificarsi, se vuole sussistere? [...] In una Repubblica, ci sono più istituzioni, sia per frenare i costumi, sia per arrestare la corruzione delle leggi o degli uomini. Uno Stato in cui manchino le istituzioni non è che una Repubblica illusoria. [...] Le istituzioni, che sono l'anima della Repubblica, ci mancano⁹⁸.

Il primo passo sembra ancora allineato al precetto dell'*Esprit des lois*, per cui l'azione politica si risolve sempre in una *convenance*, in quel caso verso una suddivisione dei *pouvoir* tra le *puissances*, come si è visto. Il secondo, che precede di poco il primo nel *Discorso sulla Costituzione da dare alla Francia*, sposta invece il perno dell'agire sulla natura del governo non in quanto adattamento e convenienza, ma come forza attiva di condizionamento dei principi. Un'interpretazione del ruolo del legislatore (spartano in particolare)⁹⁹ che ricorda le ipotesi machiavelliane riguardo a una forma di azione politica in grado di redistribuire la ricchezza (nell'esempio di Cleomene, e nella considerazione del fallimento dei Gracchi a Roma). Infine il terzo, dal *Rapporto sulle persone incarcerate* del 26 febbraio 1794, che definitivamente affida alle istituzioni la creazione della virtù repubblicana,

96. Saint-Just, *Discorso sulla Costituzione da dare alla Francia*, p. 29 (cito da Id., *Terrore e libertà*, Editori Riuniti, Roma 1971). Cfr. Rebuffa (1982-83); Viola (1984); Platania (2000).

97. Saint-Just, *Discorso sulla Costituzione da dare alla Francia*, p. 29.

98. Saint-Just, *Rapporto sulle persone incarcerate (26 Febbraio 1794)*, p. 68 (cito da Id., *Terrore e libertà*, Editori Riuniti, Roma 1971).

99. Cfr. ancora Rawson (1969).

il quale tuttavia, in modo apparentemente enigmatico, corrisponde a un ristabilimento della natura.

Un tale esito in apparenza di difficile comprensione può essere spiegato ricongiungendo la dottrina della natura a quella delle istituzioni. È stato osservato per un verso come il giacobinismo, soprattutto nelle figure che in una certa misura hanno teorizzato il Terrore, si presenti anche come una riflessione sugli affetti e su un loro nuovo uso¹⁰⁰. In una sorta di spinozismo rovesciato, il giacobinismo si propone di utilizzare anche gli affetti passivi, tra i quali la paura, come strumento di liberazione. Da questo punto di vista il Terrore, inteso come uso della paura, ossia del principio del dispotismo secondo Montesquieu, a fini di rottura politica e sociale, non rappresenta che la prima tappa di un processo il cui seguito è appunto costituito, nella visione di Saint-Just, dall'uso delle istituzioni per la costruzione della repubblica. Ancora attraverso Montesquieu, ma contro la sua logica, la natura del governo è in grado di determinare il principio di un popolo, ossia di impiantarvi una virtù che non si sia presentata naturalmente una volta oltrepassato l'orizzonte della monarchia¹⁰¹. Proprio in questo punto il *De la*

100. «Sotto la guida della ragione comune a tutti gli uomini, esse vengono ora utilizzate dai giacobini quali strumenti di emancipazione: non solo dei francesi, ma, virtualmente, di tutti gli abitanti del pianeta. Queste passioni (e, in particolare, la paura e la speranza, a cui la saggezza antica e spinoziana avevano rifiutato qualsiasi accesso alla ragione, considerandole fonte di superstizione e materiale esplosivo di innesco incontrollabile di processi immaginativi) cessano di essere viste come nocive alla ragione stessa o alla morale pubblica. Ne divengono anzi il braccio armato, che sbaraglia i nemici e rincuora i cittadini virtuosi»: Bodei (1991, p. 349). Si veda anche Abensour (2004, p. 73): «C'est bien dans le sillage de Spinoza et de sa réhabilitation des passions que se situe le jacobinisme, avec cette seule différence – mais elle est de taille – que les Jacobins accordent leur confiance aux passions tristes dont se défiait tant l'auteur de l'*Éthique*».

101. «Pur professando una sincera ammirazione e quasi un culto per l'autore dell'*Esprit des lois*, i giacobini (e in particolare Marat, che nel 1785 aveva anche scritto un elogio di Montesquieu per l'Accademia di Bordeaux) si allontanano nettamente dalle sue posizioni. Il motivo non va tuttavia cercato nella propensione di Montesquieu a seguire il modello costituzionale inglese o nelle sue affermazioni secondo cui le repubbliche democratiche sono impossibili o indesiderabili nell'Europa moderna. I giacobini hanno ragioni più profonde per rovesciare quelle idee politiche, talvolta millenarie, che confluiscono nell'opera di un simile filosofo. Essi ne accettano sostanzialmente interi blocchi, ma poi li ricombinano in forme nuove e "mostruose" (nel doppio significato di "mirabili", perché mai viste prima, e di "ripugnanti" alla sensibilità di uomini abituati agli schemi classici della politica e a modelli consolidati di saggezza e di umanità). Creando una sorta di nuova teratologia concettuale e pratica, essi congiungono, infatti, con audacia inaudita, ciò che era stato tenuto separato con cura dalla tradizione politica e filosofica: paura e virtù, dispotismo e libertà, forza e ragione, terrore e filosofia, disprezzo e promozione dei diritti dell'uomo, morte e rigenerazione»: Bodei (1991, p. 343).

nature e le *Institutions republicaines* si congiungono, in parte correggendo gli esiti della prima opera: l'origine virtuosa non emerge come tale una volta sottratta all'abuso del *droit politique* da parte dell'Antico regime mentre il *droit social* deve essere attivamente costruito attraverso le istituzioni. È stato in effetti suggerito come il lato istituzionalista della riflessione di Saint-Just si risolva in una conversione affermativa della passività della natura e della paura tipica del «dispotismo della libertà»¹⁰².

L'oggetto delle istituzioni sono allora i costumi, su cui esse insistono al fine di creare dal nulla un principio nuovo, esso sì corrispondente alla natura ma radicalmente non-corrispondente al passato recente, a una storia caratterizzata dall'*Ancien régime*. Ed è il diverso uso del termine natura rispetto a Montesquieu a illuminare questo passaggio dalla passività all'attività: per Montesquieu le leggi sono «*rappports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*», mentre per Saint-Just le leggi devono fondarsi sui «*rappports naturels des choses*»¹⁰³. La definizione "newtoniana" di Montesquieu fonda una logica e un criterio, ma non un riferimento o un contenuto, mentre quella di Saint-Just individua nella natura il principio della virtù repubblicana, la fonte di un diritto e di una giustizia che eccedono anche la volontà generale rousseauiana, e che deve essere la guida per l'azione delle istituzioni:

Poiché non esiste società, se non sia fondata sulla natura, la Città non può riconoscere altre leggi fuor che quelle della natura. Queste leggi sono l'indipendenza e la conservazione. La legge non è, quindi, l'espressione della volontà, ma quella della natura¹⁰⁴.

Un nesso tra la letteralità del richiamo all'origine e la creazione della novità politica che, dal rapporto sincronico tra natura e istituzioni, si distende in Saint-Just sul piano storico attraverso il legame tra cesaricidio e regicidio, ritorno ai principi e rivoluzione.

102. «De surcroit, les Jacobins au lieu de laisser les deux passions de la crainte et de l'espoir en l'état, leur font subir une métamorphose. La crainte devient terreur éclairée par la raison, l'espoir se transforme en foi laïque dans la régénération de l'humanité future et en foi religieuse invoquant l'Être suprême et l'immortalité de l'âme»: Abensour (2004, p. 73).

103. «Le leggi sono i rapporti naturali delle cose e non dei rapporti relativi, o l'effetto della volontà generale»: Saint-Just, *Della natura*, II, 7; «Montesquieu definisce le leggi in generale come i *rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose*; non mi sembra esatto. Rapporti necessari esistono soltanto nelle leggi fisiche, le leggi che promanano dalla natura dell'uomo sono rapporti intelligenti. Montesquieu parla, è vero, dei rapporti politici, ma in tal caso si tratta non tanto di rapporti quanto di conseguenze necessarie»: ivi, III, 3.

104. Saint-Just, *Della natura*, III, 1.

4.2.3. IL RITORNO AL CESARICIDIO
COME RIVOLUZIONE

Il 13 novembre 1792 Saint-Just pronuncia alla Convenzione il discorso che segnerà per sempre la sua immagine, storica, politica e persino personale. Situato a metà della sua opera intellettuale, tra il *De la nature* e le *Institutions*, esso esprime nel suo retroterra tanto il percorso avvenuto che i prodromi di quello da compiere e, in sintesi, il passaggio e la compresenza di una concezione del ritorno ai principi tanto naturalistica quanto storica. O, in altri termini ancora, la complementarità di un'origine come principio arcaico, naturalmente virtuoso – e in seguito corrotto dalla disuguaglianza e dalla politica – e di un inizio in quanto esempio romano, incarnato dalle figure dei cesaricidi e raffigurato dall'atto antimonarchico. Esso è però al tempo stesso il luogo in cui questo richiamo al passato si fa storia, non attraverso un'utopia astratta dell'antico, come spesso si è detto, ma mediante un uso specifico delle discontinuità del passato e di un'origine come alterità radicale, per pensare la cesura con un presente giudicato inammissibile¹⁰⁵.

Così come a lungo per gli storici della prima età moderna la caduta dell'Impero d'Occidente ha rappresentato il modello di una discontinuità storica impersonale e sistemica, il cesaricidio presenta per Saint-Just una tra le poche immagini disponibili della rottura politica¹⁰⁶. Un'immagine, naturalmente, tutta da interpretare: in questo senso il discorso alla convenzione applica per un verso l'impostazione del *Della natura*, attraverso l'opposizione tra *droit social* e *droit politique*, mentre per l'altro rielabora la distinzione tra regicidio e cesaricidio proposta da Montesquieu nelle *Considerazioni*, e perfezionata in seguito nella dicotomia tra *pouvoirs* e *puissances*. Su questi rimaneggiamenti insisterà infine un nuovo concetto di ritorno ai principi, in transizione verso quello di rivoluzione¹⁰⁷.

L'argomento adoperato da Saint-Just alla Convenzione è ben noto: all'interno di un dibattito di taglio costituzionale e monopolizzato da considerazioni di filosofia del diritto, egli introduce un elemento esterno e tutto politico. Contro le posizioni di matrice girondina che intendono processare il re – in parte per mediare la portata della discontinuità in atto, ma con l'argomento esplicito dell'abbassamento della regalità all'ambito

105. Cfr. Hartog (2000); Avlami (2010); Spang (2003); Di Bartolomeo (2014; 2015); Nippel (2012).

106. Cfr. Benigno, Di Bartolomeo (2015); Benigno (1999).

107. Cfr. Abensour (1989).

universale della cittadinanza – Saint-Just afferma che il re non deve essere giudicato come un cittadino ma combattuto come un nemico. Trattandolo allo stesso modo di un nemico esterno, l'organo rivoluzionario della Convenzione deve instaurare nei suoi confronti una relazione di ostilità, come verso un invasore straniero.

Il Comitato si propose unicamente di persuadervi che il re dovrebbe essere processato come un semplice cittadino. Io dico, invece, che il re deve essere giudicato come un nemico, che noi dobbiamo più combatterlo che giudicarlo, e che, non rientrando egli affatto nel contratto che unisce i francesi, le forme della procedura non stanno nella legge civile *ma nella legge del diritto dei popoli*¹⁰⁸.

Analizzando le pagine del *De la nature* abbiamo notato quanto la comunità politica, la città, venga concepita da Saint-Just come un corpo omogeneo, armonico e relativamente egualitario, privo soprattutto di relazioni eccessivamente gerarchiche e di rilevanti rapporti di dominio. Tra i singoli cittadini vige dunque il *droit social*, che non prevede né comando né rappresentanza. All'estremo opposto si trova il *droit politique*, nome che Saint-Just attribuisce alla legge della forza e all'inimicizia vigente tra singoli paesi e comunità politiche. La monarchia viene ricondotta a tale ambito, come importazione impropria e innaturale delle leggi che regolano le relazioni tra nazioni all'interno della città, il che corrompe l'armonia immediata tra i singoli all'interno dell'aggregazione sociale.

È a questa collocazione esterna della regalità che Saint-Just fa riferimento nell'ambito del discorso alla Convenzione, molto più dei cenni rousseauiani che sono stati spesso rilevati. C'è insomma una logica autonoma – per molti aspetti più radicalmente naturalistica rispetto al filosofo ginevrino – a governo della prospettiva espressa in questa occasione, che deriva da convinzioni già espresse su un piano più chiaramente teorico. La regalità come tale viene considerata «usurpazione» e «crimine eterno», in quanto entità esterna rispetto al corpo sociale. Su questo terreno anche la dottrina del contratto, solo accennata nel *De la nature* così come nell'*Esprit des lois* di Montesquieu, è a prova dell'impossibilità di un trattamento del re come cittadino:

Il patto è un contratto tra i cittadini, non col governo; non si può rientrare in un contratto nel quale non si è impegnati. Di conseguenza, Luigi, che non si era

108. Saint-Just, *Discorso per il processo di Luigi XVI*, in Id., *Terrore e libertà*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 53 (corsivo mio).

impegnato, non può esser giudicato come cittadino. Questo contratto era tanto oppressivo che impegnava i cittadini e non il re: un simile contratto era necessariamente nullo, perché ciò che manca di sanzione nella morale e nella natura non è legittimo¹⁰⁹.

Un concetto di origine naturalistica della società, come aggregato armonico, pacifico ed egualitario, riappare qui, e con esso una figura della politica intesa come relazione intensamente antisociale, motore della corruzione della comunità e causa della sua disgregazione. Una politica che adesso, come nello scritto sulla natura, viene sovrapposta alla monarchia, in uno schema che la storia contribuisce però immediatamente a complicare.

L'altro concetto di origine che emerge nel discorso alla Convenzione ha in effetti una matrice storica. Esso ha a che fare con quel mitologema repubblicano che, attraverso l'intero XVIII secolo, identificava l'inizio della repubblica con l'uccisione dei figli di Bruto, il maggiore, e la sua salvaguardia con il cesaricidio da parte, tra gli altri, di Bruto il minore. Ora, il modello più prossimo a cui guarda Saint-Just su questo terreno è nuovamente Montesquieu, e la sua distinzione, dai *Romains* a l'*Esprit des lois*, tra regicidio e cesaricidio. Si può osservare fin da subito come i due eventi finiranno per congiungersi, così da rendere possibile una nuova identificazione, quella tra l'atto repubblicano per eccellenza del cesaricidio e il regicidio di Luigi.

Tuttavia Montesquieu presenta questi fatti in modo del tutto differente. Seguendo soprattutto la ricostruzione di Plutarco¹¹⁰, egli separa chiaramente regicidio e cesaricidio, dal momento che molto diverse sono queste stesse figure (Tarquinio e Cesare) e le loro pretese di comando. Quello di Tarquinio è in effetti solamente un abuso (*abus*), ossia l'usurpazione di un singolo potere, quello di fare le leggi senza il popolo o contro di esso, e dunque un'estensione della sua carica senza che ciò modifichi la distribuzione dei poteri nel suo insieme. In altri termini, Montesquieu interpreta la Roma monarchica a partire dal suo concetto di monarchia, come assetto in cui il re stesso è solamente un *pouvoir* tra altri, dal momento che la so-

109. Ivi, p. 56.

110. Plutarco, *Vita di Cesare*, 57, 1-2 (cito da Id., *Vite parallele*, UTET, Torino 2005): «Comunque, piegatisi dinnanzi alla fortuna di quell'uomo e accettatone il freno, ritenendo che la monarchia fosse un sollievo ai mali delle guerre civili, i Romani lo elessero dittatore a vita; ciò equivaleva, per comune consenso, a una tirannide, perché a questo potere monarchico si aggiungeva la perpetuità nel tempo oltre allo svincolo da ogni imposizione di rendiconto». Cfr. Markovits (2008, p. 80); Sordi (2002, pp. 251-6).

vrantà è celata e distribuita in una pluralità di *puissances*. In questo senso, l'abuso di Tarquinio non lede l'integrità della forma politica data, il che rende illegittimo il regicidio¹¹¹.

Il caso di Cesare è invece, agli occhi di Montesquieu, quello di un autentico cambio di regime¹¹². In un governo la cui natura è repubblicana, come nel caso della Roma di Cesare e a differenza di quella di Tarquinio, la *souveraine puissance* è radicata nel popolo e non limitata e distribuita in poteri intermedi come nella monarchia¹¹³. L'atto di estendere il proprio

111. Montesquieu, *Considerazioni*, I; Id., *Lo spirito delle leggi*, XI, 12. Ehrard (1986) ha parlato di riabilitazione di Tarquinio da parte di Montesquieu, soprattutto rispetto a Bossuet.

112. L'aspirazione cesariana a farsi re, che Montesquieu assume attraverso Appiano (Gabba, 1956, p. 140), dà luogo a quella che chiama «rivoluzione» (Andrivet, 2013; Ehrard, Volpilhac-Auger, 1989), ossia a una decisa trasformazione delle istituzioni repubblicane, mai sperimentata prima. Come è stato notato (Gazzolo, 2012, p. 27), il termine «rivoluzione» sostituisce progressivamente quello di «guerra civile» all'interno delle *Considerazioni sui romani*, proprio a partire dall'ascesa di Cesare. Il termine «rivoluzione» appare solamente sessanta volte in tutta l'opera di Montesquieu (Goulemot, 1975) ed incrocia la semantica della decadenza. C'è qui un riferimento a un'idea di ripetizione per un verso astronomica o meccanica (il rinvio è a *revolvere*, tornare su sé stesso: cfr. Gazzolo, 2012, p. 28), ma soprattutto «rivoluzione» ha a che fare con il ritorno dei testi polibiani in Francia e non solo a partire dal XVI secolo (Momigliano, 1980a). *Révolution* finisce quindi per significare in Montesquieu un ritorno di tipo astrale connesso a un mutamento negativo del tipo della decadenza. Può essere anche vista come l'opposto dell'*institution*, che indica invece durata nel tempo. Tra gli stravolgimenti che Saint-Just impone al lessico montesquieuiano, c'è in effetti il tentativo di pensare l'istituzione come strumento della rivoluzione, sebbene condividendone il significato di mutamento lento e sistemico e non istantaneo e puntuale. Cfr. Saint-Just, *Lo spirito della rivoluzione*, pp. 7-13: «La rivoluzione di Francia non è l'esplosione di un istante. [...] Le rivoluzioni non sono tanto un fatto d'armi quanto un fatto di leggi. Da parecchi secoli la monarchia nuotava nel sangue, senza dissolversi. Ma nell'ordine politico esiste un'epoca, in cui tutto si disfa per l'azione di un germe segreto di decomposizione, tutto si guasta e degenera; le leggi perdono la loro naturale sostanza e languono».

113. Ancora sulla nozione di *révolution* nel lessico e nella vicenda storica attorno a Montesquieu e Saint-Just si vedano le seguenti definizioni: «action des roues les unes sur les autres par le moyen des engrenages» (*Révolution*, in Ch. Nodier, V. Verger, dir., *Dictionnaire universel de la langue française*, Frères, Paris 1832, II, p. 424); «Telle est la révolution naturelle des polices, selon laquelle l'état de la République se müe et transmüe, et derechef faict mesme retour» (L. Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* [1575], Fayard, Paris 1988, p. 68); «évolution continuelle des formes politiques» (B. Hauréau, *Révolution*, in *Dictionnaire politique. Encyclopédie du langage et de la science politiques*, Pagnerre, Paris 1842, p. 846); «tour et retour, cours et suite», «trouble, desordre et changement» (P. Richelet, *Dictionnaire françois*, Lyon 1680, p. 316). Nonché il commento di Saint-Beuve: «nonostante tutte le sue previsioni ed intuizioni qualcosa è mancato a Montesquieu per essere completamente se stesso e per completare l'educazione del suo genio:

pouvoir viene esercitato dunque da Cesare in condizioni del tutto diverse da Tarquinio e, per così dire, con una *souveraine puissance* effettivamente attingibile. Usurparla al popolo, assumere tutta la potenza su di sé, fa di Cesare un autentico accentratore, a differenza di Tarquinio che, a causa dei limiti imposti dalla specifica distribuzione monarchica, non arriva a modificare l'ordinamento. In questo senso Montesquieu affronta il tema che sarà poi il *cesarismo*¹¹⁴: Cesare rappresenta per lui un dittatore democratico più che un re. E in questo senso è a rischio di vera tirannia, perché in grado di far confluire su di sé l'intera *puissance* repubblicana, che era come tale già disponibile per intero nel corpo popolare. Per questa ragione Montesquieu giudica il cesaricidio un atto «divino».

Saint-Just richiama questi episodi nel suo discorso, ma in una veste che si separa dall'interpretazione di Montesquieu. Il passo più noto in cui si riprende l'episodio di Cesare si trova per altro a metà tra i due citati poco sopra:

Ci si meraviglierà un giorno che nel XVIII secolo si sia meno progrediti che all'epoca di Cesare: allora il tiranno fu immolato in pieno Senato, senza altre formalità che ventitré colpi di pugnale, e senza altra legge che la libertà di Roma. E oggi, si fa con rispetto il processo a un uomo assassino di un popolo, colto in flagrante delitto, con la mano nel sangue, la mano nel delitto! Gli stessi uomini che stanno per giudicare Luigi hanno una repubblica da fondare: ma coloro che attribuiscono qualche importanza alla giusta punizione di un re, non fonderanno mai una repubblica¹¹⁵.

Il re non è dunque *citoyen* ma *ennemi* per due ragioni immediate: da un lato non è cittadino perché la repubblica non è ancora fondata ma *à fon-*

non ha mai visto una rivoluzione. Non credeva più possibili, ai nostri giorni, le proscrizioni o le spoliazioni in massa. [...] Montesquieu non pensava che, in un futuro imminente, il Clero sarebbe stato privato dei suoi beni, che la Nobiltà lo sarebbe stata in gran parte, e che i personaggi più importanti del Parlamento di Parigi sarebbero sfilati sul patibolo: un 1793 non si indovina» (C.-A. Sainte-Beuve, *Montesquieu* [1852], in Id., *Conversazioni del lunedì*, trad. it. di M. Colesanti, Le Lettere, Firenze 1991, pp. 330-1).

114. Gazzolo (2012, p. 84) commenta in proposito: «deve, del resto, precisarsi come la prospettiva di Montesquieu sia distante anche dall'idea di "cesarismo" come "dominazione di principi portati al governo dalla democrazia ma rivestiti di potere assoluto" (Littre)». Il che appare vero se si intende che la prospettiva del cesarismo è lontana dall'idea di monarchia propugnata da Montesquieu, mentre non persuade del tutto se si intende che Montesquieu non abbia messo a fuoco un problema che, al contrario, sembra per alcuni versi il suo principale bersaglio polemico. Cfr. in proposito Momigliano (1980b).

115. Saint-Just, *Discorso per il processo di Luigi XVI*, p. 54.

der, e dunque non rappresenta un criterio da cui muovere per celebrare un processo. Dall'altro perché è esterno, nemico e barbaro¹¹⁶, rispetto al corpo sociale, e alla virtù naturale che egli ha usurpato innestandovi il *droit politique*. Rispetto al giudizio di Montesquieu quindi le figure del regicidio e del cesaricidio tendono a convergere contro un unico usurpatore: esterno alla città, alla naturale e virtuosa coesione della comunità politica, vettore di un'abusiva sovrapposizione della legge dell'inimicizia al *droit social*. Legge che può invece essere applicata nei suoi confronti come verso un invasore straniero o un altro Stato.

Non si tratta però solo di questo: se per Montesquieu il fatto di non avere alle spalle una potenza sovrana assolveva Tarquinio dal suo abuso, perché non in grado di modificare la natura del governo monarchico, per Saint-Just l'essere esterno alla società del re rappresenta il primo motivo della sua condanna. E ciò vale tanto per Tarquinio che per Cesare: nessuno dei due, nella sua analisi, incarna una *souveraine puissance*, ma solo un *pouvoir*.

Ma affrettatevi a processare il re, perché non c'è cittadino che non abbia su di lui il diritto che Bruto aveva su Cesare! Luigi era un altro Catilina: chi l'uccidesse penserebbe, come il console di Roma, di aver salvato la patria. Luigi ha combattuto il popolo, ed è stato vinto. È un barbaro, uno straniero prigioniero di guerra¹¹⁷.

Si tratta di fatto del riconoscimento di una sovranità popolare per alcuni versi non dissimile da quella rousseauiana, ma fondata sul presupposto della virtù naturale piuttosto che su quello della volontà generale. La distensione diacronica del ragionamento di Saint-Just tuttavia aggiunge elementi che finiscono per modificare, integrandola, la prospettiva del *De la nature*, conducendo verso l'approdo concettuale alle *Institutions republicaines*.

Il ritorno ai principi incarnato nella possibilità di ripetizione del cesaricidio secondo Saint-Just – e invece «divino» nel suo tempo ma illegittimo sotto una monarchia per Montesquieu – racchiude in sé un certo numero di trasformazioni rispetto alle sue precedenti versioni. Se il principio era in Montesquieu *ressort*, molla in grado di tendersi di fronte ai mutamenti della storia ma sempre volta a trattenere la natura del governo all'interno dei

116. Gazzolo (2012, p. 141) nota che il re è straniero soprattutto rispetto all'assemblea, riconducendo questo argomento all'episodio di Libanio narrato da Montesquieu (*Lo spirito delle leggi*, II, 2): «Dice Libanio che in Atene uno straniero che si fosse immischiato nell'assemblea del popolo era punito con la morte. Il fatto è che un uomo siffatto usurpava il diritto di sovranità». Cfr. inoltre Wahnich (1988).

117. Saint-Just, *Discorso per il processo di Luigi XVI*, p. 61.

suoi limiti, tornando alla posizione originaria, il principio di Saint-Just, sia esso natura, virtù o esempio di legittimità nel passato, è invece *puissance*, forza che spinge in avanti gli eventi e modifica l'assetto dei *pouvoirs*. È insomma sovranità popolare che lavora per esclusione: del re, dei nobili, fino a farsi unità indivisibile. Ma questa unità, seconda osservazione, deve essere costruita in caso di sua mancanza: le istituzioni repubblicane, strumento di mutamento dei costumi profondi di una nazione, ne sono il mezzo.

All'inizio, naturale o storico, si trovano dunque omogeneità, eguaglianza ed equilibrio per Saint-Just, di contro allo squilibrio conflittuale di Machiavelli e all'asimmetria delle potenze e dei poteri in Montesquieu, e in maniera più prossima all'equilibrio del corpo politico di Spinoza. Per ristabilire questa armonia e simmetria, questo rapporto di prossimità all'origine, è però necessario un atto di cesura con il presente e il passato prossimo: il ritorno ai principi in Saint-Just è dunque un'azione di radicale non-corrispondenza nei confronti della contemporaneità. Al di qua e al di là di questa azione si trova l'origine come simmetria e armonia: la virtù, naturale o romana, può insediarsi nel presente solo se riproposta nella sua letteralità, e solo attraverso questa attualizzazione può creare una cesura. Unicamente dopo questa discontinuità, ottenuta dal ritorno ai principi, le istituzioni repubblicane possono ricostruire la virtù perduta lavorando sui costumi corrotti.

Ritornare ai principi, a un'origine e a un passato non metaforici ma letterali (e proprio perché letterali), apre nella visione di Saint-Just – e in modo solo apparentemente paradossale – al futuro. Un'origine naturale virtuosa come alternativa radicale al presente e alla corruzione dell'Antico regime – secondo il retaggio illuminista per cui l'origine altro non è che un modello di alterità radicale – e un inizio romano come fondazione repubblicana, finiscono per confondere il circolo con la linea o, più precisamente, per identificarli. Come la traduzione della rivoluzione astronomica in mutamento politico, e forse più radicalmente ancora, il ritorno ai principi in Saint-Just si trasfigura in rivoluzione moderna rivelandone alcuni caratteri non immediatamente visibili: soprattutto, un rapporto con il passato come condizione della rottura e come modello per la ricostruzione. E, ancora, un nesso con l'antico che non è mito, ma prototipo e condizione necessaria, in un mondo che non conosce ancora propriamente la storia nel suo senso moderno, per pensare la storicità del presente e allungare lo sguardo verso il futuro.

Conclusione

Machiavellismo storico

Il ritorno ai princìpi, un fatto storico totale

Che «sia possibile studiare, in certi casi, il comportamento umano totale, la vita sociale nella sua interezza»¹ è la conclusione a cui giunge Marcel Mauss al termine del suo *Saggio sul dono*. Che a qualche cosa di comparabile si possa pervenire sul piano dell'analisi storica non è invece molto più di una suggestione. E tuttavia si tratta di un'insinuazione non del tutto implausibile alla luce della vicenda descritta in questo libro². A partire dalla struttura che è venuta, quasi inconsciamente, a formarsi – e di cui l'indice presenta l'immagine metateorica: da un lato i capitoli della diacronia, che ricostruiscono le condizioni culturali e storiche di intervento, mentre al lato opposto, quello della sincronia, autori specifici il cui contributo ha segnato una svolta nella traiettoria del ritorno ai princìpi. Così come, sul piano della teoria, il ritorno ai princìpi stesso non designa altro che un rapporto tra l'azione storico-politica e i suoi condizionamenti congiunturali, le determinazioni e i legami in cui si trova a esercitarsi.

A complicare la figura del ritorno ai princìpi, come abbiamo visto, è però il fatto che ognuna delle sue parti, l'azione del ritorno e lo sfondo dei princìpi, si presenta duplice: se il terreno dei princìpi designa di volta in volta o un elemento di equilibrio o una sfera di instabilità, l'azione del ritorno svolge in alcuni casi il compito di corrispondere a un principio dato (nel presente o nel passato), mentre in altri recuperare un principio significa negare ciò che vige o ripetere l'atto che fonda certe condizioni storiche. Equilibrio e squilibrio, corrispondenza e non-corrispondenza, racchiusi nei due insiemi dei princìpi e del ritorno, danno quindi luogo a un

1. Cfr. Mauss (2002, p. 130).

2. Devo lo stimolo a ragionare sul ritorno ai princìpi, e ancor prima sul *riscontro* machiavelliano (Marchesi, 2017), come su una sorta di fatto storico totale, ad Alfonso Maurizio Iacono.

TABELLA I

Ritorno ai principi e storia

Autore	Ritorno	Principi	= Ritorno ai principi (Storia)
Machiavelli	Non-corrispondenza (ripetizione vuota)	Squilibrio (inimicizie; conflitto degli ordini)	Ripetizione dell'atto fondativo (nuova fondazione)
Spinoza	Corrispondenza (recupero; rimedio)	Equilibrio (proporzione moto- quiete)	Recupero dell'equi- librio (ripristino della sa- lute)
Montesquieu	Corrispondenza (<i>convenance</i> ; adegua- mento)	Squilibrio (moderazione)	Conservazione della distinzione/separa- zione (freno alla decaden- za)
Saint-Just	Non-corrispondenza (ripetizione letterale; nuova istituzione)	Equilibrio (<i>droit social</i> ; virtù; re- pubblica)	Ritorno alla virtù antica (interruzione del tempo; rivoluzione)

reticolo di fattori in grado di combinarsi variamente tra loro. A ricordare il maussiano fatto sociale totale sono in effetti proprio questa trama e questi incontri tra fattori diversificati, dai quali può scaturire la continuità o l'interruzione, il trattenimento al di qua di una soglia o lo spostamento di un limite: un fatto storico totale, dunque.

Un sistema di combinazioni composto da due coppie di elementi non rappresenta in realtà una formula logica particolarmente originale all'interno della nostra storia filosofica: esso non è altro che un quadrato aristotelico³. La TAB. I riassume, in questa veste, il percorso dei capitoli precedenti.

La quarta colonna della tabella segnala però quanto, ben più che a una figura aristotelica, il nostro schema sembri riportare a una problematica di tipo machiavelliano, perché strettamente conflittualista. Se una sorta di

3. Oltre all'albero porfiriano, il quadrato aristotelico è secondo Gabriele Pedullà la principale forma logica e argomentativa adoperata da Machiavelli. Nella sua introduzione all'edizione del cinquecentenario del *Principe*, Pedullà (2013) mostra, non senza qualche ironia, quanto molti studiosi moderni del Segretario fiorentino abbiano finito per ragionare come il maestro, fornendo interpretazioni dello stesso Machiavelli fondate su alberi e quadrati.

timida formalizzazione si può ricavare dal nostro racconto storico, essa ci parla dell'enigmatico stare assieme di due elementi eterogenei: un'azione entro alcuni limiti deliberata e volontaria, per un verso, e un reticolo di condizioni e interdipendenze per l'altro. La loro relazione non è in effetti in nessuno tra i casi considerati una semplice combinazione al modo aristotelico, ma un incontro tra differenze, un'unione conflittuale tra incommensurabili.

In questo senso la prima parte ha mostrato come Machiavelli abbia pensato il ritorno ai principi nella forma di un *riscontro*, incontro e scontro tra dei *modi di procedere* e le rispettive *qualità dei tempi*, e quanto la nostra figura risulti riformulata come una ripetizione dell'atto fondativo e una non-corrispondenza rispetto alle condizioni date. Essa è dunque volta reintrodurre uno squilibrio nella vita del corpo politico, contro una lunga e varia tradizione precedente che ne identificava la salute con l'armonia e la concordia.

Al mutare dell'immagine del corpo politico all'interno della fisiologia di matrice cartesiana – che ne interpreta lo stato normale attraverso un nuovo tipo di equilibrio, non quello dei fluidi ippocratici ma quello della macchina moderna, proporzione tra moto e quiete – si trasforma il ritorno ai principi. Spinoza pensa in questa chiave il recupero della salute del corpo politico come corrispondenza verso un equilibrio, ristabilimento del ritmo e della proporzione tra il movimento e la stasi.

La pluralità degli interessi e delle culture umane che emergono sotto gli occhi dei moderni induce tanto una riflessione sulla loro legittima esistenza storica, quanto interrogativi rispetto alla possibilità di una loro articolazione e unificazione. La lettura che Montesquieu propone di questi problemi, infinitamente influente sul secolo dei Lumi, dà luogo a un ritorno ai principi che si oppone alla corruzione quale indebita aggregazione degli interessi e rappresenta il rimedio ad essa come adeguamento e convenienza a quello squilibrio costitutivo dei poteri e delle potenze.

Infine, la dominante dell'armonia torna nel modello di Saint-Just come *droit social* e virtù repubblicana, di contro alle diseguaglianze e al dispotismo dell'antico regime. Il ritorno ai principi si trasforma qui in rivoluzione moderna non solo incontrando la sua diversa semantica ma soprattutto mediante una decisa non-corrispondenza verso il presente: il suo darsi, tuttavia, si presenta nella forma di un recupero letterale dell'origine antica e della comunità naturale. Un paradosso, forse apparente, in cui ripristino del passato e apertura verso il futuro procedono assieme.

Il nostro problema machiavelliano viene allora risolto, nella quarta colonna della tabella, non da un punto d'unione, di coesistenza e comunicazione, ma dall'incidenza di un fattore sull'altro: quanto i principi imbrigliano l'azione del ritorno, producendo solo la possibilità dell'adeguamento e della corrispondenza ad essi, e se invece il gesto del ritorno possa in qualche misura forzare le determinazioni che lo condizionano, sono gli interrogativi tipici della storicità letta attraverso il filtro del ritorno ai principi, fatto storico totale. Esso è insomma un effetto, un risultato la cui produzione storica deve essere, di volta in volta, indagata.

La prospettiva del conflittualismo fornisce in ultima istanza un'ulteriore indicazione: altrove rispetto alle letture espressive del rapporto storico tra azione e condizionamenti (materialiste, idealiste o ancora altro, che siano), che dunque individuano un fondamento e interpretano ciò che resta come sua manifestazione, e contro le interpretazioni che perseguono l'autonomia di tutti i fattori (del politico, del sociale, o delle più varie soggettività), e quindi la loro proliferazione e indifferenza, il ritorno ai principi mostra una via diversa. Un conflittualismo produttivo in grado di muovere dalla differenza, e persino dall'incommensurabilità, per giungere tuttavia ai modi in cui azione e congiuntura, politica e storia, si articolano, trattenendo o trasformando la nostra storia. Un machiavellismo storico.

Una scienza storica dei conflitti

Delle moderne concezioni della storia sono state date molte letture. Si può forse dire che esse si siano divise in due grandi famiglie concettuali riconducibili da un lato alla lunga genesi delle mature filosofie della storia ottocentesche, mentre dall'altro alle diverse sperimentazioni di quella che si può chiamare storia strutturale (o alternanza storia-struttura). Se, per la verità, entrambe queste famiglie concettuali finiranno per contribuire alle grandi interpretazioni svolte nel secolo della storia, il diciannovesimo, non risultano tuttavia per questa ragione indistinguibili. Al contrario si può sostenere, non senza qualche significativo punto d'appoggio, che unificare questa varietà di letture della storia sotto l'etichetta, perlopiù squalificante, di filosofie della storia, sia stata un'operazione non priva di dolo condotta

dai fautori della fine della storia e dell'ingresso in una stagione del sapere filosofico compiutamente post-storica⁴.

Genesi delle filosofie della storia ed esperimenti di una storia strutturale, si diceva. Per un verso una traiettoria a base teologica, che da Agostino giunge a Bossuet, nella chiave di una generalizzazione storica dell'idea di provvidenza, dall'altro il *tableau historique*, che trova le sue risorse nella storia dei costumi e nelle teorie del clima, ma anche nella *philosophie de l'histoire* del voltairiano *Essai sur les moeurs*, che pur in qualche misura coniando la locuzione «filosofia della storia», si presenta come un saggio di storia strutturale non lontano da Montesquieu e Condorcet, Turgot e d'Alembert. E ancora, da un lato la teodicea della storia di Iselin e Kant, dall'altro un paradigma sistemico che alcuni⁵ hanno fatto risalire a Erodoto, altri a Biondo⁶.

Sul piano teorico si è trattato di opposizioni ricorrenti. Le filosofie della storia hanno enfatizzato la possibilità di cogliere la storia nel suo farsi, individuando una traiettoria che ha però sempre corso il rischio di rappresentare una parentesi tra un'origine e una fine in fondo coincidenti, il cui legame, fatalmente, ha spesso finito per essere garantito da un andamento teleologico deciso in anticipo⁷. Di qui il riferimento, almeno formale e non sempre conscio, a paradigmi teologici e provvidenzialistici. Le storie strutturali hanno invece ritenuto di cogliere con maggiore perspicuità il reticolo dei legami che fondano la durata di una situazione storica, costruendo così i grandi affreschi sincronici e plurisecolari tipici di queste impostazioni, ma per farlo hanno spesso rinunciato a comprendere il modo in cui tali quadri mutano e si evolvono. Se insomma le filosofie della storia hanno talvolta pagato la loro ambizione prospettica – ossia il tentativo di cogliere gli eventi nel loro farsi – con una presupposizione teleologica del loro andamento, le storie strutturali, per evitare questo esito, si sono spesso rifugiate in una storicità retrospettiva, che legge il passato in veste archeologica, come una serie di stratificazioni tra loro prive di legame se non quello delle variazioni puntuali riscontrabili attraverso una comparatistica. Un bilancio in cui alla prospettiva si associa la teleologia e la retrospettiva convive con la stasi.

Il ritorno ai principi rappresenta, su questo piano, la figura e l'esempio di una storicità di tipo diverso. Intanto quanto ai riferimenti: né teologica e

4. Cfr. Hartog (2007; 2022).

5. Cfr. Momigliano (1957).

6. Cfr. Anselmi (1979).

7. Cfr. Löwith (2015).

provvidenzialistica, né naturalistica e antropologica, la vicenda del ritorno ai principi è sorretta, come abbiamo visto, da una cornice che fa riferimento ai saperi della medicina e della politica. Ippocrate e Livio, Galeno e Dionigi, sono solo alcuni tra i riferimenti classici che contribuiscono a strutturare un'immagine del tempo storico essenzialmente coincidente con la vicenda di un corpo politico. Ancora una storia naturalistica e antropologica, ma non fondata sul reticolo dei climi e dei costumi, quanto piuttosto sugli avvenimenti di un aggregato corporeo e comunitario, fisico o politico. E tuttavia un aggregato diviso: lontano dalle sintesi organiciste classiche e moderne, l'oggetto del ritorno ai principi è costitutivamente conflittuale, come raccontano, ad esempio, gli eventi politici liviani o le rivisitazioni di Ippocrate e Galeno.

Una divisione che si trova al cuore di questo paradigma della conoscenza storica: è infatti il costante variare della relazione tra le parti del corpo, sempre più colte in forma duale a partire dalla prima sintesi moderna di Machiavelli, a determinare la dinamica specifica di questo genere di storicità. Una storicità che ha come oggetto né i processi delle filosofie della storia, né i quadri statici delle storie strutturali, ma precisamente i momenti puntuali in cui tali continuità, siano esse traiettorie o mappe, si conservano o si interrompono di fronte a una prova. Come nella *krisis* medica o nel *riscontro* politico, il ritorno ai principi designa il momento in cui le parti del corpo politico confliggono e lottano per prevalere: se l'incontro sarà adeguato al tempo presente l'assetto dato rimarrà stabile, se lo scontro ne forzerà i confini esso cambierà d'aspetto.

Siamo dunque in presenza di una scienza storica dei conflitti, che delle filosofie e teologie della storia assume l'ambizione prospettica, ossia l'intento di descrivere "in diretta" il mutamento o la conservazione alla luce dello scontro tra le parti del corpo (politico), mentre alle storie strutturali finisce per avvicinarsi dal momento che il rigore della sua visione storica ruota attorno al primato di una figura sincronica: se la storia strutturale vive dell'avvicendamento di pochi grandi quadri statici, in questo sapere di rapporti la storicità è data dalla concatenazione tra gli eventi del ritorno ai principi e le istituzioni a cui essi danno luogo.

Ai teologi, padri spirituali delle filosofie della storia, e ai viaggiatori, risorsa fondamentale delle storie strutturali dei costumi e dei climi, vediamo accostarsi medici e tribuni, chirurghi e soldati. Non è dunque per un caso che questa scienza dei rapporti, la temporalità del ritorno ai principi, racconti una storia di conflitti.

Origine e storia: la non-corrispondenza come criterio

Al centro della storicità del ritorno ai principi si staglia la figura della non-corrispondenza. Essa esprime contemporaneamente l'idea di una relazione costitutiva, inaggirabile, e il contenuto conflittuale di tale rapporto, il suo scarto interno, la sua natura dualistica e asimmetrica.

Abbiamo osservato come essa non sempre descriva adeguatamente l'aspetto che il ritorno ai principi assume negli autori che maggiormente hanno contribuito alla sua definizione. Se per Machiavelli il ritorno ai principi, come forma particolare del riscontro, assume la veste di una ripetizione che non corrisponde mai pienamente né all'origine né al presente, secondo Spinoza la salute del corpo, politico e non, è salvaguardata invece dalla corrispondenza tra le parti. Così per Montesquieu il buon funzionamento delle leggi richiede un lavoro, anche disteso nel tempo, di avvicinamento e tendenziale corrispondenza tra natura e principio del governo, mentre per Saint-Just la ripresa integrale dell'esempio antico ha la funzione di generare una radicale non-corrispondenza con il presente. E tuttavia tutti questi autori muovono dal presupposto che la realtà storica è composta di relazioni conflittuali e che anche l'eventuale corrispondenza è un risultato a cui giungere piuttosto che un dato di partenza.

In ogni caso, l'immagine della non-corrispondenza sembra non limitarsi a questo. Non è solo la designazione di un tratto della realtà storica descritta dal ritorno ai principi, la divisione costitutiva tra l'azione del ritorno e lo sfondo dei principi, e la descrizione di un esito possibile di tale incontro conflittuale, quello che conduce al mutamento, ma, in terzo luogo, essa è forse un criterio meta-storico, uno strumento di periodizzazione storico-filosofico.

Anticipando i termini di una ricerca tutta da costruire, si potrebbe suggerire che gli autori della non-corrispondenza, qui in particolare Machiavelli e Saint-Just, incarnino alcune delle inquietudini concettuali di un periodo di transizione tra momenti storico-filosofici dominati dalla corrispondenza. Prima di Machiavelli, nel mondo antico e medievale, il rapporto tra origine e storia è dominato dalla corrispondenza dell'origine a sé stessa. Una costruzione dallo sfondo naturalistico che non ammette trasgressioni rispetto ai determinismi del caso e della fortuna e che non consente all'azione umana di operare uno scarto a confronto con i condizionamenti del cosmo. Machiavelli interviene su questo sfondo teorico, sulla medicina e sull'astrologia antiche e tardo medievali, individuando non una cesura rispetto ai determinismi, al modo dei moderni, ma affermando la possibilità

di uno spostamento. Unendo fin dall'inizio, e in un legame indissolubile, azione e congiuntura, origine e storia, autonomia e limite, Machiavelli ne mostra però anche l'irriducibile differenza. Enfatizzando la questione della distanza, debito della prospettiva rinascimentale, egli pensa il rapporto, intimo eppure conflittuale, tra la politica e i suoi limiti, insedia l'azione umana nelle regolarità naturali, coglie nell'origine un indispensabile strumento della storia. A un'epoca di corrispondenza, concordia e somiglianza, sostituisce un paradigma fondato sulla non-corrispondenza, sul conflitto e sullo scarto. Alla stabilità dello stesso preferisce la mobilità di un rapporto.

Dopo Machiavelli, la modernità piena sembra ritrovare la via della corrispondenza: la convivenza agonistica di origine e storia subisce un taglio netto, che separa l'azione dai determinismi, l'ordine e la distinzione dalla somiglianza, la rappresentazione dai suoi modelli, la politica da ciò che essa non è. È la cesura del contratto, la frattura dell'analisi, che separa ciò che prima era unito non solo nella circolazione infinita delle *similitudines* medievali e rinascimentali, ma anche nelle relazioni machiavelliane di non-corrispondenza. L'artificio senza natura, la storia senza l'origine e la copia senza modello sembrano così finire in una zona di prossimità con il loro contrario antico: la natura prima dell'artificio, l'origine priva di storicità, il modello come centro di gravità della copia.

Se Machiavelli aveva introdotto lo scarto nell'identico e la storia nel principio, Saint-Just agisce rispetto ai moderni attraverso un uso strategico dell'origine: egli è l'autore della letteralità a confronto con l'ulteriore, dell'inizio arcaico contro il presente corrotto. Ripetere Bruto, mettere in scena un cesaricidio nella modernità, significa aderire integralmente a un'origine, per radicalmente non corrispondere all'attualità. Non lo spostamento opposto alla stasi naturalistica, ma l'irruzione dell'originario nel pieno del processo storico della modernità, al fine di interromperlo e cambiarne il segno.

La modernità matura, quella successiva a Saint-Just, ha rimesso al centro la non-corrispondenza tra società civile e Stato, struttura e sovrastruttura, forza e forma, mentre il Novecento sembra talvolta essere tornato a frequentare l'ambito della corrispondenza, tra differenze ontologiche e immanentismi radicali, autonomie del sociale e della politica, separazione tra istituzioni e conflitti. Si tratta, in ultima istanza, della storia filosofica che abbiamo immediatamente alle spalle. Se la non-corrispondenza può in qualche misura rappresentare un criterio metastorico di periodizzazione, essa pone un interrogativo circa il punto in cui ci troviamo. Riflettere sulle aporie delle nostre concezioni della storia, e su eventuali paradigmi alternativi, pare così, da questo angolo visuale, un esercizio forse non privo di significato.

Storia: dialettica, differenza o non-corrispondenza?

Abbiamo preso le mosse, nell'*Introduzione*, dall'idea che il ritorno ai principi sia in grado di designare un'idea della storia né esattamente linearista, né propriamente ciclica. Nella modernità matura queste opzioni hanno finito per assumere la veste dell'opposizione tra la dialettica, forse il nucleo concettuale del XIX secolo, e la differenza, probabilmente il cardine filosofico del ventesimo. Da una parte, se si dovessero delineare le divaricazioni fondamentali, la dialettica idealistica hegeliana e quella materialistica marxiana, dall'altra la differenza ontologica di Heidegger e la differenza in sé di Deleuze.

È ben noto quanto la dialettica di stampo hegeliano sia stata a lungo considerata l'elaborazione più matura del punto di vista dei moderni sulla storia. E tuttavia hanno forse colto nel segno quelle critiche novecentesche che hanno visto nella totalità omogenea frutto del processo dialettico compiuto il rischio di una storicità unilineare e in fondo teleologica. In altri termini, se il processo dialettico tende in Hegel a riportare ogni elemento del tutto a un principio comune storicamente determinato – lo stato della coscienza collettiva più avanzato fino a quel momento – la storia non potrà essere che la vicenda di quel prodotto, protagonista unico pur tra le mille traversie del negativo. Forse non per un caso la lunga ricerca di una dialettica materialista innescata da Marx si è data come obiettivo quello di pensare l'avanzamento storico non attraverso le figure del riconoscimento e della negazione, ma attraverso quelle della materia e del conflitto. Una ricerca, del tutto aperta, che è però forse incorsa nelle aporie statiche e non storiche della dialettica negativa e della causalità surdeterminata e strutturale. Un'oscillazione, insomma, tra una radicalizzazione della negazione hegeliana o del suo risvolto affermativo.

Tra coloro che, al seguito soprattutto di Nietzsche, hanno abbandonato gli strumenti della dialettica abbracciando le diverse figure della differenza, Heidegger e Deleuze hanno certamente elaborato i paradigmi più influenti ancora oggi. La sfera diacronica è stata al centro di tali ipotesi concettuali più di quanto si osservi di solito, sebbene forse gli esiti si siano rivelati analogamente non storici, favorendo quell'esaurimento del rapporto tra storia e filosofia che è uno dei tratti tipici di questi saperi ancora nel nostro tempo.

L'articolata vicenda dell'heideggerismo si è divisa, come noto, attorno all'interpretazione della differenza ontologica: la compresenza nel pensiero del maestro di una nostalgia dell'origine e di un'affermazione della rot-

tura con essa, tale da farne il prototipo della decostruzione di ogni principio, ha prodotto una separazione radicale tra origine e storia, negazione e affermazione, sincronia e diacronia. Così per alcuni la differenza heideggeriana in chiave storica ha significato un'infinita nostalgia per l'arcaico o l'attesa messianica di un esaurimento del tempo, mentre per altri ha indicato il continuo ritorno dell'inizio, che rompe con il presente ma sfugge continuamente al compito di fondare il nuovo.

Contro di essa, la differenza teorizzata da Gilles Deleuze ha tentato di enucleare le più rilevanti indicazioni ontologiche emerse dalla stagione dello strutturalismo filosofico. Il tentativo deleuziano di pensare una differenza in sé, che dunque non sia differenza rispetto a un'identità ma la particella che connette ogni elemento al sistema, e una ripetizione per sé, ossia una reiterazione complessa che non riproduca mai perfettamente l'identico, ha dato luogo anche in questo caso a opposte ricezioni. Per un verso chi si è limitato, in modo forse più fedele al maestro, a considerare la differenza deleuziana sul piano sincronico, ha visto in essa il tratto relazionale che permette al senso di circolare all'interno di un sistema, in una sorta di rivisitazione della corrispondenza spinoziana. Coloro che hanno inteso derivarne una figura diacronica, hanno concepito un flusso di differenze individuali che, in una veste prossima al bergsonismo, non conosce rotture e frizioni, facendone così più una teoria del tempo che un pensiero della storia.

L'immagine della storia che è possibile ricavare dalla vicenda del ritorno ai principi può per un verso ricordare la linearità e l'articolazione della dialettica, mentre per l'altro può sembrare prossima alla circolarità e alla conflittualità di alcune soluzioni post-nietzschiane. Malgrado ciò le divergenze appaiono più marcate delle somiglianze: rispetto alla dialettica, l'apertura della relazione tra l'azione del ritorno e lo sfondo dei principi appare più radicale, dal momento che non trova mai una vera ricomposizione ma vive della sua asimmetria interna. Quanto alle teorie della differenza, il ritorno ai principi incarna una struttura relazionale in cui lo scarto non è mai pura separazione e neppure flusso uniforme.

La non-corrispondenza, termine con il quale abbiamo tentato di descrivere la conflittualità e relazionalità interna alla figura del ritorno ai principi, rappresenta un paradigma tutto da costruire e incomparabile per grado di elaborazione a quelli appena esaminati: essa inizia tuttavia a delineare un'immagine della storia composta di fratture rare e lunghe continuità, in cui ogni struttura storica è suscettibile di essere interrotta da un evento e la struttura avvenire rende ragione dell'evento stesso. Una storia di

CONCLUSIONE

conflitti che, sul modello medico e politico, può dare luogo a ordini nuovi, una storia in cui ripetere il passato significa produrre uno scarto rispetto al presente, una storia in cui l'origine si manifesta veramente solo quando costruisce un'attualità del tutto diversa.

Riferimenti bibliografici

- ABENSOUR M. (1966), *La philosophie politique de Saint-Just. Problématique et cadres sociaux*, in “Annales historiques de la Révolution française”, 183, pp. 1-32.
- ID. (1968), *La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple selon Saint-Just*, in A. Soboul (dir.), *Actes du colloque Saint-Just*, Société des études robespierristes, Paris, pp. 239-90.
- ID. (1989), *Saint-Just. Les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire*, in “Esprit”, 147, pp. 60-81.
- ID. (2004), *Lire Saint-Just*, in Saint-Just, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, pp. 9-100.
- ABLONDI F. (2005), *Gerauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Marquette University Press, Milwaukee.
- ADLER J. (1989), *The Development of Three Concepts in Spinoza*, in “Southwest Philosophy Review”, 5, pp. 23-32.
- ID. (2014), *Mortality of the Soul from Alexander of Aphrodisias to Spinoza*, in Nadler (2014), pp. 13-35.
- ALLEN D. C. (1938), *The Degeneration of Man and Renaissance Pessimism*, in “Studies in Philology”, XXXV, 2, pp. 202-27.
- ALLOCCA N. (2004), *Cogito, corporeità e cognizione in Cartesio*, in “Paradigmi”, XXII, pp. 131-46.
- ID. (2012), *Cartesio e il corpo della mente*, Aracne, Roma.
- ALTHUSSER L. (1999), *Machiavelli e noi*, manifestolibri, Roma (ed. or. 1972).
- ID. (2006), *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'Ecole Normale Supérieure de 1955 à 1972*, Seuil, Paris.
- ID. (2008), *Montesquieu. La politica e la storia*, manifestolibri, Roma (ed. or. 1959).
- ALTINI C. (1998), *Spinoza lettore di Machiavelli (I)*, in “Bollettino della società di studi fiorentini”, 3, pp. 31-8.
- ID. (2000), *Spinoza lettore di Machiavelli (II)*, in “Bollettino della società di studi fiorentini”, 5, pp. 55-64.
- AMUNDSEN D. W. (1996), *Medicine, Faith and Society in the Ancient and Medieval Worlds*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- ANDERSON T. P. (2006), *Performing Early Modern Trauma from Shakespeare to Milton*, Ashgate, Aldershot.

- ANDORLINI I., MARCONE A. (2004), *Medicina, medico e società nel mondo antico*, Le Monnier, Firenze.
- ANDRAULT R. (2014), *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Honoré Champion, Paris.
- ID. (2016a), *La raison des corps. Mécanisme et sciences médicales (1664-1720)*, Vrin, Paris.
- ID. (2016b), *Anatomy, Mechanism and Anthropology: Nicolas Steno's Reading of L'Homme*, in Antoine-Mahut, Gaukroger (2016), pp. 175-92.
- ID. (2019), *Spinoza's Missing Physiology*, in "Perspectives on Science", 27, 2, pp. 214-43.
- ANDRAULT R., LÆRKE M. (eds.) (2018), *Steno and the Philosophers*, Brill, Leiden.
- ANDRETTA E., MANDRESSI R. (2017), *Médecine et médecins dans l'économie des savoirs de l'Europe moderne (1500-1650)*, in "Histoire, médecine et santé", 11, pp. 9-18.
- ANDRIVET P. (1992), *Montesquieu et Cicéron: de l'enthousiasme à la sagesse*, in Jam (1992), pp. 25-34.
- ID. (1993), *"Rome enfin que je hais..." Représentations politiques de l'ancienne Rome en France des débuts de l'âge classique à la Révolution*, thèse d'État, Université de Clermont-Ferrand II.
- ID. (2012), *Rome enfin que je hais...? Une étude sur les différentes vues de Montesquieu concernant les anciens Romains*, Paradigme, Orléans.
- ID. (2013), *Révolutions de Rome*, in Volpilhac-Augier (2013).
- ANDÚJAR A. H. (1989), *La teoría del Estado de Spinoza*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- ANGELETTI L. R. (2007), *Figure geometriche del corpo*, in Dionigi (2007), pp. 193-211.
- ANGELINI E. (2000), *Traccia e ricordo. Descartes e le due memorie*, in "Annali dell'Università di Siena", XXI, pp. 181-7.
- ANSELMI G. M. (1979), *Ricerche sul Machiavelli storico*, Pacini, Pisa.
- ANTOINE-MAHUT D. GAUKROGER S. (eds.) (2016), *Descartes' Treatise of Man and its Reception*, Springer, Dordrecht.
- ARCHAMBAULT P. (1967), *The Analogy of the "Body" in Renaissance Political Literature*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XXIX, pp. 21-53.
- ARENDE H. (1999), *Il concetto di storia nell'antichità e oggi*, in Id., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, pp. 104-26 (ed. or. 1961).
- ARIENZO A., BORRELLI G. (2009), *Anglo-American Faces of Machiavelli: Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, Polimetrika, Monza.
- ARIENZO A., CARUSO D. (a cura di) (2005), *Conflitti, Dante & Descartes*, Napoli.
- ARNALDI G., PASTORE STOCCHI M. (a cura di) (1980), *Storia della cultura veneta*, Neri Pozza, Vicenza.
- ARON W. (1965), *Baruch Spinoza et la médecine*, in "Revue d'histoire de la médecine hébraïque", 18, 65, pp. 61-78; 18, 69, pp. 113-21.

- ASCH R. G. (1999), *Corruption and Punishment? The Rise and Fall of Matthäus Enzlin (1556-1613), Lawyer and Favourite*, in Elliott, Brockliss (1999), pp. 96-III.
- ASSOUN P.-L. (1987), *Les sources philosophiques du concept de loi dans L'Esprit des lois: Montesquieu et le malebranchisme*, in Montesquieu, *De l'Esprit des lois: la nature et la loi*, Ellipses, Paris, pp. 169-79.
- ASTORG B. D' (1945), *Introduction au monde de la Terreur*, Seuil, Paris.
- ATLAN H. (2018), *Cours de philosophie biologique et cognitiviste: Spinoza et la biologie actuelle*, Odile Jacob, Paris.
- AULARD F. A. (éd.) (1889-97), *La Société des Jacobins. Recueil des documents pour l'histoire du Club des Jacobins de Paris*, Quantin, Paris, 6 voll.
- AVLAMI CH. (2000a), *La Grèce dans l'imaginaire libéral ou, comment se débarrasser de la Terreur*, in Id. (2000c), pp. 71-III.
- ID. (2000b), *L'Antiquité grecque à la française. Modes d'appropriation de la Grèce au XIX^e siècle*, Presses universitaires du Septentrion, Lille.
- ID. (dir.) (2000c), *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle. Un exemplum contesté?*, L'Harmattan, Paris.
- ID. (2010), *Le modèle antique à l'épreuve du XVIII^e siècle. Réflexions sur l'analogie la différenciation et l'Histoire*, in Avlami, Alvar, Romero Recio (2010), pp. 51-65.
- AVLAMI CH., ALVAR J., ROMERO RECIO M. (dir.) (2010), *Historiographie de l'Antiquité et transferts culturels. Les histoires anciennes dans l'Europe des XVII^e et XIX^e siècles*, Brill, Amsterdam-New York.
- AYACHE L. (1992a), *Hippocrate laissait-il la nature agir?*, in López Férez (1992), pp. 19-35.
- ID. (1992b), *Hippocrate*, PUF, Paris.
- BADALONI N. (1969), *Natura e società in Machiavelli*, in "Studi Storici", x, 4, pp. 676-708.
- BALESTRIERI G. (2010), *Machiavelli e la doppia fondazione della dottrina dei conflitti sociali*, in "La Cultura", XLVIII, 3, pp. 459-502.
- BALIBAR É. (1990), *Individualité, causalité, substance. Réflexions sur l'ontologie de Spinoza*, in Curley, Moreau (1990), pp. 58-76.
- ID. (2011), *Spinoza et la politique*, PUF, Paris.
- ID. (2015), *Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach?*, in "Noema", VI, 1, pp. 35-59.
- BAKER K. M. (2001), *Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France*, in "The Journal of Modern History", 73, pp. 32-53.
- BARBER G., COURTNEY C. P. (eds.) (1988), *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, Voltaire Foundation, Oxford.
- BARBUTO M. A. (2013), *Memoria mendace e imitatio: reflexiones sobre Discorsi*, II, 5, 2-16, in "Éndoxa: Series Filosóficas", 31, pp. 299-320.
- BARDET J.-P. (1991), *Autour du concept de Révolution. Jeux de mots et reflets culturels*, in "Histoire, économie et société", 1, pp. 7-16.

- BARDOUT J.-CH. (2002), *Occasionalism: La Forge, Cordemoy, Geulincx*, in Nadler (2002), pp. 140-51.
- BARNES J. (1991), *Galen on Logic and Therapy*, in Kudlien, Durling (1991), pp. 50-102.
- BARNY R. (1989), *Montesquieu patriote?*, in "Dix-huitième siècle", 21, pp. 83-96.
- BARRERA G. (2009), *Les Lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Gallimard, Paris.
- BARRIÈRE P. (1951), *L'Académie de Bordeaux centre de culture internationale au XVIII siècle (1712-1792)*, Bière, Bordeaux-Paris.
- BARTHAS J. (2015), *Machiavelli e l'istituzione del conflitto*, in "Rivista Storica Italiana", 127, 2015, pp. 552-66.
- BARTHOUIL B. (a cura di), *Machiavelli attuale. Machiavel actuel*, Longo, Ravenna.
- BEND J. G. VAN DER (ed.) (1974), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Van Gorcum, Assen.
- BENIGNO F. (1999), *Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Donzelli, Roma.
- BENIGNO F., BAZZANO N. (a cura di) (2006), *Uso e reinvenzione dell'antico nella politica di età moderna (secoli XVI-XIX)*, Lacaïta, Manduria.
- BENIGNO F., DI BARTOLOMEO D. (2015), *Il mistero della ripetizione: la Rivoluzione francese e le repliche della storia*, in "Storica", 63, pp. 7-38.
- ID. (2020), *Napoleone deve morire. L'idea di ripetizione storica nella Rivoluzione francese*, Salerno, Roma.
- BENNETT J. (2006), *Spinoza's Metaphysics*, in Garrett (2006), pp. 61-88.
- BENREKASSA G. (1983), *La politique et sa mémoire: le politique et l'historique dans la pensée des Lumières*, Payot, Paris.
- ID. (dir.) (1995a), *Le langage des Lumières*, PUF, Paris
- ID. (1995b), "Modéré", "modération", "modérantisme", in Id. (1995a), pp. 125-64.
- ID. (2002), *L'Esprit des lois dans l'Encyclopédie: de la liberté civile à la contribution citoyenne, des droits subjectifs au pacte social*, in Porret, Volpilhac-Auger (2002), pp. 253-74.
- BERCHTOLD J. (2009), *Rousseau et la pastorale antique*, in Veit, Lottes, Senarclens (2009), pp. 95-108.
- BERNS T. (1996), *Le retour à l'origine de l'état (Machiavelli, Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Livre III, ch. 1)*, in "Archives de Philosophie", 59, p. 219-48.
- BERTELLI L. (1972), *L'apologo di Menenio Agrippa: incunabolo della 'Homonoia' a Roma?*, in "Index", 3, pp. 224-34.
- BERTIÈRE A. (1956), *Montesquieu lecteur de Machiavel*, in *Actes du congrès Montesquieu*, Delmas, Bordeaux, pp. 141-58.
- BERTRAND M. (1983), *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, Paris.
- BESSLICH B. (2008), *Cato als Repräsentant stoisch formierten Republikanertums von der Antike bis zur Französischen Revolution*, in Neymeyr, Schmidt, Zimmermann (2008), vol. 1, pp. 365-92.

- BEYER CH. (1956), *Montesquieu et l'esprit cartésien*, in *Actes du congrès Montesquieu*, Delmas, Bordeaux, pp. 159-73.
- ID. (1982), *Nature et Valeur dans la philosophie de Montesquieu*, Klincksieck, Paris.
- BIANCHI L. (1999), *Montesquieu naturaliste*, in *Montesquieu, Les années de formation (1689-1720)*, "Cahiers Montesquieu", 5, pp. 109-24.
- ID. (2013), *Gravina, Gian Vincenzo*, in Volpillac-Auger (2013).
- BIARD M. et al. (dir.) (2015), *Vertu et politique. Les pratiques des législateurs (1789-2014)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- BINOCHÉ B. (1995), *Montesquieu et la crise de la rationalité historique*, in "Revue germanique internationale", 3, pp. 31-53.
- ID. (1998), *Introduction à «De l'esprit des lois» de Montesquieu*, PUF, Paris.
- ID. (2008), *Les trois sources de la philosophie de l'histoire*, Presses Universitaires de Laval, Québec.
- ID. (2015), *Rousseau: histoire hypothétique, histoire exemplaire, histoire sincère*, in Paoletti (2015), pp. 117-32.
- BINOCHÉ B., TINLAND F. (dir.) (2000), *Le sens du devenir historique*, Champ Vallon, Paris.
- BITBOL-HESPÉRIÈS A. (1990), *Le principe de vie chez Descartes*, Vrin, Paris.
- BLANCHARD J. M. E. (1967), *The French Revolution: A Political Line or a Language Circle?*, in "Yale French Studies", 39, pp. 64-76.
- BLAU A. (2009), *Hobbes on Corruption*, in "History of Political Thought", xxx, 4, pp. 596-616.
- BLUARD C. (1998), *La postérité d'Hippocrate et de la Collection hippocratique*, in *Médecine et société en Grèce antique*, Catalogue d'exposition, Musée Royal de Mariemont, Mariemont, pp. 125-38.
- BOCK G., SKINNER Q., VIROLI M. (eds.) (1990), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BODEI R. (1991), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.
- BOHEM G. (1969), *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der frühen Neuzeit*, Winter, Heidelberg.
- BORA P. (1989), *Introduzione*, in J.-J. Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, Einaudi, Torino, pp. VII-XXXIII.
- BORDOLI R. (1994), *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Geurini, Milano.
- BORGHERO C. (2003), *Libertà e necessità: clima ed «esprit général» nell'«Esprit des lois»*, in Felice (2003), pp. 137-203.
- BOROT L. (1996), *History in Hobbes's Thought*, in Sorell (1996), pp. 305-28.
- BORRELLI G. (1984), *Evidenza, verità e storia: Hobbes interprete di Tuciddide*, in Th. Hobbes, *Introduzione a «La guerra del Peloponneso» di Tuciddide*, a cura di G. Borrelli, Bibliopolis, Napoli, pp. 11-38.
- ID. (2009), *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli.

- BORSELLINO N. (1979), *Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari.
- BOSTRENGHI D. (1992), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli.
- BOUCHERON P. (2008), *Léonard et Machiavel*, Verdier, Lagrasse.
- BOUINEAU J. (1996), *Le référent antique dans la Révolution française*, in M. Ganzin (1996), pp. 317-37.
- BOULAD-AYOUB J. (dir.) (1996), *Former un nouveau peuple?*, L'Harmattan, Paris.
- BOUVERESSE R. (éd.), *Spinoza: Science et religion*, Vrin, Paris.
- BOUWSMA W. J. (1968), *Venice and the Defence of Republican Liberty*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- BOVE L. (1996), *La stratégie du conatus: Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris.
- ID. (1999a), *La réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel*, in Id. (1999b), pp. 47-64.
- ID. (1999b), *La recta ratio: criticiste et spinoziste? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, Presses de l'Université de la Sorbonne, Paris.
- BROOKE C. (2001), *Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins*, in P. Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 94-123.
- BUCHAN B., HILL L. (2014), *An Intellectual History of Political Corruption*, Palgrave Macmillan, London.
- BURKE P. (1976), *Tradition and Experience: The Idea of Decline from Bruni to Gibbon*, in "Daedalus", 3, pp. 138-41.
- BURNS J. H. (1988), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CAMBIANO G. (1976), *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher, Torino.
- ID. (1982), *Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum*, in "Elenchos", 3, pp. 219-36.
- ID. (1987-89), *Comparazioni e modelli nelle immagini settecentesche dell'antichità*, in "Opus", 6-8, pp. 219-236.
- ID. (2006), *Figure, macchine, sogni. Saggi sulla scienza antica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- CANFORA L. (1978-79), *Le "repubbliche antiche" viste dai giacobini*, in "Index", 8, pp. 104-20.
- CANGUILHEM G. (1976), *La conoscenza della vita*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1965).
- CANTELLI G. (1992), *La parola come similitudine dell'uomo*, Morano, Napoli.
- CAPORALI R., MORFINO V., VISENTIN S. (a cura di) (2012), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Mimesis, Milano.
- CARRITHERS D. W. (2002), *Democratic and Aristocratic Republics: Ancient and Modern*, in Carrithers, Mosher, Rahe (2002), pp. 109-58.
- CARRITHERS D. W., COLEMAN P. (eds.) (2002), *Montesquieu and the Spirit of Modernity*, Voltaire Foundation, Oxford.

- CARRITHERS D. W., MOSHER M. A., RAHE P. A. (eds.) (2001), *Montesquieu's Science of Politics: Essays on The Spirit of Laws*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- CARRIVE P. (1994), *La Pensée politique anglaise de Hooker à Hume*, PUF, Paris.
- CASABIANCA D. DE (2003), *Montesquieu*, Ellipses, Paris.
- ID. (2003-4), *Des objections sans réponses? À propos de la "tentation" matérialiste de Montesquieu dans les Pensées*, in "Revue Montesquieu", 7, <http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article329>.
- ID. (2008), *De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Honoré Champion, Paris.
- ID. (2013), *Montesquieu, un "cartésien rigide"?*, in Kolesnik (2013), <https://books.openedition.org/enseditions/8869?lang=fr>.
- CASTIGLIONE D. (1996), *The Political Theory of the Constitution*, in "Political Studies", 44, 3, pp. 417-35.
- CHABOD F. (1964a), *Metodo e stile di Machiavelli*, in Id. (1964b), pp. 371-88.
- ID. (1964b), *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino.
- CHAKRAVARTY P., CHAUDHURI S. (eds.) (2022), *Machiavelli Then and Now: History, Politics, Literature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CHARRAK A. (2013), *Le sens de la nécessité selon Montesquieu. Essai sur le livre I, chapitre 1 de L'Esprit des lois*, in "Revue de métaphysique et de morale", 75, 1, <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2013-1-page-7.htm>.
- CHEVALLIER R. (dir.) (1977), *Influence de la Grèce et de Rome sur l'Occident moderne*, Les Belles Lettres, Paris.
- ID. (dir.) (1991), *La Révolution française et l'antiquité*, Centre de Recherches A. Piganiol, Tours.
- CICCARELLI A. (2011), *Traiano Boccalini: la ragion di stato tra satira e sinceritas. Quale accettabilità per Machiavelli?*, in "Les Dossiers du Grihl", <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4770>.
- CLARKE D. (2003), *Descartes' Theory of Mind*, Clarendon Press, Oxford.
- COBY P. J. (1999), *Machiavelli's Romans: Liberty and Greatness in the Discourses on Livy*, Lexington, Lanham.
- CONNELL W. J. (2009), *Machiavelli e l'espansione come telos dello Stato*, in "Storia e Politica", 1, pp. 35-56.
- CONSTANTINIDOU N. (2010), *On Patronage, fama and Court: Early Modern Political Culture*, in "Renaissance Studies", xxiv, 4, pp. 597-610.
- CORBELL A. (2006), *The Republican Body*, in R. Morstein-Marx, N. Rosenstein (eds.), *A Companion to the Roman Republic*, Blackwell, Oxford, pp. 439-56.
- CORBELLINI G. (2004), *Breve storia delle idee di salute e malattia*, Carocci, Roma.
- COSTA G. (1972), *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, Laterza, Bari.
- COTTA S. (1979), *Montesquieu e la scienza della società*, Arno Press, New York (1ª ed. 1953).
- COTTINGHAM J. (ed.) (1992), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge.

- COTTRET M. (1998), *Jansénistes et Lumières. Pour un autre XVIII siècle*, Albin Michel, Paris.
- COURRIER C. (2014), *La plèbe de Rome et sa culture*, École Française de Rome, Rome.
- COURTNEY C. P. (1995), *Montesquieu dans la tradition du droit naturel*, in *La fortune de Montesquieu écrivain politique*, Bibliothèque municipale, Bordeaux, pp. 27-40.
- COURTOIS J.-P. (1999), *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, PUF, Paris.
- ID. (2002), *Temps, corruption et histoire dans L'Esprit des lois*, in Porret, Volpilhac-Auger (2002), pp. 301-12.
- CRISTIANI G. (2009), *Nota introduttiva*, in Montesquieu, *Scritti scientifici giovanili*, a cura di G. Cristiani, in "Montesquieu.it", pp. 1-2.
- CRISTOFOLINI P. (1985a), *Esse sui juris e scienza politica*, in "Studia Spinozana", 1, pp. 53-71.
- ID. (a cura di) (1985b), *Studi sul Seicento e sull'immaginazione*, Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa.
- ID. (1987), *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli.
- ID. (1988), *Imagination joie et socialité selon Spinoza*, in Bouveresse (1988), pp. 47-53.
- ID. (1997), *Le parole-chiave del Trattato politico e le traduzioni moderni*, in Totaro (1997), pp. 23-38.
- ID. (2003), *Spinoza e l'acutissimo fiorentino*, in Morfino, Del Lucchese (2007), pp. 23-50.
- CULOMA M. (2010), *La religion civile de Rousseau à Robespierre*, L'Harmattan, Paris.
- CUNNINGHAM A. (2002), *The Pen and the Sword: Recovering the Disciplinary Identity of Physiology and Anatomy Before 1800: Old Physiology – The Pen*, in "Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences", 33, pp. 631-65.
- ID. (2003), *Old Anatomy – The Sword*, in "Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences", 34, pp. 51-76.
- CURLEY E., MOREAU P. F. (eds.) (1990), *Spinoza: Issues and Directions*, Proceedings of the Chicago Spinoza Conference (1986), Brill, Leiden.
- CUST R. (2007), *Reading for Magistracy: The Mental World of Sir John Newdigate*, in McDiarmid (2007b), pp. 181-200.
- DAMASIO A. (2003), *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt, Orlando.
- DAMIEN R. (1999), *Paysage et lecture chez Machiavel*, in "Archives de Philosophie", 62, pp. 281-95.
- DAVIS N. Z. (1995), *Gifts and Bribes in Sixteenth Century France*, Lancaster University Press, Lancaster.
- ID. (2000), *The Gift in Sixteenth Century France*, University of Wisconsin Press, Madison.

- DAY J., CHAMBERS M. (1962), *Aristotle's History of Athenian Democracy*, University of California Press, Berkeley.
- DEBRU A. (1997a), *Philosophie et pharmacie. La dynamique des substances leptomères chez Galien*, in Debru (1997b), pp. 85-102.
- ID. (ed.) (1997b), *Galen on Pharmacology: Philosophy, History and Medicine*, Proceedings of the 5th International Colloquium (Lille, 16-18 mars 1995), Brill, Leiden.
- DEBRU A., PALMIERI N. (éds.) (2001), "Docente natura". *Mélanges de médecine ancienne et médiévale offerts à Guy Sabbah*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne.
- DELEPLACE M. (2000), *L'Anarchie de Mably à Proudhon (1750-1850). Histoire d'une appropriation polémique*, ENS Éditions, Lyon.
- DELEUZE G. (1981), *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- DEL LUCCHESI F. (2001), «Disputare» e «combattere». *Modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, in "Filosofia politica", 1, pp. 71-95.
- ID. (2004), *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano.
- DERATHÉ R. (1952), *La philosophie des Lumières en France: raison et modération selon Montesquieu*, in "Revue internationale de philosophie", 21, pp. 275-93.
- DESCENDRE R. (2008), *L'arpenteur et le peintre*, in "Laboratoire italien", 8, pp. 63-98.
- DES CHÈNE D. (2001), *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*, Cornell University Press, Ithaca.
- DESGRAVES L. (éd.) (1956), *Actes du Congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955*, Delmas, Bordeaux.
- DESGRAVES L., VOLPIHAC-AUGER C. (dir.) (1999), *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brede*, Liguori, Napoli.
- DESPEUX C. (1996), *Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité*, in "L'Homme", 137, pp. 87-118.
- DI BARTOLOMEO D. (2014), *Nelle vesti di Clio. L'uso politico della storia nella Rivoluzione francese (1787-1799)*, Viella, Roma.
- ID. (2015), *Fatal Attraction: The Classical Past at the Beginning of the French Revolutionary Republic (1792-93)*, in "Historia Constitucional", 16, pp. 1-18.
- DI BENEDETTO V. (1986), *Il medico e la malattia*, Einaudi, Torino.
- DI GESU A., MISSIROLI P. (a cura di) (2021), *Res publica. La forma del conflitto*, "Almanacco di Filosofia e Politica", III, Quodlibet, Macerata.
- DI NARDO A. (2018), *Le scienze del corpo in Baruch Spinoza. Fisica e medicina*, tesi di dottorato discussa presso l'Università degli Studi G. D'Annunzio di Chieti-Pescara, inedita.
- DIONIGI I. (a cura di) (2007), *I classici e la scienza. Gli antichi, i moderni, noi*, Rizzoli, Milano.
- DI PIERRO M. (2020), *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, ETS, Pisa.

- DREI H. (1998), *La Vertu politique: Machiavel et Montesquieu*, L'Harmattan, Paris.
- DUCHESNEAU F. (1978), *Modèle cartésien et modèle spinoziste dans l'être vivant*, in "Cahiers Spinoza", 2, pp. 241-85.
- ID. (1998), *Les modèles du vivant, de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris.
- DUCHET M. (1977), *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Flammarion, Paris (1^{ère} éd. 1971).
- DUCOS M. (1991), *La Révolution française et le droit romain*, in Chevallier (1991), pp. 55-74.
- DUHAC R. (1970), *Montesquieu et la démocratie: une espèce de la république?*, in "Cahiers internationaux de sociologie", pp. 32-52.
- DUMONT J.-C. (1994), *Le spectre de la République romaine*, in Vovelle (1994), pp. 14-26.
- DUNIN-BORKOWSKI S. (1935), *Aus den Tagen Spinozas*, 4 voll., Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster.
- EDELSTEIN D. (2009), *The Terror of Natural Right. Republicanism, the cult of nature & the French Revolution*, University of Chicago Press, Chicago.
- EDELSTEIN L. (1967), *Hippocratic prognosis*, in Temkin, Temkin (1997), pp. 65-85.
- EHRARD J. (1968), *Préface*, in *Considérations sur les [...] Romains*, Garnier-Flammarion, Paris, pp. I-XX.
- ID. (1986), *Rome enfin que je bais...*, in Postigliola (1986), pp. 23-32.
- ID. (1994), *L'Idee de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Albin Michel, Paris (1^{ère} éd. 1963).
- ID. (1998), *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Droz, Genève.
- EHRARD J., VOLPILHAC-AUGER C. (1989), *Théorie des révolutions dans le rapport qu'elles ont avec les divers gouvernements*, numéro spécial de "Dix-Huitième Siècle", 21.
- EISENMANN CH. (1933), *L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs*, in *Mélanges Carré de Malberg*, Duchemin, Paris, pp. 165-92.
- ELLIOTT J. H., BROCKLISS L. W. B. (eds.) (1999), *The World of the Favourite*, Yale University Press, New Haven.
- ESKÉNAZI A. (1999), "Peuple" et "nation" dans De l'Esprit des lois. *Quelques remarques d'un lexicologue*, in "Revue Montesquieu", 3, pp. 111-24.
- ESPOSITO R. (1980), *La politica e la storia: Machiavelli e Vico*, Liguori, Napoli.
- ID. (1984), *Ordine e conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli.
- ID. (2010), *Pensiero vivente. Origine e attualità della Filosofia italiana*, Einaudi, Torino.
- ID. (2012), *Origine e vita nel pensiero di Machiavelli*, in Caporali, Morfino, Visentin (2012), pp. 73-86.
- FABRE J. (1991), *Caton d'Utique ou le dernier des Romains; étude des pièces consacrées au héros républicain entre 1789 et 1798*, in Chevallier (1991), pp. 75-90.

- FELICE D. (2000a), *Oppressione et libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, ETS, Pisa.
- ID. (a cura di) (2000b), *Poteri, Democrazia, Virtù, Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (a cura di) (2003), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2004), *Introduzione*, in Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, ETS, Pisa, pp. 9-33.
- ID. (2005a), *Pace e guerra in Hobbes e Montesquieu, o le alternative della modernità*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Olschki, Firenze, pp. 145-70.
- ID. (a cura di) (2005b), *Montesquieu e i suoi interpreti*, ETS, Pisa.
- ID. (2010), *Montesquieu, la sociologia e la medicina*, in "Montesquieu.it", II, 1, <https://doi.org/10.6092/issn.2421-4124/5141>.
- FERENTE S. (2015), *Metaphor, Emotion and the Languages of Politics in Late Medieval Italy*, in Ricciardelli, Zorzi (2015), pp. 111-28.
- FICHTL A. V. (2021), *La radicalisation de l'idéal républicain. Modèles antiques et la Révolution française*, Garnier, Paris.
- FIGORILI M. C. (2015), «Cose politiche e morali». *La presenza di Machiavelli nei* *Comentarii sopra Cornelio Tacito di Traiano Boccalini*, in Melosi, Procaccioli (2015), pp. 217-35.
- FITZMAURICE A. (2007), *American Corruption*, in McDiarmid (2007), pp. 217-31.
- FLAMARION É. (1991), *Brutus ou l'adoption d'un mythe romain par la Révolution française*, in Chevallier (1991), pp. 91-112.
- FLASHAR H., JOUANNA J. (éds.) (1997), *Médecine et morale dans l'antiquité*, "Entretiens sur l'Antiquité classique", 43, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève.
- FLEISHER M. (1972), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Atheneum, New York.
- FOISNEAU L. (2007), *Omnipotence, Necessity and Sovereignty: Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King*, in P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 271-90.
- FRANCIS C. (2012), *The Politics of Appropriation in French Revolutionary Theatre*, Exeter University Press, Exeter.
- FRIEDEMANN P. (2014), *Die Politische Philosophie des Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785). Eine Studie zur Geschichte des republikanischen und des sozialen Freiheitsbegriffs*, Lit-Verlag, Berlin.
- FRILLI G. (2021), *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- FRITZ VON K. (1975), *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, Ayer, New York.

- FROSINI F. (2005), *L'aporia del 'principato civile'. Il problema politico del 'forzare' in 'Principe', IX*, in "Filosofia politica", 2, pp. 199-218.
- ID. (2013), *La prospettiva del prudente. Prudenza, virtù, necessità, religione in Machiavelli*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 3, pp. 508-42.
- FURET F. (1982), *Deux légitimations historiques de la société française au XVIII^e siècle: Mably et Boulainvilliers*, in Id., *L'atelier de l'histoire*, Flammarion, Paris, pp. 165-83.
- ID. (1999), *La Révolution en débat*, Gallimard, Paris.
- GABBA E. (1956), *Appiano e la storia delle guerre civili*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1991), *Dionysius and the History of Archaic Rome*, University of California Press, Los Angeles.
- GABBEY A. (2006), *Spinoza's Natural Science and Methodology*, in Garrett (2006), pp. 187-233.
- GAETA F. (1970), *Machiavelli e Venezia*, in "Annali della Università degli Studi dell'Aquila", 4, pp. 9-54.
- ID. (1980), *L'idea di Venezia*, in G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi (a cura di), *Storia della cultura veneta*, Neri Pozza, Vicenza 1980, vol. III, pp. 565-641.
- GAILLE M. (2018), *Machiavelli on Liberty and Civil Conflict*, Brill, Leiden (1st ed. 2004).
- GALLI C. (2010), *La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche*, in "Filosofia politica", 1, pp. 9-28.
- ID. (2014), *Riscontro*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, pp. 427-33.
- GALLICET CALVETTI C. (1972), *Spinoza lettore del Machiavelli*, Vita e Pensiero, Milano.
- GANZIN M. (dir.) (1996), *L'influence de l'Antiquité sur la pensée européenne (XVI-XX siècles)*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence.
- GARBER D. (1992), *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago University Press, Chicago.
- ID. (2001), *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GARIN E. (1970), *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Nistri-Lischi, Pisa.
- ID. (1976), *Lo zodiaco della vita*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1993), *Machiavelli fra politica e storia*, Einaudi, Torino.
- GARNSEY P. (2007), *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GAROFALO I. et al. (a cura di) (1999), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum*, Atti del IX Colloquio International Hippocraticum (Pisa, 25-29 settembre 1996), Olschki, Firenze, pp. 255-70.
- GAROFALO I., ROSELLI A. (a cura di) (2003), *Galenismo e medicina tardoantica. Fonti greche, latine e arabe*, Atti del Seminario internazionale (Siena, Certosa di Pontignano, 9-10 settembre 2002), Istituto Universitario Orientale, Napoli.

- GARRETT D. (ed.) (2006), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GARVER E. (1987), *Machiavelli and the History of Prudence*, University of Wisconsin Press, Madison.
- GAUKROGER S. (2002), *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2006), *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity (1210-1685)*, Oxford University Press, Oxford.
- GAZZANIGA V. (2014), *La medicina antica*, Carocci, Roma.
- GAZZOLO T. (2012), *Montesquieu e Saint-Just. Dal cesaricidio alla morte del re*, Compagnia dei librai, Genova.
- GÉHIN E. (1973), *Descartes et Montesquieu. De l'objectivité de la nature à l'idée de système politique*, in "Revue française de sociologie", XIV, 2, pp. 164-79.
- GELDEREN M. VAN, SKINNER Q. (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GERBIER L. (1999), *Histoire, médecine et politique. Les figures du temps dans le Prince et les Discours de Machiavel*, Tesi di dottorato discussa presso l'Université de Tours.
- GEUNA M. (1998), *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: Famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in "Filosofia politica", 1, pp. 101-32.
- ID. (2005), *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, in Arienzo, Caruso (2005), pp. 19-58.
- ID. (2012), *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, in Caporali, Morfino, Visentin (2012), pp. 107-40.
- GILBERT F. (1968), *The Venetian Constitution in Florentine Political Thought*, in Rubinstein (1968), pp. 463-500.
- GILL C., WHITMARSH T., WILKINS J. (eds.) (2009), *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GINZBURG C. (1986), *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino.
- ID. (1998), *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano.
- GIUROVICH S. (2004), *Problemi e metodi di scienza ippocratica. Testi e commenti*, Pendragon, Bologna.
- GOLDZINK J. (1987), *Sur le chapitre 1 du livre I de L'Esprit des lois de Montesquieu*, in *Montesquieu, De l'Esprit des lois: la nature et la loi*, Ellipses, Paris, pp. 107-19.
- GOUHIER H. (1970), *Nature et histoire dans la pensée de J.-J. Rousseau*, in Id., *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, Paris, pp. 11-47.
- GOULEMOT J.-M. (1975), *Discours, histoire et révolutions*, UGE, Paris.
- GOUREVITCH D. (1984), *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son medecin*, École Française de Rome, Rome.
- ID. (éd.) (1992), *Maladie et Maladies. Histoire et conceptualisation*, EPHE, Genève.
- GOUX J. J. (1985), *Descartes et la perspective*, in "L'Esprit créateur", XXV, 1, pp. 10-20.
- GOYARD-FABRE S. (1981), *Montesquieu adversaire de Hobbes*, Minard, Paris.
- ID. (1993), *Montesquieu. La Nature, les Lois, la Liberté*, PUF, Paris.

- ID. (2002), *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Vrin, Paris.
- GREENE M., NAILS D. (eds.) (1986), *Spinoza and the Sciences*, Reidel, Dordrecht.
- GREGORY B. S. (2009), *Christian Reform and its Discontents*, in Martin (2009), pp. 588-600.
- GRELL CH. (1993), *L'histoire entre érudition et philosophie*, PUF, Paris.
- GRIEWANK K. (1969), *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main.
- GRMEK M. D. (éd.) (1980), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique* (Paris, 4-9 septembre 1978), CNRS Éditions, Paris.
- ID. (1985), *Le malattia all'alba della civiltà occidentale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1983).
- ID. (1990), *La première révolution biologique*, Payot, Paris.
- ID. (1993), *Il concetto di malattia*, in Id., *Storia del pensiero medico occidentale*, 1, Laterza, Roma-Bari, pp. 323-47.
- GRMEK M. D., GOUREVITCH D. (1985), *Les expériences pharmacologiques dans l'antiquité*, in "Archives Internationales d'Histoire des Sciences", 35, 114-115, pp. 3-27.
- ID. (1998), *Les maladies dans l'art antique*, Fayard, Paris.
- GROETHUYSEN B. (1982), *Philosophie de la Révolution française précédé de Montesquieu*, Gallimard, Paris (1^{ère} éd. 1956).
- GROSRIECHARD A. (1979), *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Seuil, Paris.
- GUEROULT M. (1974), *Spinoza II – L'âme*, Aubier, Paris.
- HALE D. G. (1968), *Intestine Sedition: The Fable of the Belly*, in "Comparative Literature Studies", 5, pp. 377-88.
- ID. (1971), *The Body Politic: A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, Mouton, The Hague-Paris.
- HAMEL CH. (2013), *L'esprit républicain anglais adapté à la France du XVIII^e siècle: un républicanisme classique?*, in "La Révolution française", 5, <https://doi.org/10.4000/lrf.997>.
- HAMMER D. (2014), *Roman Political Thought: From Cicero to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (ed.) (2015), *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*, Wiley, Oxford.
- HANKINS J. (2019), *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA).
- HANKINSON R. J. (ed.) (2008), *The Cambridge companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- HANSEN M. H. (1998), *Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Bristol Classical Press, Bristol.
- HARDING R. (1981), *Corruption and the Moral Boundaries of Patronage in the Renaissance*, in Lytle, Orgel (1981), pp. 47-74.

- HARRIS J. G. (1998), *Foreign Bodies and the Body Politic: Discourses of Social Pathology in Early Modern England*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HARTOG F. (2000), *La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo?*, in Avlami (2000c), pp. 7-46.
- ID. (2007), *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo.
- ID. (2022), *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo*, Einaudi, Torino.
- HARVEY A. D. (2007), *Body Politic: Political Metaphor and Political Violence*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle.
- HATFIELD G. (1992), *Descartes' Physiology and Its Relation to His Psychology*, in Cottingham (1992), pp. 335-70.
- HAZARD P. (1961), *La crise de la conscience européenne*, Fayard, Paris.
- HEIDENHEIMER A., JOHNSTON M. (eds.) (2007), *Political Corruption*, Routledge, New York.
- HERBERT R. L. (1973), *David, Voltaire, Brutus and the French Revolution: An Essay in Art and Politics*, The Viking Press, New York.
- HICKS R. I. (1963), *The Body Political and the Body Ecclesiastical*, in "Journal of Bible and Religion", 31, pp. 29-35.
- HILD R. (2008), *Spinoza und die Medizin (mit einer Abbildung)*, in "Studia Spinozana", 16, pp. 185-202.
- HILLGRUBER M. (1996), *Die Erzählung des Menenius Agrippa: Eine griechische Fabel in der römischen Geschichtsschreibung*, in "Antike und Abendland", 42, pp. 42-56.
- HIRSCHMAN A. O. (1982), *Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive, or Feeble?*, in "Journal of Economic Literature", XX, 4, pp. 1463-84.
- ID. (2005), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before His Triumph*, Princeton University Press, Princeton (1st ed. 1977).
- HOEVEN P. VAN DER (1974), *The Significance of Cartesian Physics for Spinoza's Theory of Knowledge*, in Bend (1974), pp. 114-25.
- IACONO A. M. (2013), *L'evento e l'osservatore: ricerche sulla storicità della conoscenza*, ETS, Pisa (1^a ed. 1987).
- ID. (2015), *De l'«histoire théorique ou conjecturale»*, in Paoletti (2015), pp. 63-76.
- IM HOF U. (1967), *Isaak Iselin und die deutsche Spätaufklärung*, Francke, Berne-Münich.
- INGLESE G. (1984), *Premessa al testo*, in N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, Rizzoli, Milano, pp. 31-5.
- ID. (2015), «Usare la bestia». *Postille a un'Enciclopedia machiavelliana*, in "Bollettino di italianistica", 2, pp. 5-10.
- IPOTÉSI M. (1984a), *Jacobinisme et classicisme*, Adriatica, Bari.
- ID. (1984b), *Saint-Just et l'Antiquité*, Schena-Nizet, Fasano di Puglia.
- JAM J.-L. (dir.) (1992), *Eclectisme et cohérences des Lumières. Mélanges offerts à Jean Ehrard*, Nizet, Paris.

- JANSSON M. (2005), *Measured Reciprocity: English Ambassadorial Gift Exchange in the 17th and 18th Centuries*, in "Journal of Early Modern History", IX, 3-4, pp. 348-70.
- JOLY R. (1966), *Le niveau de la science hippocratique*, Les Belles Lettres, Paris.
- JONAS H. (1965), *Spinoza and the Theory of Organism*, in "Journal of the History of Philosophy", 3, pp. 43-57.
- JORI A. (1996), *Medicina e medici nell'antica Grecia. Saggio sul Peri Téchnes ipocratico*, il Mulino, Bologna.
- JORINK E. (2018), *Modus politicus vivendi. Nicolaus Steno and the Dutch (Swammerdam, Spinoza and Other Friends), 1660-1664*, in Andrault, Lærke (2018), pp. 13-44.
- JOUANNA J. (1992), *Hippocrate*, Fayard, Paris.
- ID. (1993), *La nascita dell'arte medica occidentale*, in M. D. Grmek, *Storia del pensiero medico occidentale*, I, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-73.
- ID. (2000), *Miasme, maladie et semence de la maladie. Galien lecteur d'Hippocrate*, in Manetti (2000), pp. 59-92.
- ID. (2012), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, Brill, Leiden-Boston.
- JOURDAN A. (2004), *La Révolution, une exception française?*, Flammarion, Paris.
- JOYCE R. (1997), *Cartesian Memory*, in "Journal of the History of Philosophy", 35, pp. 375-93.
- KAHN V. (1994), *Machiavellian Rhetoric: From the Counter-Reformation to Milton*, Princeton University Press, Princeton.
- KAMBOUCHNER D. (1995), *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, 2 voll., Albin Michel, Paris.
- KANTOROWICZ E. H. (2012), *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino (ed. or. 1957).
- KAPLAN L., LAWRENCE F. (eds.) (1997), *Philosophical Perspectives on Power and Domination: Theories and Practices*, Rodopi, Amsterdam.
- KASSEM B. (1960), *Décadence et absolutisme dans l'œuvre de Montesquieu*, Droz, Genève.
- KAYE J. (2014), *A History of Balance, 1250-1375: The Emergence of a New Model of Equilibrium and Its Impact on Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KELLER A. (2013), *République*, in Volpillac-Auger (2013).
- KEOHANE N. O. (1972), *Virtuous Republics and Glorious Monarchies: Two Models in Montesquieu's Political Thought*, in "Political Studies", 20, pp. 383-96.
- KERMIT H., SKYTTE G. (2002), *Niccolo Stenone (1638-1686). Anatomista, geologo, vescovo*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- KERVÉGAN J.-F., MOHNHAUPT H. (dir.) (1997), *Le droit entre nature et histoire*, Klosterman, Frankfurt.
- KETTERING S. (1988), *Gift-Giving and Patronage in Early Modern France*, in "French History", II, 2, pp. 131-51.

- KING H., DASEN V. (2008), *La médecine dans l'antiquité grecque et romaine*, BHMS, Lausanne.
- KLEVER W. (1990), *Steno's Statements on Spinoza and Spinozism*, in "Studia Spinozana", 6, pp. 303-13.
- KOEBNER R. (1951), *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, in "Journal of the Warburg and the Courtauld Institute", 14, pp. 275-302.
- KOLESNIK-ANTOINE D. (éd.) (2013), *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, ENS Éditions, Lyon.
- ID. (2012), *Les voies du corps. Schwyl, Clerselier et La Forge lecteurs de l'Homme de Descartes*, in "Consecutio Temporum", 3, pp. 118-28.
- KÖNIGSBERGER H. G., MÜLLER-LUCKNER E. (hrgs.) (1988), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, Schriften des Historischen Kollegs*, Oldenbourg Verlag, München.
- KOSELLECK R. (1986), *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, in Id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova, pp. 55-72.
- ID. (2001), *Despotism in The Spirit of Laws*, in Carrithers, Mosher, Rahe (2001), pp. 231-71.
- ID. (2002), *The Uncertain Inevitability of Decline in Montesquieu*, in "Political Theory", XXX, 5, pp. 702-27.
- KRAUSE S. (1999), *The Politics of Distinction and Disobedience: Honor and the Defense of Liberty in Montesquieu*, in "Polity", XXXI, 3, pp. 475-80.
- KRAUSE S. R. (2001), "Despotism in The Spirit of Laws", *Montesquieu's Science of Politics: Essays on "The Spirit of Laws"*, eds. David W. Carrithers, Michael A. Mosher, Paul A. Rahe, Rowman & Littlefield, Lanham, p. 231-71.
- ID. (2002), *The Uncertain Inevitability of Decline in Montesquieu*, in "Political Theory", 30, 5, pp. 702-27.
- KUDLIEN F., DURLING R. J. (eds.) (1991), *Galen's Method of Healing*, Proceedings of the Galen Symposium (Kiel, 1982), Brill, Leiden-New York.
- KUHFUSS W. (1975), "Moderation". *Die Ideologisierung eines politischen Begriffs im Französischen*, in "Romanische Forschungen", 87, pp. 442-81.
- ID. (1986), *La notion de modération dans les Considérations de Montesquieu*, in Postigliola (1986), pp. 277-92.
- LABRIOLA G. M. (2003), *Barbeyrac interprete di Pufendorf e Grozio. Dalla costruzione della sovranità alla teoria della resistenza*, ESI, Napoli.
- LANDI L. (1981), *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, CEDAM, Padova.
- LARRÈRE C. (1999), *Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu*, in "Cahiers Montesquieu", 5, pp. 163-83.
- ID. (2000), *Montesquieu et «l'exception française»*, in Felice (2000b), pp. 51-64.
- LASKY M. J. (1976), *Utopia and Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago.
- LASSERRE F., MUDRY PH. (éds.) (1983), *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*, Actes du IV Colloque International Hippocratique (Lausanne, 21-26 septembre 1981), Droz, Genève.

- LAUX N. (1994), *Imagination et religion chez Spinoza. La 'potentia' dans l'histoire*, Vrin, Paris.
- LECRIVAIN A. (1977-78), *Spinoza et la physique cartésienne*, in "Cahiers Spinoza", I, pp. 235-65; II, pp. 93-206.
- LEFFLER P. K. (1976), *The "Histoire Raisonnée", 1660-1720: A Pre-Enlightenment Genre*, in "Journal of the History of Ideas", XXXVII, pp. 219-40.
- LEFORT C. (1972), *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Gallimard, Paris.
- ID. (1978), *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris.
- ID. (1992), *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris.
- LE ROUX B. (1987), *Hobbes et Montesquieu*, in *Montesquieu, De L'Esprit des lois: la nature et la loi*, Ellipses, Paris, pp. 162-8.
- LEUWERS H. (2014), *Robespierre*, Fayard, Paris.
- ID. (2015), *Servir le peuple avec vertu*, in Biard et al. (2015), pp. 401-6.
- LEVI-MALVANO E. (1912), *Montesquieu e Machiavelli*, Champion, Paris.
- LEVY PECK L. (1990), *Court Patronage and Corruption in Early Stuart England*, Routledge, London.
- LICOPPE CH. (1996), *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*, La Découverte, Paris.
- LINTON M. (2001), *The Politics of Virtue in Enlightened France*, Palgrave, New York.
- ID. (2010), *The Man of Virtue: The Role of Antiquity in the Political Trajectory of L. A. Saint-Just*, in "French History", XXIV, 3, pp. 393-419.
- ID. (2015), *Les racines de la vertu politique et des significations au XVIII siècle*, in Biard et al. (2015), pp. 39-50.
- LINTOTT A. (1999), *The Constitution of Roman Republic*, Oxford University Press, Oxford.
- LLOYD G. E. R. (1975), *The Hippocratic Question*, in "The Classical Quarterly", 25, 2, pp. 171-92.
- ID. (1982), *Magia, ragione, esperienza: nascita e forme della scienza greca*, Borin-ghieri, Torino (ed. or. 1979).
- ID. (1993), *Metodi e problemi della scienza greca*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1991).
- LOCHE A. (1980), *Le ragioni di una polemica: Montesquieu e Hobbes*, in "SVEC", 190, pp. 334-43.
- LONGRIGG J. (1993), *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Routledge, London-New York.
- LÓPEZ FÉREZ J. A. (coord.) (1992), *Tratados hipocráticos. Estudios acerca de su contenido, forma e influencia*, Actas del VII Colloque International Hippocratique (Madrid, 24-29 septiembre 1990), Universidad nacional de educación a distancia, Madrid.
- LORAUX N. (1997), *La guerre dans la famille*, in "Clio", v, 1997, pp. 21-62.
- ID. (2006), *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza (ed. or. 1997).

- LOTTERIE F. (2006), *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Voltaire Foundation, Oxford.
- LÖWITH K. (2015), *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 1949).
- LÜSEBRINK H.-J., REICHARDT R. (1988), *Révolution à la fin du XVIII siècle*, in "Mots", 16, pp. 35-68.
- LYTLE G. F., ORGEL S. (eds.) (1981), *Patronage in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton.
- MACHEREY P. (1998), *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*, PUF, Paris.
- MACGILLIVRAY R. (1970), *Thomas Hobbes History of the English Civil War: A Study of Behemoth*, in "Journal of the History of Ideas", XXXI, pp. 179-98.
- MACMULLEN R. (1988), *Corruption and the Decline of Rome*, Yale University Press, New Haven-London.
- MALHERBE M. (1984), *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Vrin, Paris.
- MANETTI D. (a cura di) (2000), *Studi su Galeno. Scienza, filosofia, retorica e filologia*, Atti del Seminario (Firenze, 13 novembre 1998), Università degli Studi di Firenze, Firenze.
- MANSFIELD H. C. (1998), *Machiavelli's Virtue*, University of Chicago Press, Chicago.
- MARCHAND J.-J. (1982), *Machiavelli e il determinismo storico (dai primi scritti al Principe)*, in Barthouil (1982), pp. 57-64.
- ID. (a cura di) (1996), *Niccolò Machiavelli: politico, storico, letterato*, Atti del convegno di Losanna, 27-30 settembre 1995, Salerno Editrice, Roma.
- MARCHESI F. (2017), *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Quodlibet, Macerata.
- ID. (2018a), *Cartografia politica. Spazi e soggetti del conflitto in Niccolò Machiavelli*, Olschki, Firenze.
- ID. (2018b), *Ritorno alle origini e storia in Niccolò Machiavelli (Discorsi, III, 1-22)*, in "La Cultura", LVI, 1, pp. 65-79.
- ID. (2022), *Riscontro. Machiavelli's Art of History*, in Chakravarty, Chaudhuri (2022), pp. 145-61.
- MARIN M. (2015), *Notes lexicométriques sur l'utilisation de "vertus(s)" dans le lexique de Robespierre*, in Biard et al. (2015), pp. 419-28.
- MARKOVITS F. (1996), *Montesquieu: l'esprit d'un peuple. Une histoire expérimentale*, in Boulad-Ayoub (1996), pp. 207-36.
- ID. (2008), *Montesquieu: le droit et l'histoire*, Vrin, Paris.
- MARRAMAIO G. (1983), *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma.
- MARSHALL E. (2008), *Adequacy and Innateness in Spinoza*, in D. Garber, S. Nadler (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford-New York, vol. IV, pp. 51-88.
- MARTIN J. J. (ed.) (2009), *The Renaissance World*, Routledge, New York.

- MARTIN P.-M. (1977), *Présence de l'histoire romaine dans la Révolution française*, in R. Chevallier (1977), pp. 215-26.
- MASCOLO D. (1968), *Avant-propos*, in Saint-Just, *Oeuvres choisies*, Gallimard, Paris, pp. 19-59.
- MASON S. M. (1975), *Montesquieu's Idea of Justice*, Nijhoff, La Haye.
- MASS E. (Hrsg.) (2010), *Montesquieu zwischen den Disziplinen. Einzel- und kulturwissenschaftliche Zugriffe*, Duncker und Humblot, Berlin.
- MATHERON F. (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- ID. (1978), *Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: Machiavélisme et utopie*, in "Archivio di filosofia", 47, 1, pp. 29-60.
- ID. (1990), *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique*, in Curley, Moreau (1990), pp. 258-70.
- ID. (1994), *L'indignation et le "conatus" de l'Etat spinoziste*, in Revault D'Allonnes, Rizk (1994), pp. 153-65.
- MATTERN S. P. (2008), *Galen and the Rhetoric of Healing*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- MAUSS M. (2002), *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino (ed. or. 1924).
- MAYER T. F. (1985), *Faction and Ideology: Thomas Starkey's Dialogue*, in "The Historical Journal", XXVIII, 1, pp. 1-25.
- ID. (1989), *Thomas Starkey and the Commonweal. Humanist Politics and Religion in the Reign of Henry VIII*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MAZZARINO S. (1990), *Il pensiero storico classico*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari.
- MAZZOLINI R. (1988), *Dallo 'spirito nerveo' allo 'spirito delle leggi': un commento alle osservazioni di Montesquieu su una lingua di pecora*, in Barber, Courtney (1988), pp. 205-21.
- MCCORMICK J. P. (2003), *Machiavelli against Republicanism: On Cambridge School's «Guicciardinian Moments»*, in "Political Theory", xxxi, 5, pp. 615-43.
- ID. (2020), *Democrazia machiavelliana. Machiavelli, il potere del popolo e il controllo delle élites*, Viella, Roma (ed. or. 2011).
- MCDIARMID J. F. (2007a), *Common Consent, Latinitas and the "Monarchical Republic in Mid-Tudor Humanism*, in Id. (2007b), pp. 55-74.
- ID. (ed.) (2007b), *The Monarchical Republic of Early Modern England: Essays in Response to Patrick Collinson*, Ashgate, Aldershot.
- MCPHEE P. (2012), *Robespierre. A Revolutionary Life*, Yale University Press, New Haven.
- MEARS N. (2005), *Queenship and Political Discourse in the Elizabethan Realms*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MEINSMA K. O. (1983), *Spinoza et son cercle. Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Vrin, Paris.

- MELOSI L., PROCACCIOLI P. (a cura di) (2015), *Traiano Boccalini tra satira e politica*, Atti del Convegno di Studi Macerata-Loreto (17-19 ottobre 2013), Olschki, Firenze.
- MÉNISSIER T. (1999), *Ordini e tumulti selon Machiavel: la république dans l'histoire*, in "Archives de philosophie. Recherches et documentation", 2, pp. 221-39.
- MESCHINI F. A. (1998), *Neurofisiologia cartesiana*, Olschki, Firenze.
- ID. (2011a), *Note per un'edizione critica dell'"Uomo" di Descartes*, in Id. (2011b), pp. 165-204.
- ID. (a cura di) (2001b), *Le opere dei filosofi e degli scienziati*, Olschki, Firenze.
- MIGNINI F. (1981), *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, ESI, Napoli.
- MILHAUD G. (1977), *Le regard scientifique de Montesquieu*, in "Europe", 574, pp. 31-41.
- MILLAR F. (2002), *The Roman Republic in Political Thought*, Brandeis University Press, Boston.
- MINIATI S. (2009), *Nicholas Steno's Challenge for Truth: Reconciling Science and Faith*, FrancoAngeli, Milano.
- MOMIGLIANO A. (1957), *Erodoto e la storiografia moderna*, in "Aevum", xxxi, 1, pp. 74-84.
- ID. (1980a), *Polybius reappearance in Western Europe*, in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 103-23.
- ID. (1980b), *Per un riesame della storia dell'idea di cesarismo*, in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 273-82.
- ID. (1985a), *La storia tra medicina e retorica*, in Id. (1985c), pp. 1-24.
- ID. (1985b), *Le origini della storia universale*, in Id. (1985c), pp. 25-49.
- ID. (1985c), *Tra storia e storicismo*, Nistri-Lischi, Pisa.
- ID. (1987a), *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, in Id. (1987b), pp. 39-46.
- ID. (1987b), *Storia e storiografia antica*, il Mulino, Bologna.
- MONNIER R. (2005), *Républicanisme, patriotisme et Révolution française*, L'Harmattan, Paris.
- MOREAU P. F. (1975), *Spinoza*, Seuil, Paris.
- ID. (1985), *Politiques du langage*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", 110, 2, pp. 189-94.
- ID. (1989a), *Méthode et métaphysique*, PUF, Paris.
- ID. (1989b), *Hobbes. Philosophie, science, religion*, PUF, Paris.
- ID. (1990), *Fortune et théorie de l'histoire*, in Curley, Moreau (1990), pp. 298-305.
- ID. (1994), *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris.
- ID. (1997), *Pacte social et histoire*, in Kervégan, Mohnhaupt (1997), pp. 33-44.
- MORFINO V. (2002), *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, LED, Milano.

- ID. (2004), *Temporalità plurale e contingenza: L'interpretazione spinoziana di Machiavelli*, in "Etica & Politica", 1, pp. 1-37.
- ID. (2018), *The Spinoza-Machiavelli Encounter: Time and Occasion*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- MORFINO V., DEL LUCCHESI F. (a cura di) (2003), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Ghibli, Milano.
- MORI G. (2010), *Cartesio*, Carocci, Roma.
- MOSSÉ C. (1989), *L'Antiquité dans la Révolution française*, Albin Michel, Paris.
- MOURITSEN H. (2017), *Politics in the Roman Republic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MULIER E. H. (1990), *A Controversial Republican: Dutch Views of Machiavelli in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in Bock, Skinner, Viroli (1990), pp. 247-64.
- NADLER S. (ed.) (2002), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- ID. (2011), *Occasionalism: Causation among the Cartesians*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (ed.) (2014), *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NAJEMY J. M. (2006), *A History of Florence (1200-1575)*, Blackwell, Oxford.
- ID. (2014), *Machiavelli and History*, in "Renaissance Quarterly", 67, 4, pp. 1131-64.
- NAKER K. M. (2001), *Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France*, in "The Journal of Modern History", 73, 1, pp. 32-53.
- NAUTA L., PÄTZOLD D. (eds.) (2004), *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, Peeters Publishers, Leuven.
- NEDERMAN C. J. (2004), *Body Politics: The Diversification of Organic Metaphors in the Later Middle Ages*, in "Pensiero Politico Medievale", 61, 2, pp. 59-87.
- NEDERMAN C. J., SULLIVAN M. E. (2012), *The Polybian Moment: The Transformation of Republican Thought from Ptolemy of Lucca to Machiavelli*, in "European Legacy", 17, pp. 867-81.
- NELSON E. (2004), *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NEYMEYR B., SCHMIDT J., ZIMMERMANN B. (hrsgs.) (2008), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, De Gruyter, Berlin.
- NICOLET C. (1980), *The World of the Citizen in Republican Rome*, Batsford Academic, London.
- ID. (1982), *L'idée républicaine en France*, Gallimard, Paris.
- NIPPEL W. (1988), *Bürgerideal und Oligarchie. Klassischer Republikanismus' aus althistorischer Sicht*, in Königsberger, Müller-Luckner (1988), pp. 1-18.
- ID. (2012), *Images of Antiquity in the Age of the French Revolution*, in Raat, Velema, Baar-de Weerd (2012), pp. 31-45.

- NODIER CH. (1831), *Préface*, in Saint-Just, *Institutions républicaines*, Techener, Paris, pp. 8-80.
- NUTTON V. (2004), *Ancient Medicine*, Routledge, London.
- ID. (2006), *The Rise of Medicine*, in Porter (2006), pp. 46-70.
- ID. (2008), *The Fortunes of Galen*, in R. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 355-90.
- OBER J. (2010), *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton.
- ID. (2017), *Demopolis: Democracy before Liberalism in Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1991), *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton.
- ORESTANO R. (1982-83), "Institution". *Barbeyrac e l'anagrafe di un significato*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 11-12, pp. 169-78.
- PALMER R. R. (1975), *The School of the French Revolution: A Documentary History of the College of Louis-le-Grand and its Director, Jean-François Champagne. 1762-1814*, Princeton University Press, Princeton.
- PAOLETTI G. (a cura di) (2015), *Que faire de l'histoire?*, Vrin-ETS, Paris-Pisa.
- ID. (2021), *Durante Corpore: corpo, durata e eternità nella Parte V dell'Etica di Spinoza*, in "Teoria", XLI, 1, pp. 9-32.
- PAREL A. (1991), *The Question of Machiavelli's Modernity*, in "Review of Politics", 53, pp. 320-39.
- ID. (1992), *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven-London.
- ID. (1996), *Human Motions and Celestial Motions in Machiavelli's Historiography*, in Marchand (1996), pp. 363-91.
- PARKER H. T. (1937), *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries: A Study in the Development of the Revolutionary Spirit*, University of Chicago Press, Chicago.
- PASSETTI C. (2005), *Temî montesquieuiani in Louis de Saint-Just*, in Felice (2005b), I, pp. 413-32.
- PASQUINO P. (2013), *Classifying Constitutions: Preliminary Conceptual Analysis*, in "Cardozo Law Review", 34, 3, pp. 999-1020.
- ID. (2007), *Machiavelli e Aristotele: le anatomie della città*, in "Filosofia politica", 2, pp. 199-212.
- PEDULLÀ G. (2013), *L'arte fiorentina dei nodi*, in N. Machiavelli, *Il Principe*, Donzelli, Roma.
- ID. (2018), *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PELTONEN M. (1995), *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PEÑA ECHEVARRÍA J. (1989), *La filosofía política de Espinoza*, Universidad de Valladolid, Valladolid.

- PEREIRA J. (2008), *Montesquieu et la Chine*, L'Harmattan, Paris.
- PHILP M. (2007), *Conceptualizing Political Corruption*, in Heidenheimer, Johnston (2007), pp. 41-59.
- PIGEAUD J. M. (1981), *La maladie de l'âme. Étude sur les relations de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris.
- PITKIN H. F. (1984), *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, University of Chicago Press, Chicago.
- PLATANIA M. (2000), *Virtù, repubbliche, rivoluzione: Saint-Just e Montesquieu*, in Felice (2000b), pp. 11-44.
- ID. (2006), *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, UTET, Torino.
- POCOCK J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton.
- ID. (1985), *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PORRET M., VOLPILHAC-AUGER C. (éds.) (2002), *Le Temps de Montesquieu*, Droz, Genève.
- PORTER R. (ed.) (2006), *The Cambridge History of Medicine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- POSTIGLIOLA A. (1973), *Natura delle cose e natura delle leggi*, in "De homine", 45-46, pp. 3-40.
- ID. (a cura di) (1986), *Storia e ragione*, Liguori, Napoli.
- ID. (1999), *Montesquieu entre Descartes et Newton*, in *Montesquieu. Les années de formation (1689-1720)*, in "Cahiers Montesquieu", 5, pp. 91-108.
- PRESLER J. (1997), *Plato's Solution to the Problems of Political Corruption*, in Kaplan, Lawrence (1997), pp. 107-13.
- PROIETTI O. (1995), *Osservazioni, note e congetture sul testo latino e nederlandese del TP*, Università degli Studi di Macerata, Macerata.
- ID. (1997), *La tradizione testuale del Tractatus politicus: "Examinatio" per un'edizione critica*, in Totaro (1997), pp. 125-53.
- QUASTANA F., SERNA P. (2013), *Le républicanisme anglais dans la France des Lumières et de la Révolution: mesure d'une présence*, in "La Révolution française", 5, <https://doi.org/10.4000/lrf.984>.
- QUENNEDY A. (2008), *Note philologique sur le manuscrit de Saint-Just faussement intitulé «De la nature»*, in "Annales historique de la Révolution française", 351, pp. 121-49.
- RAAB F. (1964), *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500-1700*, Routledge & K. Paul, London.
- RAAFLAUB K. A. (ed.) (2005), *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders*, Blackwell, Oxford.
- RAAT A. J. P., VELEMA W. R. E., BAAR-DE WEERD C. (hrgs.) (2012), *De Oudheid in de Achttiende Eeuw. Classical Antiquity in the Eighteenth Century*, Werkgroep 18e Eeuw, Utrecht.

- RAHE P. (2001), *Forms of Government: Structure, Principle, Object, and Aim*, in Carrithers, Mosher, Rahe (2001), pp. 69-108.
- ID. (2008), *Against Throne and Altar: Machiavelli and Political Theory Under the English Republic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RAULET G. (1996), *Kant. Histoire et citoyenneté*, PUF, Paris.
- RAWSON E. (1969), *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford University Press, Oxford.
- REBUFFA G. (1982), *Saint-Just interprete di Montesquieu*, in *Diritto e potere nella storia europea. IV Congresso internazionale della Società italiana di Storia del diritto. Atti in onore di Bruno Paradisi*, Olschki, Firenze, vol. II, pp. 861-5.
- ID. (1982-83), *Saint-Just costituzionalista*, in "Studi settecenteschi", 3-4, pp. 287-300.
- RECATAS R. (1955), *Quand l'Antiquité inspirait les hommes de la Révolution*, in *Mélanges Isidor Lévy*, Éditions de l'Institut, Bruxelles, pp. 491-599.
- RENAUT A. (éd.) (1999), *Histoire de la philosophie politique*, Calman-Lévy, Paris.
- RÉTAT P. (1973), *De Mandeville à Montesquieu: honneur, luxe et dépense noble dans L'Esprit des lois*, in "Studi francesi", 50, pp. 238-49.
- REVAULT D'ALLONNES M. (1986), *Le jacobinisme ou les apories du politique*, in "Revue française de science politique", XXXVI, 4, pp. 519-27.
- REVAULT D'ALLONNES M., RIZK H. (éds.) (1994), *Spinoza. Puissance et ontologie*, Kimé, Paris.
- REY R. (1992), *Anamorphoses d'Hippocrates au XVIII siècle*, in Gourevitch (1992), pp. 257-76.
- RICCIARDELLI F., ZORZI A. (eds.) (2015), *Emotions, Passions and Power in Renaissance Italy*, University of Amsterdam Press, Amsterdam.
- RIVAUD A. (1924), *La physique de Spinoza*, in "Chronicon spinozanum", 4, pp. 24-57.
- RODDIER H. (1952), *De la composition de L'Esprit des lois: Montesquieu et les oratoriens de l'académie de Juilly*, in "Revue d'histoire littéraire de la France", 52, pp. 439-50.
- ROSSO C. (1965), *Montesquieu moralista. Dalle leggi al «bonheur»*, Goliardica, Pisa.
- ROZA S. (2015), *Vertu privée vs. vertu publique, dilemme du républicanisme rousseauiste*, in Biard et al. (2015), pp. 71-80.
- RUBINSTEIN N. (ed.) (1968), *Florentine Studies*, Northwestern University Press, Evanston.
- RUGGIERO R. (2015), *Machiavelli e la crisi dell'analogia*, il Mulino, Bologna.
- RYAN A. (ed.) (1979), *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- SALMON J. H. M. (1980), *Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France*, in "The American Historical Review", 2, pp. 307-31.
- SALOMON-BAYET C. (1978), *L'institution de la science et l'expérience du vivant*, Flammarion, Paris.

- SANGIACOMO A. (2013), *L'essenza del corpo. Spinoza e la scienza delle composizioni*, Olms, Hildesheim-Zurich-New York.
- ID. (2016), *Spinoza et les problèmes du corps dans l'histoire de la critique. Essai bibliographique (1924-2015)*, in "Journal of Early Modern Studies", 5, 2, pp. 101-42.
- SANGIACOMO A., TOTO F. (a cura di) (2016), *Essentia Actuosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, Mimesis, Milano.
- SANTINELLI C. (2016), *Essenza umana, affetti, patologie. A proposito di Ethica III PR 57*, in Sangiacomo, Toto (2016), pp. 157-80.
- SASSO G. (1967a), *In tema di naturalismo machiavelliano*, in Id. (1967b), pp. 281-358 (1^a ed. 1964).
- ID. (1967b), *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli.
- ID. (1988a), *Machiavelli e i detrattori, antichi e nuovi, di Roma*, in Id. (1988c), vol. II, pp. 401-536.
- ID. (1988b), *Machiavelli e Venezia*, in Id. (1988c), vol. III, pp. 3-46.
- ID. (1988c), *Machiavelli e gli antichi ed altri saggi*, Ricciardi, Milano-Napoli.
- ID. (1993), *Niccolò Machiavelli*, il Mulino, Bologna.
- SAVAN D. (1986), *Spinoza: Scientist and Theorist of Scientific Method*, in Greene, Nails (1986), pp. 95-123.
- SCHLATTER R. (1945), *Thomas Hobbes and Thucydides*, in "Journal of the History of Ideas", VI, pp. 350-62.
- SCHMALTZ T. (2008), *Descartes on Causation*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- SCHMIDT J. (2011), *Robespierre*, Folio, Paris.
- SCRIBANO E. (2010), *Introduzione a M. Cureau de La Chambre, Quale sia la conoscenza degli animali e fin dove possa estendersi*, Felici, Ghezzeno, pp. 10-32.
- ID. (2011), *Quod nescis quomodo fiat id non facis. Occasionalism against Descartes?*, in "Rinascimento", 51, pp. 63-86.
- ID. (2015), *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma.
- SENARCLENS V. DE (2003), *Montesquieu historien de Rome. Un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au XVIII siècle*, Droz, Genève.
- SHACKLETON R. (1961), *Montesquieu: A Critical Biography*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (1988a), *Les mots "despote" et "despotisme"*, in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, Voltaire Foundation, Oxford, pp. 481-6.
- ID. (1988b), *Montesquieu and Machiavelli: A Reappraisal*, in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, Voltaire Foundation, Oxford, pp. 117-31.
- SHKLAR J. N. (1990), *Montesquieu and the New Republicanism*, in Bock, Skinner, Viroli (1990), pp. 265-79.
- SINGLETON CH. S. (1953), *The Perspective of Art*, in "The Kenyon Review", 2, pp. 169-89.
- SIRAISSI N. G. (1990), *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, The University of Chicago Press, Chicago.

- SKINNER Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1979), *The Paradoxes of Political Liberty*, in Ryan (1979), pp. 183-205.
- ID. (1983), *Machiavelli on the Maintenance of Liberty*, in "Politics. Journal of the Australasian Political Studies Association", 18, 2, pp. 3-15.
- ID. (1990), *The Republican Ideal of Political Freedom*, in Bock, Skinner, Viroli (1990), pp. 293-309.
- ID. (1998), *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SLONGO P. (2015), *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano.
- SOBOUL A. (1952), *Introduzione*, in L. de Saint-Just, *Frammenti sulle istituzioni repubblicane*, a cura di A. Soboul, Einaudi, Torino, pp. 9-28.
- SOMMERVILLE J. P. (2007), *English and Roman Liberty in the Monarchical Republic of Early Stuart England*, in McDiarmid (2007b), pp. 201-16.
- SORDI M. (2002), *Scritti di storia romana*, Vita e Pensiero, Milano.
- SORELL T. (ed.) (1996), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SORGATO A. (2015), *La performatività del sapere storico. Il concetto di history nel sistema filosofico di Hobbes*, in "Filosofia Politica", 2, pp. 261-76.
- SPANG R. L. (2003), *Paradigms and Paranoia: How Modern Is the French Revolution?*, in "The American Historical Review", 108, pp. 119-47.
- SPECTOR C. (2000), *Montesquieu et l'histoire. Théorie et pratique de la modération*, in Binoche, Tinland (2000), pp. 53-75.
- ID. (2002), *Vices privés, vertus publiques. De La Fable des abeilles à L'Esprit des lois*, in Carrithers, Coleman (2002), pp. 127-57.
- ID. (2003-4), *Montesquieu et la métaphysique dans les Pensées*, in "Revue Montesquieu", 7, pp. 113-34.
- ID. (2004), *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, PUF, Paris.
- ID. (2006), *Y a-t-il une politique des renvois dans l'Encyclopédie? Montesquieu lu par Jaucourt*, in "Corpus, revue de philosophie", 51, pp. 215-48.
- ID. (2010), *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Michalon, Paris.
- ID. (2013), *Corruption*, in Volpilhac-Auger (2013).
- ID. (2015), *La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu*, in Biard et al. (2015), pp. 61-70.
- SQUIRE M. (2015), *Corpus Imperii: Verbal and Visual Figurations of the Roman 'Body Politic'*, in "Word & Image", 31, pp. 305-30.
- STAROBINSKI J. (1959-69), *Introduction au second Discours*, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres*, Gallimard, Paris, t. 3, pp. XLII-LXXI.
- STOLPE E. (1985), *Klassizismus und Krieg. Über den Historien-Maler Jacques-Louis David*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- STROSETZKI CH. (2010), *Die "Dekadenz" Roms, ihre Ursachen und ihre Dialektik bei Montesquieu*, in Mass (2010), pp. 71-88.

- SUTTON J. (2007), *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TARANTO D. (2003), *Le virtù della politica: civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, Bibliopolis, Napoli.
- TAYLOR L. R. (1990), *Roman Voting Assemblies*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- TEMKIN O., TEMKIN C. L. (eds.) (1967), *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- TENENTI A. (1970), *Firenze dal comune a Lorenzo il Magnifico (1350-1494)*, Mursia, Milano (1^a ed. 1968).
- TORLAIS J. (1956), *Montesquieu homme des sciences*, in Desgraves (1956), pp. 349-53.
- TOSEL A. (1988), *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, PUF, Paris.
- TOTARO P. (a cura di) (1997), *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Olschki, Firenze.
- ID. (2002), *Ho certi amici in Ollandia: Stensen and Spinoza*, in Kermit, Skytte (2002), pp. 27-38.
- TOTO F. (2014), *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Mimesis, Milano.
- TOUCHEFEU Y. (1999), *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford University Press, Oxford.
- TROELTSCH E. (1997), *Religione, storia, metafisica*, a cura di S. Sorrentino, Dante & Descartes, Napoli.
- TROMPF G. W. (1979), *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to Reformation*, University of California Press, Berkeley.
- ID. (2011), *Untethering Memory: On French Intellectuals Responding to the Classical Theory of Political Cycles from Montesquieu to the Revolution*, in "French History and Civilization", 4, pp. 34-44.
- TUCK R. (1993), *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VARDOULAKIS D. (2020), *Spinoza, the Epicurean: Authority and Utility in Materialism*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- VATTER M. (2012), *The Quarrel between Populism and Republicanism: The Antinomies of Plebeian Politics*, in "Contemporary Political Theory", 11, pp. 242-63.
- ID. (2014), *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Fordham University Press, New York (1st ed. 2000).
- VEGETTI M. (1983), *Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici*, in Lasserre, Mudry (1983), pp. 459-69.
- ID. (1985), *Anima e corpo*, in AA.VV., *Il sapere degli antichi*, Boringhieri, Torino, pp. 201-28.
- ID. (1993a), *La medicina ellenistica*, in M. D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, 2, Laterza, Roma-Bari, pp. 73-120.

- ID. (1993b), *L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno*, in "ANRW", II, 37, 2, pp. 1672-717.
- ID. (1995a), *Galeno e la rifondazione della medicina*, in "Dynamis", 15, pp. 67-101.
- ID. (1995b), *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia.
- VEIT E., LOTTES G., SENARCLENS V. DE (hrgs.) (2009), *Die Antike der Moderne. Vom Umgang mit der Antike im Europa des 18. Jahrhunderts*, Wehrhahn Verlag, Saarbrücken.
- VERGARA C. (2020), *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*, Princeton University Press, Princeton.
- VERNIÈRE P. (1954), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, Paris.
- VERSIERO M. (2004), *Metafore zoomorfe e dissimulazione della duplicità. La politica delle immagini in Niccolò Machiavelli e Leonardo da Vinci*, in "Studi filosofici", XXVII, pp. 101-25.
- ID. (2012), *Il dono della libertà e l'ambizione dei tiranni. L'arte della politica nel pensiero di Leonardo da Vinci*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.
- VILLEY M. (1965), *La nature des choses dans l'histoire de la philosophie du droit*, in Id., *Droit et nature des choses*, Dalloz, Paris, pp. 267-83.
- VINCERI P. (2014), *Natura*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, vol. II, pp. 219-22.
- VINCIGUERRA L. (2005), *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Vrin, Paris.
- VIOLA P. (1984), *Premesse del giacobinismo in Montesquieu e Rousseau*, in M. L. Salvadori, N. Tranfaglia (a cura di), *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 25-36.
- ID. (1988), *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*, Einaudi, Torino.
- VIROLI M. (1998), *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford.
- VISENTIN S. (1998), *Assolutismo e libertà. L'orizzonte repubblicano nel pensiero politico olandese del XVII secolo*, in "Filosofia politica", 1, pp. 67-85.
- VOLPILHAC-AUGER C. (1985), *Tacite et Montesquieu*, Voltaire Foundation, Oxford.
- ID. (1995), *Les Considérations sur les Romains lues par l'Encyclopédie*, in L. Desgraves, *La Fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain*, Colloque du tricentenaire, Ville de Bordeaux, Bordeaux, pp. 129-42.
- ID. (2002), *Pénélope devant la Toile. Les Considérations sur les Romains lues par l'Encyclopédie*, in "Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie", 31-32, <https://journals.openedition.org/rde/3103>.
- ID. (2010), *Montesquieu et l'histoire: une occasion manquée?*, in Mass (2010), pp. 135-45.
- ID. (dir.) (2013), *Dictionnaire Montesquieu*, ENS de Lyon, Lyon.
- VOVELLE M. (éd.) (1994), *Révolution et République. L'exception française*, Kimé, Paris.
- VYVERBERG H. (1959), *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

- WADDICOR M. H. (1970), *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- WAHNICH S. (1988), *L'étranger dans la lutte des factions*, in "Mots. Les langages du politique", 16, pp. 111-30.
- WALTERS B. (2020), *The Deaths of the Republic: Imagery of the Body Politic in Ciceronian Rome*, Oxford University Press, Oxford.
- WAQUET J.-C. (1991), *Corruption: Ethics and Power in Florence, 1600-1770*, Polity Press, Cambridge.
- WILSON M. D. (1978), *Descartes*, Routledge, London.
- WILSON R. C. (1989), *Ancient Republicanism: Its Struggle for Liberty against Corruption*, Peter Lang, New York.
- WINSTON M. E. (2005), *Revolution and Regeneration*, in Id., *From Perfectibility to Perversion: Meliorism in Eighteenth-Century France*, Peter Lang, New York, pp. 46-71.
- WISEMAN T. P. (2012), *Cicero and the Body Politic*, in "Politica antica", 2, pp. 133-40.
- WOMERSLEY D. (1991), *Sir Henry Savile's Translation of Tacitus and the Political Interpretation of Elizabethan Texts*, in "The Review of English Studies", 167, pp. 313-42.
- WOOD N. (1988), *Cicero's Social and Political Thought*, University of California Press, Berkeley.
- ID. (2021), *Il valore dell'insocievole socievolezza: Machiavelli, Sidney, Montesquieu*, in Di Gesu, Missiroli (2021), pp. 269-96 (ed. or. 1968).
- WRIGHT J. K. (1997), *A Classical Republican in Eighteenth-Century France: The Political Thought of Mably*, Stanford University Press, Stanford.
- ID. (2002), *The Idea of a Republican Constitution in Old Régime France*, in Gelde- ren, Skinner (2002), vol. 1, pp. 289-306.
- YAKOBSON A. (2006), *Popular Power in the Roman Republic*, Blackwell, Oxford.
- ZAMBELLI P. (2012), *Astrology and Magic from the Medieval Latin and Islamic World to Renaissance Europe: Theories and Approaches*, Ashgate, Farnham.
- ZANZI L. (2013), *Il metodo di Machiavelli*, il Mulino, Bologna (1^a ed. parziale 1981).
- ZARKA Y. CH. (1999), *Le droit naturel moderne*, in Renaut (1999), II, pp. 281-307.
- ZLATAR A. B. (2011), *Reformation Fictions: Polemical Protestant Dialogues in Elizabethan England*, Oxford University Press, Oxford.
- ZOURABICHVILI F. (1994), *L'identité individuelle chez Spinoza*, in Revault D'Al- lonnes, Rizk (1994), pp. 85-110.
- ID. (2002), *Spinoza. Une physique de la pensée*, PUF, Paris.

