

 **MIMESIS / STUDI POLITICI**

N. xxx

Collana diretta da *Luca Scuccimarra* (Università Sapienza di Roma)

Dottorato in Studi politici, Dipartimento di Scienze Politiche, Sapienza

*Responsabile scientifico*

Gabriella Cotta

*Segretario*

Alessandro Guerra

COMITATO SCIENTIFICO

P. Armellini (Roma, Università Sapienza), A. Bixio (Roma, Università Sapienza), G. Cotta (Roma, Università Sapienza), A. D'Angelo (Roma, Università Sapienza), E. Di Rienzo (Roma, Università Sapienza), F. Di Sciullo (Messina, Università degli Studi), V. Ferrari (Roma, Università Sapienza), F. Fornari (Chieti, Università G. D'Annunzio), A. Guerra (Roma, Università Sapienza), S. Guerrieri (Roma, Università Sapienza), R. Iannone (Roma, Università Sapienza), M. C. Marchetti (Roma, Università Sapienza), T. Marci (Roma, Università Sapienza), O. Massari (Roma, Università Sapienza), L. Micheletta (Roma, Università Sapienza), M. Nacci (L'Aquila, Università degli Studi), R. Pasca di Magliano (Roma, Università Sapienza), G. Passarelli (Roma, Università Sapienza), M. P. Paternò (Roma, Università di Roma Tre), E. Recchi (Sciences Po, Paris), G. Ruocco (Roma, Università Sapienza), C. Sanmauro (Roma, Università Sapienza), L. Scuccimarra (Roma, Università Sapienza), M. Tesini (Parma, Università degli Studi), M. Toscano (Roma, Università Sapienza)

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *double blind peer-review*



# LE TRASFORMAZIONI DELLA SCIENZE DE L'HOMME

Anna Maria Battista  
e la psicologia politica

a cura di Giovanni Ruocco

 **MIMESIS**

Il volume raccoglie le relazioni presentate al seminario omonimo organizzato dal Dottorato in Studi politici del Dipartimento di Scienze politiche della Sapienza Università di Roma il 24 maggio 2019.

Il volume è finanziato con i fondi Fabbr 2017 del Mur (da verificare con esattezza).

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Studi Politici*, n. xxx  
Isbn: ???

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

## INDICE

*Giovanni Ruocco*  
TRENT'ANNI DOPO xxx

### ANNA MARIA BATTISTA NELLA CULTURA POLITICA ITALIANA

*Anna Maria Lazzarino del Grosso*  
ANNA MARIA BATTISTA, GLI STUDI, LA PSICOLOGIA POLITICA xxx

*Carlo Carini*  
ANNA MARIA BATTISTA E "IL PENSIERO POLITICO" xxx

### TRA MACHIAVELLI E MONTAIGNE

*Paolo Carta*  
DIVERSE SOLITUDINI. MACHIAVELLI, GUICCIARDINI E MONTAIGNE xxx

*Stefano Visentin*  
OLTRE LA TOLLERANZA. ÉTIENNE DE LA BOÉTIE DI FRONTE ALLE GUERRE  
DI RELIGIONE IN FRANCIA xxx

*Jean-Pierre Cavaillé*  
L'APOLOGIA DI MACHIAVELLI E IL PARADIGMA DELL'UOMO DISSOCIATO:  
UNA LETTURA DI LOUIS MACHON NELLA PROSPETTIVA  
DI ANNA MARIA BATTISTA xxx

*Giovanni Ruocco*  
MONTAIGNE. IL TRAMONTO DELLA CLASSICITÀ: INTROSPEZIONE, PASSIONI  
E RAGIONE SCETTICA xxx



## PASSIONI E PSICOLOGIA POLITICA

*Gianfranco Borrelli*

GOVERNARE SULLE PASSIONI: ANTROPOLOGIA E PSICOLOGIA NEL PENSIERO  
POLITICO DI HOBBS

XXX

*Mauro Simonazzi*

DALLA PSICOLOGIA POLITICA ALL'INDIVIDUALISMO MODERNO: IL CONTRIBUTO  
DI MANDEVILLE

XXX

*Michela Nacci*

LE PASSIONI DEMOCRATICHE: ALEXIS DE TOCQUEVILLE

XXX

*Maria Laura Lanzillo*

PSICOLOGIA POLITICA E GOVERNO DELLE PASSIONI TRA ETÀ MODERNA  
E ETÀ GLOBALE

XXX



## PREFAZIONE

Se ci si accosta all'ultimo saggio di Anna Maria Battista, pubblicato postumo, le *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, è forte la percezione non di un atto conclusivo della sua ricerca, ma di una grande apertura verso il futuro, come lei stessa annota in quelle pagine. Troppo giovane lei e troppo rapida e improvvisa la sua scomparsa per immaginare che non dovesse essere così. A me che ho iniziato il percorso di studi rapito dal fascino elegante delle sue lezioni (e da quelle di Gaetano Calabrò, suo appassionato interlocutore, in quegli anni, in approfondite conversazioni sul diritto naturale), dal taglio critico con cui leggeva i testi, dai temi scelti e dalle linee interpretative elaborate, colpisce come dopo la sua morte il suo oggetto di studio, per me, principale – il ruolo della dissociazione libertina dalla politica come momento fondativo del pensiero moderno – sia andato, in Italia, rapidamente declinando, dopo aver conosciuto fino alla fine degli anni Ottanta una stagione di studi ricca e profonda. Mentre in Francia, per esempio, si è mantenuta viva e feconda, da allora, l'indagine sulla letteratura libertina come fase decisiva nel lungo processo di formazione del razionalismo moderno e dell'illuminismo, da noi veniva meno negli anni Novanta la lettura del fenomeno libertino come momento chiave della moderna dissoluzione del rapporto aristotelico-tomista fra etica e politica, che aveva visto appunto Battista, insieme ad altri studiosi, protagonista assoluta. Quella conclusa simbolicamente con la cesura storica del 1989 (un anno dopo la sua scomparsa) era probabilmente un'epoca già al tramonto che, nel bene e nel male, aveva dovuto misurarsi a lungo con le domande poste con forza tra Otto e Novecento dalle idee socialiste. Lo stesso aveva fatto nel corso di tutta la sua vita Anna Maria Battista. Proprio in quel passaggio storico le questioni e le categorie dell'analisi filosofico-politica sarebbero mutate, con un ritorno a studi più lontani dalla sua sensibilità intellettuale, come quelli sulla ragion di stato.

Chissà come avrebbe accolto, lei, l'epoca successiva che avrebbe perso molte di quelle domande sulle origini della modernità, dell'individuo e del-

la sua relazione con lo Stato; se e come avrebbe riorientato la sua ricerca è difficile dirlo. Penso che proprio quella riapertura, nel suo ultimo saggio, del tema dal quale si era mossa all'inizio degli anni Sessanta – Montaigne e la crisi e critica libertina – offra una risposta e una direzione, autorizzandoci a pensare che quel filone di indagine avrebbe avuto, nel suo percorso, nuove importanti fioriture.

Molto Anna Maria Battista avrebbe avuto ancora da scrivere e da riflettere soprattutto su quella “psicologia politica” che aveva preso un corpo già definito, ma ancora in abbozzo, nel suo fortunato saggio del 1980; una rilettura raffinata e complessa del tema classico delle passioni, fondata sull'introspezione del sé, attraverso la tessitura di un filo interpretativo che andava da Montaigne a Bayle. Un tema ancora oggi estremamente vivo nelle ricerche di molti studiosi, nonostante appunto l'esaurimento, qui in Italia, di quell'attenzione alla letteratura libertina (con la sola eccezione del Naudé dei *coups d'état*) in chiave etico-politica.

A trent'anni dalla scomparsa di Anna Maria Battista, questo volume torna a riflettere sul quel percorso di ricerca, riunendo alcune voci di studiose e studiosi di generazioni diverse che i suoi lavori hanno incontrato per strade differenti e che con quei temi e con quel profilo interpretativo hanno continuato a confrontarsi. Il libro è il frutto di un seminario tenuto a Roma nel 2019, nel Dipartimento di Scienze Politiche della Sapienza (allora omonima Facoltà), dove Anna Maria Battista ha lavorato e insegnato per molti anni, fino al momento della sua scomparsa. Un confronto critico per verificare a distanza di trent'anni, alla luce degli studi più recenti, attualità e limiti di quella interpretazione, un'occasione di incontro per rievocarne il profilo umano e intellettuale, ma soprattutto per tornare ad apprezzare la sua raffinata capacità euristica.

ANNA MARIA BATTISTA  
NELLA CULTURA POLITICA ITALIANA



ANNA MARIA LAZZARINO DEL GROSSO  
ANNA MARIA BATTISTA,  
GLI STUDI, LA PSICOLOGIA POLITICA

Il tema della psicologia politica è uno dei più pregnanti fra quelli ricorrenti nell'opera di Anna Maria Battista, studiosa feconda e innovatrice sulla quale in passato ho avuto più di una volta occasione di scrivere qualche pagina. La prima fu nel 1982: una breve prefazione al suo saggio di capitale rilievo *Nascita della psicologia politica* che, inaugurando una collana genovese intitolata "Strumenti di analisi", veniva edito come opuscolo autonomo, riprendendo il testo di un intervento presentato al convegno *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, tenutosi a Genova nell'autunno del 1980<sup>1</sup>. Quel mio sintetico commento ai caratteri della sua produzione modernistica fu l'unico che Anna Maria abbia potuto avere fra le mani, essendo stati i miei scritti successivi purtroppo composti per occasioni di omaggio alla sua memoria; l'ho riletto con emozione, ricordando l'accoglienza calorosa che riservò a quelle brevi considerazioni

---

1 A.M. Battista, *Nascita della psicologia politica*, Prefazione di A.M. Lazzarino Del Grosso, ECIG, Genova 1982. pp. 5-8. Cfr. Id., *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*, in T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani, O. Pompeo Faracovi, D. Pastine (a cura di), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Atti del Convegno di Studio di Genova (30 ottobre-1 novembre 1980), La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 321-351. Oggi, sotto questo titolo originario, lo troviamo inserito nella raccolta dei suoi lavori cinque-seicenteschi: A.M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A.M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova 1998, pp. 221-247. Il compito, come curatrice, di redigerne l'introduzione (pp. 7-21), mi portò a un secondo, più ampio excursus sui suoi scritti in materia, divenuti nel frattempo più numerosi. Cfr. inoltre A.M. Lazzarino Del Grosso, *Presentazione* del volume *Dalla Rivoluzione alla Restaurazione alla Rivoluzione. "Trimestre" in onore di Anna Maria Battista*, in Università degli Studi "Gabriele D'Annunzio", Guida del Dipartimento di Storia e Critica della Politica: Anno Accademico 1991/92, Teramo, 1992, pp. 33-43; Id., *Anna Maria e l'America Latina*, in *Anna Maria Battista. Ricordi e testimonianze*, Casa Editrice il Gabbiano, Terracina 1993, pp. 133-142; Id., *Présence d'Anna Maria Battista*, in "Revue de Synthèse", 6ème Serie, CXXX, n. 3, 2009, pp. 492-499.

che – disse – le avevano fatto scoprire aspetti del suo percorso di studiosa di cui non era stata pienamente consapevole. Per attestarmi la sua soddisfazione mi donò un estratto del suo recente saggio *Il primo Tocqueville sulla "democrazia politica"*, con una dedica che mi definiva "amica e 'interprete' carissima". Effettivamente, da allora, l'ammirata quanto affabile Maestra che incontro con gioia in tante occasioni scientifiche, la giudice benevola del mio concorso a cattedra verso cui nutro tanta gratitudine, mi onorò di un'autentica amicizia, fattasi nei pochi anni che il destino le avrebbe riservato, reciprocamente sempre più stretta e familiare.

Nel pensare ad Anna Maria ormai assente, alla sua figura umana e alla sua personalità di studiosa, mi è spesso affiorata alla mente la sentenza di Menandro secondo la quale "muore giovane chi agli dei è caro"<sup>2</sup>, che io leggo, non so quanto correttamente dal punto di vista filologico, come una promessa di fulgore d'immagine e di perduranti suggestioni vitali nella memoria e nel cammino dei vivi. Per quanto possa sembrare incongruo, riferito a una persona anagraficamente, accademicamente e scientificamente entrata nella sua piena maturità, questo significato che attribuisco al detto menandro mi sembra rispecchiarne il ritratto a tutto tondo e i caratteri del lascito intellettuale che a distanza ormai di tanti anni conservano e contemplano coloro che l'hanno conosciuta, ammirata, amata, e che si evidenziano, io credo, anche alle nuove generazioni al contatto sia con la memoria che ne è conservata, sia con la sua opera, così vitale e ancora così entusiasticamente *in fieri* quando si è interrotta. Senza pose giovanilistiche, Anna Maria giovane, quanto meno in relazione ai parametri del nostro mondo di studiosi, lo era ancora nell'aspetto e nell'eleganza sapientemente colorata, nel carattere che, nutrito dalla penetrante e simpatetica comprensione delle più svariate realtà e dottrine, come pure, con attento ascolto e autentico interesse, della personalità dei suoi interlocutori, sapeva aprirsi, nei momenti di privata convivialità, a un'allegria punteggiata da contagiose esplosioni di ilarità; lo era soprattutto nel vigore dell'intelletto, nella passione di ricerca che la spronava a tessere incessantemente una trama ardita di conoscenze nuove e innovative che infittiva e dilatava con movimento per l'appunto simile a quello del telaio, andando avanti e tornando indietro, riprendendo e arricchendo di nuovi apporti, a distanza di tempo, gli stessi oggetti di studio: Machiavelli e il machiavellismo, Montaigne e Charron, il rapporto tra Hobbes e gli intellettuali eterodossi del Seicento francese, analizzati dal punto di vista del loro contributo alla storia del

2 Menandro, *Sentenze*, a cura di G. Pompella, testo greco a fronte, BUR Rizzoli, Milano 2018, 6a ed., n. 583, p. 84.

pensiero politico; e poi ancora: la storiografia francese settecentesca, l'Illuminismo e Rousseau, Robespierre e il giacobinismo, il tradizionalismo cattolico dell'età della Restaurazione e Tocqueville, fino a quell'ultimo suo saggio sul pensiero politico di Simon Bolívar, che iniziava a inserire il filo solido e sempre conseguente delle sue ricerche sulle origini e sugli sviluppi della modernità politica, nell'ordito, per lei nuovo, del repubblicanesimo latino-americano ai suoi albori. E questo faceva ogni volta ripercorrendo con acume rinvigorito da incessanti letture e rimediazioni critiche le fonti già escusse, messe a confronto con quelle oggetto delle sue nuove esplorazioni, di tutte instancabile e acribica divoratrice, e con una letteratura storiografica sempre aggiornata di cui discuteva, spesso smontandole con limpido e possente rigore logico, le tesi più significative e più accreditate. Aggiungeva così nuove sfumature, nuovi particolari ai risultati già ottenuti, a volte riprecisando, correggendo o arricchendo le proprie analisi precedenti. Mitigava però sempre la potenza innovativa e critica del loro esito con quella paziente e rigorosa umiltà scientifica che, in una bellissima rievocazione commemorativa del 1983, ha riconosciuto con gratitudine quale tratto caratteristico e fecondo del modello di ricerca offertole dal suo Maestro Rodolfo De Mattei<sup>3</sup>. La ancora fiorente "giovinezza" della personalità scientifica di Anna Maria Battista, cristallizzata come tale dalla sua morte prematura, sta proprio, a mio avviso, nella carica innovativa riscontrabile in tutti i suoi scritti, accompagnata, appunto, da quella umiltà che sempre glieli ha fatti presentare, quasi a scusarsi dello scompiglio storiografico di cui erano portatori, come "direzioni", "schemi" o "appunti di ricerca", come approdi provvisori e parziali suscettibili di ulteriori conferme e sviluppi; così che, proprio come era accaduto a De Mattei, ma possiamo aggiungere anche a Luigi Firpo, non a caso altro grande, ammirato amico e punto autorevole di riferimento di Anna Maria, la sua ricca produzione, se si eccettua la prima fortunata monografia su Montaigne e Charron dove già si annunciano le ulteriori indagini che sarebbero venute, è rimasta sparsa in saggi e articoli che solo dopo la sua morte l'affetto e la stima di allievi e amici hanno raccolto in volumi tematici oggi preziosi per chi voglia accostarsi alla sua opera. L'insieme di questi lavori lascia intuire un percorso che avrebbe potuto con poche integrazioni portare alla stesura di un ponderoso unico volume, abbracciante gli sviluppi più significativi del pensiero politico francese – e non solo francese, se pensiamo al saggio su Hobbes e alle influenze europee e americane delle evoluzioni dottrinali messe a tema – dalla metà del Cinquecento all'Ottocento.

3 A.M. Battista, *Rodolfo De Mattei*, in "Trimestre", XVII, n. 3-4, 1984, pp. 121-126.

L'attenzione al fattore psicologico in vista della comprensione di eventi, di atteggiamenti che definiva "spirituali", e delle "rivoluzioni" intellettuali che segnano il passaggio alla modernità è riscontrabile ed esplicita nella maggior parte degli scritti della Battista: in una preziosa monografia dedicata alla sua opera, Diana Thermes, sua ultima allieva, le attribuisce con acume uno "psicologismo metodologico"<sup>4</sup>. Sull'individuazione delle ricadute "politiche" dei risultati della ricerca psicologica inaugurata da Montaigne, fatti propri e sviluppati dal suo amico Charron, recepiti e caratteristicamente rielaborati da Hobbes, per poi essere dalle traduzioni di Sorbière riveicolati in Francia dove sono accolti, con motivazioni diverse, sia da un ampio novero di libertini eruditi, sia da esponenti delle correnti mistiche e spiritualiste del cattolicesimo seicentesco, si incardina l'affondo battistiano esplicativo della grande svolta e degli esiti di lungo periodo della "dissociazione" tra un'etica divenuta ormai solo morale individuale e una politica laicizzata e demistificata nelle sue tradizionali pretese di valore, intesa solo come strumento utilitaristico indispensabile alla protezione della convivenza: una protezione tanto più efficace quanto più assoluto è il potere, come tale da accettare passivamente. Una visione opposta – rimarca la Battista – a quella che l'aristotelismo politico di cui erano stati permeati l'Umanesimo e il Rinascimento, come pure la sua rielaborazione tomistica, incentrata sul primato del diritto naturale, limite oggettivo e invalicabile di ogni potere terreno, avevano tramandato nel segno della concezione dell'uomo *zōn politikōn* e che lo stesso Machiavelli, pur con le rotture da lui postulate nel rapporto fra etica e politica, profondamente convinto del primato della politica per la realizzazione dei fini umani, non aveva affatto demolito; una visione perciò rivoluzionaria, che inaugura la prima fase della lunga era della modernità politica. "Eterodossi" proprio perché rifiutano, seguendo la lezione di Montaigne sull'effetto corruttore della "coustume", i pregiudizi correnti, le convenzioni sociali, il sistema di valori e le ideologie di legittimazione ancora in auge ma smascherati dalla critica corrosiva di Montaigne e di Charron, pionieri dei nuovi indirizzi libertini affermatasi nel corso del Seicento, gli intellettuali più inquieti e avveduti, riscoprendo gli insegnamenti delle scuole ellenistiche, scettica, stoica ed epicurea, scelgono consapevolmente di perseguire, nel rispetto solo formale delle leggi e in obbedienza al potere costituito quale esso sia, un perfezionamento individuale e un ideale di felicità del tutto privati;

4 D. Thermes, *Anna Maria Battista e la modernità politica*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012, p. 86. Il volume reca in appendice la bibliografia degli scritti della Battista e di quelli dedicati alla sua figura e alla sua opera fra il 1988 e il 1993.

guardandosi dal farsi coinvolgere nell'azione politica e professando criticamente, ma solo nel proprio intimo o comunque sempre da "privati", idee dissacratorie nei confronti di ogni autorità.

Esce da tale processo il tipo dell'"uomo dissociato", protagonista dei saggi modernistici battistiani, uomo che nega l'esistenza e la ragion d'essere dell'etica comunitaria di ascendenza aristotelica e ogni criterio oggettivo e superiore di giustizia politica, asserendo la relatività di quest'ultima alla diversità dei tempi, dei luoghi e delle società, riconoscendo senso e valore solo alla propria esperienza intimistica e alle proprie aspirazioni individuali di felicità, da perseguire in solitudine. All'individuazione e all'analisi di questa precoce svolta epocale, che a fine secolo si sarebbe rivelata foriera di inattesi quanto innovativi sviluppi, la Battista giunge inseguendo, attraverso l'esame penetrante di una quantità di fonti minori (in ciò mettendo a frutto il prezioso insegnamento al riguardo di De Mattei, corroborato da quello firpiano), le modalità e i caratteri, ora positivi, ora negativi, della ricezione delle opere di Machiavelli in Francia, arrivando alla conclusione che nel corso del secondo Cinquecento la conoscenza dei suoi scritti politici, che pure vi potevano circolare, tradotti ed editi liberamente, fu superficiale e dunque non incisiva: interessata solo alla precettistica pratica senza cogliere la problematica del conflitto insanabile tra etica e politica posta dal Fiorentino, quella di segno elogiativo; spesso distorta da letture infedeli piegate alle esigenze ideologiche della lotta politico-religiosa, quella denigratoria degli antimachiavellici (gli ugonotti dapprima, i fautori della Ligue poi), che ha consegnato ora alla cultura d'élite, ora alla cultura popolare, un'immagine esecranda e a volte demoniaca dell'autore del *Principe* e dei *Discorsi*<sup>5</sup>.

La verifica della fortuna e della sfortuna del pensiero politico di Machiavelli nella Francia del tardo Cinquecento ha portato la Battista a immergersi nei capolavori di Montaigne e del suo amico ed estimatore Pierre Charron, due autori all'epoca considerati marginali dal punto di vista della

5 Cfr. *La penetrazione del Machiavelli in Francia nel secolo XVI*, in "Rassegna di politica e storia", VI, n. 67, 1960, pp. 18-32; VI, n. 68, 1960, pp. 31-32; *Pasquier e Machiavelli*, in "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", XXXVIII, 1961, pp. 419-516; *Sull'antimachiavellismo francese del secolo XVI*, in "Storia e politica", I, 1962, pp. 413-447; *Direzioni di ricerca per una storia di Machiavelli in Francia*, Abete, Roma s.d. [1970], rist. in *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, Atti del Convegno per il V Centenario della nascita di N. Machiavelli (S. Casciano-Firenze 28-29 settembre 1969), Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972, pp. 37-66. Tutti ripubblicati in A.M. Battista, *Politica e morale*, cit., pp. 27-135.

storia delle dottrine politiche, ma le cui posizioni eterodosse in ordine ai temi della giustizia, del diritto e della legittimità politica, soprattutto quelle di Charron, erano pacificamente considerate frutto e sintomo di “machiavellismo”. Dallo scandaglio “spregiudicato” (richiamo ancora, con questo aggettivo, una felice aggettivazione di Diana Thermes) degli *Essais* di Montaigne e della *Sagesse* di Charron, condotto con esemplare acribia filologica e commentato alla luce anche di un illuminante confronto con i maggiori testi della cultura politica coeva e classica, emergeranno, nella densa monografia del 1966, *Alle origini del pensiero libertino. Montaigne e Charron* – che ancor oggi, letta nella ristampa emendata de 1979, ripubblicata nel 1989<sup>6</sup>, mantiene intatta la sua forza dirompente e, come tutti gli altri scritti di Anna Maria Battista, il fascino di una scrittura trascinate nella sua sorvegliata limpidezza – le tesi portanti, anche se proposte come risultati ancora parziali e provvisori, di tutta la sua ricerca successiva. L'attenzione ai fenomeni psicologici come chiave euristica degli atteggiamenti politici collettivi e dell'elaborazione di idee innovative anche con riguardo al tema della politica emerge fin dall'introduzione, dove, illustrando le origini e le tappe del proprio percorso di ricerca, Anna Maria le fa partire dalla constatazione che:

alla fine del secolo XVI si manifesta in Francia un interessante fenomeno di reazione all'indirizzo politico prevalente, ancora agganciato, sia pure in modo più o meno esplicito e consequenziale, ai cardini concettuali definiti da Aristotele e rielaborati dalla filosofia cristiana. Più che di un filone definito di pensiero è opportuno parlare di un *atteggiamento psicologico e mentale* [corsivo mio], che riflette quella decadenza dei valori politici e civili intimamente connessa alle tragiche vicende vissute dalla Francia nella seconda metà del secolo XVI.

Limpida espressione di questo momento di crisi sono appunto le opere di Montaigne e Charron [...] dagli *Essais*, come dalla *Sagesse*, emergono sintomi di un pericoloso processo di dissociazione tra le manifestazioni esterne della vita associata e la sfera della problematica interiore, quasi in questi uomini prevalesse l'esigenza di un cosciente estraniamento dalla vita politica e dai suoi problemi, intesi come espressione di una realtà contingente da accettare passivamente con intimo distacco.<sup>7</sup>

6 A.M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, ristampa emendata, *Premessa* di A. Del Noce, Giuffrè, Milano 1989. Cito da questa edizione.

7 Ivi, pp. 2-3.

Se in Montaigne le riflessioni sulla politica e sul diritto sono isolate e disorganiche, e il relativismo che ne emerge lo conduce a soluzioni positivistiche, che escludono la possibilità per l'uomo di pervenire a un sapere politico scientifico e la stessa possibilità di esprimere un fondato giudizio etico sui modelli di governo e sull'operato dei governanti, cui è negato ogni crisma di superiorità rispetto all'uomo comune; e se la constatazione dell'inevitabile deviazione, in politica, dai principi di una morale che resta tuttavia valore oggettivo e meta individuale del saggio lo induce alla fuga dall'impegno pubblico, in Charron, cui è dedicata la parte più consistente del libro, e di cui è rilevata la decisiva influenza per lo sviluppo del pensiero libertino, per quanto non senza contraddizioni legate anche alla sua condizione di ecclesiastico e alla necessità di eludere eventuali censure, l'insegnamento relativistico di Montaigne evolve in una argomentazione a favore di un assolutismo più radicale: il quale, non più ancorato a valori e limiti di ordine teologico, ma addirittura padrone della religione, prelude significativamente all'assolutismo "laico" hobbesiano. Compare così un primo accenno al nuovo terreno di ricerca, quello delle possibili influenze esercitate da queste nuove tendenze "eterodosse" sul pensiero politico di Hobbes al tempo dei suoi soggiorni in Francia, ricerca che avrebbe dato grande frutto, proprio in ordine al tema del rapporto tra psicologia e politica, molti anni dopo. In questo libro tuttavia, incentrato sulla problematica del rapporto tra politica e morale, non è ancora evidenziato – la Battista lo farà magistralmente in uno dei suoi ultimi saggi, *Nuove riflessioni sul Montaigne politico*, dedicato a Luigi Firpo<sup>8</sup> – il valore della ricerca interiore di Montaigne ai fini della creazione di una nuova, moderna psicologia, che sarà proprio Hobbes a recepire e sviluppare in termini di nuova "scienza dell'uomo" e a porre alla base della sua costruzione assolutista.

Il libro del '66 è peraltro il più apertamente indicativo del ruolo che assume nella ricerca battista l'obiettivo di ricostruire la "fisionomia psicologica e dottrinale" degli autori studiati e dell'importanza che assumono i climi psicologici e spirituali conseguenti a crisi di valori determinate da rivolgimenti di portata epocale (nel caso specifico la scoperta del Nuovo Mondo, la rottura dell'unità del cristianesimo occidentale, le guerre e le atrocità conseguenti) nel produrre dottrine eterodosse. L'aggettivo "psicologico" ricorre con grande frequenza nelle pagine del volume e frequente è

8 Cfr. S. Rota Ghibaudi, F. Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, FrancoAngeli, Milano 1990, 2 voll, I, pp.801-848; ripubblicato in A.M. Battista, *Politica e morale*, cit., pp. 249-291.

9 A.M. Battista, *Alle origini*, cit., p. 76.

anche – certo sotto la suggestione di un filone di studi allora in auge presso la cosiddetta scuola delle “Annales” – il riferimento alle “mentalità”, destinato a scomparire da quasi tutti gli scritti successivi.

Certamente il suo contributo più importante rispetto al nostro tema è il già menzionato saggio del 1981, *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*. Se da un lato esso fa tesoro di uno scavo ventennale sul processo e sui teorici della “dissociazione”, verificatasi a partire dalla fine del XVI secolo presso l’*intelligenza* francese più matura e avvertita, dall’altro mette in atto il proposito, già concepito fin dagli anni ‘60, di far luce sui rapporti di reciproca influenza e di osmosi tra questa cultura eterodossa che nei primi decenni del Seicento, dando sviluppo alla ricerca introspettiva inaugurata da Montaigne e Charron, aveva profondamente rinnovato il metodo e i risultati degli studi psicologici, e le opere hobbesiane degli anni ‘40 e ‘50. Nel suo primo trattato *Human nature* e nel *De corpore politico*, rimasti inediti fino al 1650, ma ampiamente circolati in forma manoscritta, oggi raccolti sotto il titolo *The Elements of Law*, il filosofo inglese, indicando uno stretto nesso tra ricerca psicologica e ricerca politica, aveva infatti teorizzato la necessità di dar vita a una nuova psicologia scientifica che fosse nucleo principale di una scienza dell’uomo sulla quale fondare una nuova scienza politica; nel *De cive* (1642, 1647) e nel *Leviathan* (1651), muovendo dalla constatazione che “i principi della politica derivano dai movimenti della mente, e la conoscenza dei movimenti della mente deriva dalla scienza dei sensi e dei pensieri”<sup>10</sup>, aveva fondato la sua congiunzione tra psicologia e politica – rivoluzionaria rispetto sia alla nozione aristotelico-tomistica di scienza politica, sia a quella riconducibile a Machiavelli e al machiavellismo – sul riscontro dell’esistenza di un’inclinazione immodificabile della natura umana, la vanità, ovvero il desiderio di primeggiare sugli altri essere umani: appagato, esso costituisce il sommo piacere dell’anima, mentre i piaceri sensoriali, anch’essi come la vanità generatori di conflitti, spingono i singoli individui a ricercare il proprio utile. Da entrambe queste pulsioni psicologiche egoistiche nasce per Hobbes il patto sociale, che risponde all’esigenza di assicurare la sopravvivenza grazie a un “governo forte, dotato di un’implacabile struttura coercitiva”<sup>11</sup>.

La Battista riconduce questa inedita connessione tra scienza psicologica e scienza politica, che vede alla base dell’assolutismo laico di Hobbes, alle sue frequentazioni intellettuali parigine: al contatto, cioè, con i nuovi

10 A.M. Battista, *Psicologia e politica*, cit., in Id., *Politica e morale*, cit., p. 227.

11 Ivi, pp. 227-228.

approcci culturali libertini alla fisionomia psicologica dell'uomo. Proseguendo nel cammino di ricerca interioristica inaugurato da Montaigne e Charron, essi mettevano in luce con dirompente spregiudicatezza i processi emotivi e passionali più reconditi dell'animo umano, rivelandone le fragilità e le meschinità. Con questo interesse che in Francia, per le ragioni di crisi già indicate, era sbocciato prima che altrove, la studiosa spiega anche l'immediato successo non solo presso i diversi esponenti del libertinismo, ma anche presso il cattolicesimo di ispirazione agostiniana e in particolare presso i giansenisti, del *De cive* e del *De corpore politico*, tradotti in francese, rispettivamente nel 1651 e 1652, dal libertino Sorbière, cui riconosce il merito di aver consegnato ai contemporanei e ai posteri la felice e feconda locuzione *amour propre* per indicare la natura egocentrica dell' "io", espresso da Hobbes in latino con "gloria sive bene opinari de se ipso" e in inglese con la formula "competition for Honour and Dignity"<sup>12</sup>.

Mentre la cultura laica e libertina recepisce e sviluppa soprattutto l'elemento utilitaristico dell'egocentrismo umano, sono gli ambienti giansenisti, intrisi di agostinismo, a scandagliare il concetto hobbesiano di "amor proprio", così vicino all'*amor sui* condannato da Agostino come la pulsione che anima la *civitas diaboli* (la Battista cita come emblematico il nome di Pascal): essa caratterizza la miseria dell'*homme sans Dieu* e, mettendo in luce l'ineliminabile conflittualità sociale, conduce alle stesse conclusioni politiche dei libertini: "la teorizzazione di un potere centrale dotato della massima forza coercitiva, sottratto per principio a ogni contestazione"<sup>13</sup>. Sarà tuttavia alla fine del XVII secolo proprio il giansenista Pierre Nicole, con l'individuazione di un nuovo meccanismo psicologico, espresso dalla nozione di *amour propre éclairé*, che spinge l'uomo a mettere in atto, sia pure sempre sotto la spinta dell'egocentrico desiderio di essere amato e ammirato, comportamenti in apparenza altruistici e benevoli, a consegnare al Settecento, che la tradurrà nella formula dell'"interesse ben inteso", la chiave di una ricomposizione dell'unità dell'"uomo dissociato" seicentesco; sotto il segno di un utilitarismo razionalizzato il cui primo teorico "laico" è Bayle, grande ammiratore e studioso di Hobbes. Bayle, raccogliendo l'apertura di Nicole agli esiti di socialità dell'egocentrismo, vede in esso e nella concorrenzialità positiva cui dà adito anche una fonte imprescindibile di progresso, in particolare economico<sup>14</sup>.

12 Ivi, pp. 232-233.

13 Ivi, pp. 236-237.

14 Ivi, pp. 238-247.

La conclusione di questa innovativa ricostruzione, condotta dalla Battista su fonti che, eccezion fatta naturalmente per Hobbes, non rientravano all'epoca, e per la maggior parte non rientrano tuttora, nel novero dei classici della politica, getta così un ponte non scontato in direzione della filosofia dei Lumi e dei suoi esiti politici. Pone infatti in evidenza il filo di continuità che corre tra Montaigne e Charron, veri "padri" dell'individualismo moderno e della modernità politica, le generazioni successive di intellettuali eterodossi che ne sono stati ispirati, e la tensione illuministica verso un'armonia ricompositiva tra interessi individuali e interesse collettivo, fondata da un lato sulla libertà laica dai pregiudizi di ogni genere, dall'altro su un utilitarismo ottimistico che tuttavia ancora non scalza le basi del dispotismo, anche se lo si vuole anch'esso "illuminato". Sarà Rousseau, scrive Anna Maria Battista, al tempo di questo saggio capitale già autrice dei suoi non meno originali scritti su Robespierre messi a punto nel quadro della vasta ricerca condotta insieme agli allievi sul "Rousseau dei giacobini", i cui risultati hanno visto la luce poco dopo la sua morte<sup>15</sup>, a "turbare, con discorsi diversi, questo sereno ottimismo, e a riproporre il drammatico tema hobbesiano di una tensione conflittuale ineliminabile tra gli uomini, che egli contempla come li contemplavano vecchi moralisti seicenteschi, corrotti ed infelici, come rosi da una divorante passione aggressiva di primeggiare sugli altri, di piegarli al proprio volere"<sup>16</sup>. Il riscatto che Rousseau illusoriamente propone sta nell'acquisizione, peraltro possibile solo in rari casi di società meno toccate dalla corruzione, di una natura nuova, la natura tutta "politica" del "cittadino"<sup>17</sup>.

15 A.M. Battista, F. Barcia, B. Consarelli, M. Fedeli De Cecco, L. Pala, *Il "Rousseau" dei giacobini*, Studi in onore di Anna Maria Battista, Università degli Studi di Urbino, Edizioni Quattroventi, Urbino, 1988. Di Anna Maria Battista sono l'*Introduzione metodologica* (pp. 11-28), già pubblicata in "Trimestre", X, n. 1-2, gennaio-giugno 1977, pp. 3-22, e l'ampio saggio intitolato *Robespierre* (pp. 29-76), la cui prima parte riprende il suo articolo *Robespierre giudica Rousseau e l'illuminismo*, uscito in "Storia e politica", XVII, n. 1, 1978, pp. 1-47, mentre la seconda, rimasta incompiuta, è stata edita dagli allievi sulla base della sua bozza di lavoro. D'ora in poi citerò il lavoro come A.M. Battista, *Robespierre*, cit. Nel 1983 vedeva inoltre la luce, a sua cura, per i tipi della CLUA di Pescara, una raccolta, in traduzione italiana, dei discorsi più significativi pronunciati da Robespierre tra il 1789 e il 15 agosto 1791 alla Costituente, preceduti da una sua densa *Premessa*, cui, nella ristampa emendata postuma curata da Luciano Russi, è stato attribuito il titolo di *Nota introduttiva*: M. Robespierre, *I principi della democrazia*, a cura di A.M. Battista, Trimestre editrice, Sambuceto-Chieti, 1989. Citerò il suo scritto da questa riedizione, come A.M. Battista, *Nota introduttiva*, cit.

16 A.M. Battista, *Psicologia e politica*, cit., in Id., *Politica e morale*, cit., p. 247.

17 *Ibidem*.

Proprio nella critica all'utilitarismo materialistico, antireligioso e individualistico dei *philosophes*, o "setta enciclopedista", come lui li chiama, cui contrappone una lettura esaltatrice della "vera filosofia" di Rousseau, che combatte la tirannide, parla con entusiasmo della divinità e propone un rinnovamento etico e politico, sta l'eterodossia di Robespierre nella valutazione politica della tradizione illuminista, di cui rileva due opposte anime: l'una nemica della libertà, l'altra, quella rappresentata da Rousseau, preparatrice della rivoluzione; una valutazione che – rileva Anna Maria – attraverso una "diagnosi della psicologia popolare" vede come il suo successo non possa prescindere dal sostegno delle credenze religiose e dai valori insiti nella coscienza morale del popolo<sup>18</sup>. Significativamente ai fini del nostro tema, nel pensiero, definito tutto "politico", di Robespierre è riscontrata un'attenzione massima oltre che ai risvolti storico-sociali, alla possibile incidenza del laicismo morale e del materialismo degli enciclopedisti sulla psicologia popolare e alle trasformazioni che simili indirizzi filosofici erano suscettibili di operare sui valori e sui miti coltivati dai ceti inferiori<sup>19</sup>.

Robespierre e il giacobinismo, che inseguono il modello di una democrazia egualitaria fondata su valori universali, sono agli antipodi della "dissociazione" professata dagli intellettuali eterodossi del tardo Cinquecento e del Seicento, e tuttavia la Battista ritiene che, con il suo combattere le conclusioni "libertine" di cui gli enciclopedisti sono in fondo ancora portatori, Robespierre mostri di avere recepito almeno una parte dei risultati della riflessione seicentesca, ovvero quella che si riferiva all'analisi psicologica dei moventi dell'azione umana. L'eco di queste acquisizioni è infatti a suo avviso chiaramente avvertibile in alcuni aspetti del modello di costituzione democratica che egli delinea nel corso dei suoi interventi all'Assemblea Costituente, negli anni 1789-1791: in particolare lo è nella preoccupazione di assicurare una piena subordinazione all'Assemblea degli organi del potere esecutivo, dove più facilmente, attraverso un potere incontrollato dei singoli, potrebbe riaffermarsi la spinta a perseguire l'interesse privato. Questa preoccupazione è infatti il frutto di una cruda analisi della psicologia dell'uomo politico: sia pure attraverso la mediazione di Rousseau, essa riflette la lezione dei moralisti del Seicento ed è tutta tesa a smascherare la "grande farsa", la grande mistificazione retorica del potere, evidenziando le tensioni egoistiche dei suoi detentori. In quest'ottica, l'esercizio della sovranità da parte dell'intera comunità si rivela l'unica condizione perché l'interesse collettivo possa prevalere, nell'illusione che la democrazia inte-

---

18 A.M. Battista, *Robespierre*, cit., p. 55.

19 Ivi, pp. 55-56.

grale rappresenti – scrive Anna Maria Battista – la sola possibile panacea contro la vocazione oscura dell'individuo a perseguire sempre e dovunque obiettivi privati di interesse e di potenza<sup>20</sup>.

Un nesso di continuità con questi originali apporti modernistici, dove centrale è la riflessione sul rapporto tra psicologia e politica, è rintracciabile anche negli altrettanto magistrali e fortunati scritti dedicati, fin dai primi anni Settanta, al pensiero politico di Tocqueville e in particolare al raffronto fra la Ia e la IIa *Démocratie en Amérique*, anch'essi coraggiosamente quanto garbatamente in dissenso con la più accreditata letteratura in materia, sulla base di un argomentare così lucido, incalzante e conseguente nella sua messe di prove testuali, da apparire inoppugnabile. A rileggerli oggi nella loro successione cronologica, come consente di fare agevolmente la raccolta postuma *Studi su Tocqueville*, del 1989<sup>21</sup>, non si può non provare una quasi stupefatta e struggente ammirazione per la scintillante vitalità e l'ancora attuale, feconda suggestività non solo dei risultati da essi raggiunti, ma anche dell'altissimo modello di ricerca scientifica offerto dall'insieme di questi saggi ad andamento progressivo, in cui l'intelligenza e il rigore nello scandaglio delle fonti si coniugano a una mirabile padronanza critica del contesto politico-intellettuale in cui matura l'opera tocquevilliana. Quanto al rilievo assunto dal fattore psicologico nell'analisi dedicata alla problematica innescata dal processo di livellamento sociale in atto nel mondo occidentale, la successione degli studi battistiani ne rivela con dovizia di prove testuali la centralità quasi solo in sede di approdo conclusivo<sup>22</sup> (al solito, come indica il termine "tentativo" che compare nel suo titolo, nelle sue intenzioni solo provvisoriamente conclusivo) di almeno un quindicennio di confronto serrato non solo con

20 A.M. Battista, *Nota introduttiva*, cit., pp. 14-24, in particolare pp. 18-21.

21 A.M. Battista, *Studi su Tocqueville*, *Introduzione* di F. De Sanctis, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1989. Il volume, accolto da Salvo Mastellone nella ricca collana "Politica e storia. Studi e testi", da lui fondata e diretta, riunisce, in veste di altrettanti capitoli, i saggi: "La democrazia in America" di Tocqueville. *Problemi interpretativi*, ("La Cultura", 1971); *Lo "stato sociale democratico" nell'analisi di Tocqueville e nelle valutazioni dei contemporanei* ("Il pensiero politico", 1973); *Il primo Tocqueville sulla "democrazia politica"* ("Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 1981), *Tocqueville. Un tentativo di sintesi* ("Trimestre", 1985) e, con una premessa di Ettore Cuomo, che ne ebbe a suo tempo la bozza in lettura, reca in Appendice il testo di un lavoro inedito e forse ancora incompiuto, risalente ai primi anni Ottanta, dalla stessa autrice intitolato *Diritto amministrativo e storia sociale: le tesi di Tocqueville e le sue fonti*.

22 A.M. Battista, *Tocqueville. Un tentativo di sintesi*, in A.M. Battista, *Studi su Tocqueville*, cit., pp. 192-270.

le “due” *Démocratie en Amérique*, ma anche con le altre opere del loro autore e con il suo epistolario. Nei primi saggi, che mettono in luce come, nella visione di Tocqueville, il dato sociale dell’uguaglianza delle condizioni, frutto di un processo storico giudicato inarrestabile, già compiuto negli Stati Uniti, ma incombente anche in Francia e in tutta l’Europa, comporti necessariamente la trasformazione delle istituzioni politiche, oggetto principale di attenzione nella *Dem. I*, così come muta radicalmente la fisionomia dell’intera società civile, di cui soprattutto si occupa la *Dem. II*, dando vita a un tipo nuovo di uomo, l’“uomo democratico”, i caratteri psicologici di quest’ultimo, pur evocati, rimangono in qualche modo sotto traccia, compresi nel generico riferimento ai *moeurs*, idee, sentimenti, gusti ecc. Nell’evidenziare le antinomie esistenti tra le due parti del capolavoro tocquevilliano, frutto di una maturazione critica e di giudizio avvenuta nel pensiero dell’autore durante il quinquennio intercorso fra le rispettive pubblicazioni, che lo porta a ridisegnare completamente, di fatto ribaltandone il quadro precedente, sia la figura e i caratteri dell’“uomo democratico”, sia, di conseguenza, il quadro dei rischi per la libertà insiti nelle democrazie e l’indicazione delle misure atte a contrastarli, come pure a mutare in positivo la sua valutazione del regime democratico e del principio della sovranità popolare, la Battista nei suoi lavori degli anni ‘70 insistentemente riconduce la novità e originalità delle posizioni assunte da Tocqueville in entrambe le parti dell’opera, a un’analisi, avvertita come strumento prioritario di accostamento alla materia propriamente politica, e a una conseguente diagnosi, di taglio “sociologico”<sup>23</sup>, mentre il termine “psicologia” e i suoi derivati, o il riferimento alle mentalità storiche compaiono più raramente e quasi “en passant”<sup>24</sup>. Nel saggio del ‘73 *Lo “Stato Sociale Democratico” nelle analisi di Tocqueville e nelle valuta-*

23 A.M. Battista, *La Democrazia in America di Tocqueville*, in Id., *Studi su Tocqueville*, cit., p. 38; Id., *Lo “Stato sociale Democratico” nelle analisi di Tocqueville e nelle valutazioni dei contemporanei*, ivi, pp. 80, 89-90, 97-114, 119-120.

24 A.M. Battista, *Lo “Stato sociale Democratico”*, cit., pp. 73-74, dove si rileva come per Tocqueville l’uguaglianza propria dello stato sociale democratico, lungi dall’essere un’uguaglianza economica sia piuttosto un’uguaglianza “psicologica”, mentre l’assenza di mobilità sociale propria della società aristocratica, caratterizzata dalla presenza di gerarchie ereditarie e da una frattura invalicabile tra i diversi ceti aveva prodotto “differenziazioni psicologiche profonde”; p. 83: qui si fa cenno alla coscienza tocquevilliana della “trasformazione totale e insuperabile a tutti i livelli (politico, morale, e persino psicologico) scaturita dall’evoluzione della società dallo ‘stato aristocratico’ [...] alla struttura democratica”. Per altro verso, sul piano del metodo, più di una volta la Battista respinge ogni tentativo o tentazione di interpretazione “psicologista” dei contenuti e dell’evoluzione del

zioni dei contemporanei è messo in luce come già per il Tocqueville della *I Dem.* “il momento politico” sia inscindibilmente connesso al momento sociologico, e di fatto ne dipenda<sup>25</sup>; secondo la Battista, proprio in questa acquisizione, esplicitata nella conclusione del capitolo III, risiede l’unica feconda novità del libro, in singolare coincidenza (con ogni probabilità consapevole) con l’analisi fortemente critica dei caratteri della società post-rivoluzionaria proposta da tradizionalisti cattolici quali Bonald e il primo Lamennais, considerati oggi pionieri della “moderna analisi sociologica”<sup>26</sup>, piuttosto che con la visione di liberali moderati quali un Royer Collard o un Guizot; i quali, pur cogliendo la rilevanza del processo sociale in atto, rifiutavano di vederne come inevitabile uno sbocco politico democratico. Novità anche metodologica, che porta Tocqueville ad assegnare alla struttura sociale un’incidenza condizionante su ogni manifestazione della vita umana, tale da fare seguire all’affermarsi ineluttabile dello stato sociale di uguaglianza delle condizioni l’avvento, anch’esso irreversibile, di una nuova umanità e di una configurazione dei rapporti di potere completamente diversa da quella che aveva contraddistinto le monarchie di “ancien Régime” e le società “aristocratiche”, ma anche incompatibile con il “juste milieu” caro ai liberali della Restaurazione; non essendovi per Tocqueville alternativa, in una società di eguali, che tra la sovranità popolare e la dittatura di un solo: o eguali diritti politici per tutti i cittadini, o esclusione di tutti dal loro esercizio<sup>27</sup>.

Nello scritto *Il primo Tocqueville sulla “Democrazia politica”*<sup>28</sup>, ancora dedicato alla *Dem. I*, in garbato dissenso con le conclusioni di un saggio dell’amico Francesco De Sanctis, Anna Maria Battista dimostra con la consueta serrata forza argomentativa che, malgrado il suo approccio “scientifico” alla realtà politica americana, Tocqueville non è riuscito in quel primo libro a fondare teoreticamente la congiunzione tra democrazia e libertà, rimanendo di fatto all’interno dei “paradigmi concettuali tipici della cultura costituzionale europea”, profondamente avversi a quel regime egualitario<sup>29</sup>. L’analisi sociale e politica della società e delle istituzioni statunitensi gli ha mostrato l’esistenza in atto della sovranità del popolo, ovvero

pensiero tocquevilliano. Cfr. *ivi*, p. 83, ma anche *Id.*, *La Democrazia in America*, cit., pp.21-22.

25 A.M. Battista, *Lo “Stato sociale Democratico”*, cit., pp. 77-78.

26 *Ivi*, p. 97.

27 *Ivi*, p. 78.

28 In “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, X, 1981, pp. 9-32, Cito da A.M. Battista, *Studi su Tocqueville*, cit., p. 191.

29 *Ivi*, p. 148.

dei “poveri” che ne costituiscono la maggioranza, ed è dall’evidenza di questa realtà, incontrovertibile, e dal problema dell’unica alternativa che vi ritiene possibile, rappresentata dal dispotismo di un solo, che scaturisce la sua accettazione della democrazia politica come “male minore”. Lo studio mostra come nella valutazione degli istituti della democrazia americana, di cui pure rileva gli aspetti positivi, Tocqueville rimanga ancora nell’ottica della scienza politico-costituzionale liberale classica, che addebitava alla democrazia politica la tendenza a concentrare tutti i poteri nell’assemblea legislativa, determinando il rischio di un dispotismo popolare, e proponeva quali rimedi a una simile degenerazione misure di rafforzamento dei poteri esecutivo e giudiziario. Dal punto di vista che qui ci interessa, è da notare che in questo saggio, che si sofferma sul tema tocquevilliano della “tirannide della maggioranza” o “parlamentare” e sulla presenza di questo problema nel pensiero francese e americano tra l’età delle rivoluzioni e la Restaurazione, mentre sono più rari i riferimenti al Tocqueville “sociologo” (pur essendo ribadito il valore primario del dato sociale rispetto al dato politico nell’analisi svolta in *Dem. I*), ed è privilegiato il Tocqueville “politologo”<sup>30</sup>, si riaffaccia, anche nella terminologia, quell’attenzione per la “mentalità” individuale e collettiva che aveva caratterizzato la monografia su Montaigne e Charron: scegliere la democrazia come “male minore” esprime per la studiosa un “atteggiamento mentale”<sup>31</sup> che coincide con quello proprio della scienza costituzionale liberale del primo Ottocento; gli argomenti antidemocratici di Constant, che Tocqueville fa propri, addirittura accentuandoli, a proposito della tirannide parlamentare, sono visti come espressione di quel “complesso universo mentale, fatto di volontà di dominio, di diffidenza verso il popolo, di insicurezza, tipico della nuova ‘élite’ affermatasi con la fine dell’ancien régime”<sup>32</sup>. Pur ritenendo impossibile opporsi al corso della storia, il giovane Tocqueville si rivela permeato da “una cultura politica ispirata a schemi mentali sostanzialmente antidemocratici”<sup>33</sup>, che gli impedisce di considerare la democrazia come valore. Di un rinnovamento di questi suoi “schemi mentali” e di un discorso “tutto all’esterno all’universo mentale dei contemporanei” darà invece

30 Cfr. *ivi*, pp.163, 173.

31 *Ivi*, p. 153. A proposito dell’impossibilità di Tocqueville “di rifondare su basi nuove il concetto di ‘democrazia’ e congiungerlo – a livello teorico – con quello di libertà”, la Battista la motiva con “la sua formazione teorica e la natura stessa della sua struttura mentale, su cui agivano immagini, reazioni, paure tipiche della generazione post-rivoluzionaria” (*ivi*, p. 173).

32 *Ivi*, p. 158. Cfr. anche pp. 172, 179.

33 *Ivi*, p. 168.

prova la seconda parte della *Democrazia in America*, conclude la Battista e, anticipando quello che sarà un motivo centrale del “tentativo di sintesi” e purtroppo ultimo approdo del suo incessante confronto con l’opera di Tocqueville, indica nella svolta radicale del pensiero di quest’ultimo circa “il destino politico dei popoli moderni” il frutto di “una più matura riflessione sui caratteri della società egualitaria emergente e sulla *psicologia nuova* [corsivo mio] di una massa sempre più omogenea”<sup>34</sup>.

In *Tocqueville. Un tentativo di sintesi*<sup>35</sup>, il rapporto psicologia-politica non solo è posto in primo piano quale elemento esplicativo della nuova visione tocquevilliana, fondata su un’analisi che qui è definita “socio-psicologica”<sup>36</sup>, o “socio-psicologica-politica”<sup>37</sup>, poiché, sia pure a seguito di un’evoluzione della società che resta dato primario, è la nuova psicologia dell’“uomo democratico” che ne è il portato, ora particolareggiatamente descritta, a determinare caratteri e problemi del nuovo regime politico e a far presagire i gravi rischi che ne conseguono per la salvaguardia non solo della libertà politica di tutti, ma dello stesso libero arbitrio interiore di ciascuno. Il mito della potenza minacciosa del popolo sovrano trasmesso a Tocqueville dalla cultura politica acquisita in gioventù si sfalda di fronte alla constatazione degli effetti del livellamento sociale sulla psicologia della nuova “razza” di uomini che ne è il prodotto, traducentisi in una vera e propria svolta antropologica. I tratti psicologici dell’uomo “democratico” (non più visto come “povero”, ma come esponente di una larghissima classe media), troppo noti ai lettori della *Démocratie en Amérique* perché si debba qui riprenderli in dettaglio, lo rivelano affetto da quella stessa tendenza a rifugiarsi nel “privato”, coltivando le proprie finalità individualistiche e delegando passivamente a chi esercita il potere – in questo caso ai detentori del potere esecutivo – l’amministrazione della cosa pubblica e la protezione della propria sicurezza, che aveva caratterizzato – rilevo io qui un’analogia che non è esplicitata nelle pagine battistiane – gli “eterodossi” della prima modernità su cui la studiosa andava parallelamente dipanando la propria ricerca. Con la differenza tuttavia – tenendo debitamente conto delle distanze storiche – che, mentre quegli eterodossi costituivano un’élite intellettuale di altissimo profilo che con uno sguardo assai lucido sulla miseria umana perseguiva la meta dell’elevazione morale e della felicità

34 Ivi, p. 179.

35 In “Trimestre”, XVIII, n. 3-4, 1985, pp. 171-244, ripubblicato in A.M. Battista, *Studi su Tocqueville*, cit., pp. 192-268. Cito da questa riedizione.

36 A.M. Battista, *Tocqueville. Un tentativo di sintesi*, cit., p. 207.

37 Ivi, p. 234.

individuali, minando con la propria indifferenza le fonti tradizionali di legittimazione del potere assoluto, il rifiuto dell'impegno politico che Tocqueville in parte vede e in parte paventa nella società americana, preludio di quanto accadrà anche in Europa, viene invece da un'umanità massificata, incolta o poco colta e mediocre in tutte le sue aspirazioni, unicamente mossa da una ricerca egoistica di utile materiale, in termini di ricchezza e benessere, che la rende sul piano politico inerte e remissiva. Di qui il quadro di un popolo che rinuncia volontariamente alla propria sovranità, composto da individui isolati, rimpiccioliti nelle loro aspirazioni, consci della propria solitudine e della propria debolezza, i quali, autoprivatisi di ogni strumento di indirizzo e controllo dell'azione del potere esecutivo – ben più forte, in tali condizioni, di quello legislativo che di tale popolo è espressione – rischiano di perdere non solo ogni diritto di libertà, ma la stessa autonomia del volere. Un quadro, questo, che rovescia completamente l'immagine ancora dominante in *Dem. I* della forza e del potenziale rivoluzionario e temibile del “popolo sovrano” e che porta Tocqueville a indicare quale antidoto a una simile terribile involuzione, non solo politica ma anche antropologica, istituti e iniziative atti a sostenere la libertà-partecipazione dei cittadini e un esercizio effettivo della sovranità popolare, di cui il Legislativo è soprattutto espressione; così come a porre freni, non tanto giuridici, quanto sociali, a un esecutivo debordante. Sono gli abusi a danno della libertà posti in essere da quest'ultimo ad apparire ora, insieme a una stasi e decadenza intellettuale e morale della società tutta, come il rischio politico più probabile e temibile in cui possa incorrere una democrazia in cui il popolo rinuncia a esercitare la propria sovranità per perseguire mete di utilità individuale. Questa novità di sguardo sulla realtà americana e più in generale sulla problematica connessa all'affacciarsi dei regimi democratici, in cui tanta parte riveste l'analisi psicologica, consente a Tocqueville, secondo la Battista, di pervenire a una valutazione positiva del regime politico democratico; ora visto come capace di coniugarsi con un liberalismo “nuovo”, reso consapevole delle occulte e sottaciute cause psicologiche dei pericoli dell'*égalité* e intenzionato a prevenirle in maniera adeguata, difendendo, come egli propone, la libertà di stampa e di associazione non in “chiave istituzional-garantista”, ma “come farmaci contro la malattia oscura dell'uomo democratico”. Elementi che possano in qualche misura far rinascere nei cittadini “un po' dell'antica forza dell'aristocratico” e l'“orgoglio della libertà”, rimuovendo “le cause psicologiche da cui ha origine l'asservimento” e “agendo su quel ‘complesso di debolezza’ che mina la libera volontà dell'uomo democratico”. Si tratta in altri termini di spingerlo a sentirsi nuovamente “grande”, a “riscoprire la fiducia nel pro-

prio potere di autodeterminazione ed il gusto di usarlo<sup>38</sup>. Nella *Dem. II*, Tocqueville approda dunque attraverso l'indagine "psicologica" alla salda affermazione "del valore assoluto della libertà politica, difesa senza più cautele, anche quando essa implica, come in ogni democrazia, la partecipazione di tutti i cittadini dello Stato alla gestione della cosa pubblica"<sup>39</sup>; un approdo che per la Battista ha anche una dimensione pre-politica, esistenziale, essendo in gioco con la libertà politica, anche la capacità e la volontà di ognuno di esercitare il proprio libero arbitrio.

La centralità assunta dal tema della psicologia politica in questo ultimo mirabile frutto delle ricerche tocquevilliane di Anna Maria Battista lo raccorda, insieme agli scritti precedenti da cui è scaturito, al *corpus* di quelli modernistici e attesta la presenza in tutta la sua opera storiografica di una trama problematica di singolare coerenza, pur nella vastità del campo dissodato.

---

38 Ivi, pp. 236-245.

39 Ivi, p. 246.

CARLO CARINI  
ANNA MARIA BATTISTA  
E “IL PENSIERO POLITICO”

Quasi un anno fa, il 28 Settembre 2018, a Perugia, nella sede del Dipartimento di Scienze Politiche, abbiamo festeggiato con un Convegno internazionale (relatori Enzo Baldini, Paschalis Kitromilides, Cornel Zwierlein, Xavier Gil, Jean-Louis Fournel) mezzo secolo della Rivista “Il Pensiero Politico”, presentando per l’occasione l’Indice dell’ultimo decennio (2003-2017) di un percorso iniziato nel 1968, quando la Rivista, fondata da Mario Delle Piane, Luigi Firpo, Salvo Mastellone e Nicola Matteucci a ridosso del I Congresso nazionale di Scienze storiche (ottobre 1967), fece uscire il suo primo fascicolo contenente quattro lavori memorabili, destinati a far scuola, non soltanto nella disciplina di Storia delle dottrine politiche.

Il primo di essi, dedicato a *Il pensiero politico-giuridico di Francesco d’Andrea e l’ascesa del ceto civile (1648-1698)*, era di Salvo Mastellone, che tre anni prima, nel 1965, aveva pubblicato a Firenze un libro su *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*. Il secondo era di Sergio Bertelli, che accogliendo l’invito di Lino Marini a completare lo studio del manoscritto *Rossiano 1180* della Biblioteca Vaticana presentava *L’incartamento originale del Sant’Uffizio relativo a Pietro Giannone*. Il terzo era di Nicola Matteucci, intitolato *Il problema del partito politico nelle riflessioni d’Alexis de Tocqueville* (Matteucci stava proprio in quel periodo pubblicando per la Utet, nella Collana “Classici della politica”, i due volumi degli *Scritti politici* dell’autore della *Democrazia in America*). Il quarto era di Luigi Firpo, che inaugurava la rubrica “Testi e documenti” della nuova Rivista con *Sette lettere inedite di Tommaso Campanella ai Colonnese*, la prima delle quali indirizzata al capo stesso del casato, don Filippo Colonna, e datata 7 novembre 1631.

Ce n’era abbastanza, insomma, per far capire come, nelle intenzioni dei suoi fondatori, la nuova “Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociali” (questo il sottotitolo de “Il Pensiero Politico”), dopo oltre quarant’anni di discussioni metodologiche (delle quali si è occupata Saffo Testoni Binetti in un volumetto del 2006, *La stagione dei ma-*

estri. *Questioni di metodo nella storia delle dottrine politiche*, uscito per Carocci) dovesse intraprendere una strada precisa. Che chiamerei della *solidità storicistica*. In particolare, di quella solidità storicistica che è tipica di coloro che si occupano di Età moderna, ovvero di coloro che indirizzano le loro ricerche, armati di filologia e larghe competenze nelle materie economico-sociali, al periodo in cui, dagli Umanisti a Machiavelli, da Montesquieu a Marx, nacquero le grandi dottrine dello Stato, della Società, della Rivoluzione.

Nel Congresso per il Cinquantenario sopra richiamato e dedicato alla *Storia delle idee politiche e sociali: tendenze e prospettive*, Enzo Baldini ricordava che esiste una ricchissima documentazione inedita (sulla quale egli stesso sta lavorando), fatta soprattutto di scambi epistolari, che permetterebbe agli studiosi di ricostruire in modo denso e articolato, più di quanto non si sia fatto sinora, il dibattito svoltosi prima del '68 tra intellettuali del calibro di Gioele Solari, Alessandro Passerin d'Entrèves, Felice Battaglia, Norberto Bobbio, Luigi Firpo.

Discutevano essi negli anni Quaranta e Cinquanta, essenzialmente, anche in vista di un periodico da dedicare alla materia (è del 1942, sulla "Rivista internazionale di filosofia del diritto", l'articolo di Felice Battaglia dal titolo *Il programma di una progettata rivista di storia del pensiero politico*), del problema se la storia delle dottrine politiche dovesse riguardare principalmente le grandi teorie filosofico-politiche oppure, attenendosi più rigidamente al cerchio della storia, volgere lo sguardo alle istituzioni, all'economia, alla società. Se, insomma, fosse meglio collocare il pensiero politico nell'ambito della storia delle idee, privilegiando l'elemento filosofico, oppure nell'ambito della storia dei fatti e delle strutture, privilegiando l'elemento realistico.

Molti anni dopo, nel '68, come abbiamo detto, i nostri Maestri, che potremmo chiamare della terza generazione (la prima era stata quella dei Croce e dei Mosca, la seconda, appunto, quella dei Passerin d'Entrèves e dei Battaglia), scelsero una via complessa ed ambiziosa: le "dottrine" andavano, al tempo stesso, mantenute e, per così dire, "destrutturate". Il senso dell'appartenenza disciplinare non sparire, ma contemporaneamente aprirsi e diventare lavoro interdisciplinare. Il criterio filologico, anch'esso rimanere in auge, ma senza ridursi a mero scavo delle fonti d'archivio. Casomai, cimentarsi su più livelli, partendo ad esempio dall'elemento linguistico, in modo che, come auspicava Mastellone (sempre sensibile al duplice richiamo di De Caprariis e della scuola di Oxford), risultasse evidente che tra idee, linguaggio e strutture esiste un *nesso ideologico*, circolare, di tipo storico-politico.

Insomma, quando nacque, la Rivista determinò un cambiamento, spingendo i cultori della materia ad abbandonare le vaghe questioni metodologiche (non di rado finivano per attorcigliarsi su se stesse, complicando ancor più le cose) per manovrare in modo più libero in spazi più ampi, anche geograficamente: ad esempio, verso Oriente (mi riferisco alla Sezione bibliografica *Oriente*, curata da Oscar Botto), naturalmente conservando l'ineludibile direttrice verticale dall'Età antica a quella contemporanea.

Se la contemporaneità è andata, negli ultimi tempi, dilatandosi anche troppo, schiacciando, in certo senso, le età precedenti, laddove il metodo filologico, il ricorso alle fonti archivistiche e bibliotecarie sono rimasti condizioni, senza le quali una storiografia del pensiero politico nemmeno esisterebbe, bisogna dire che l'apertura interdisciplinare verificatasi con la creazione della Rivista subito dette, in particolare con Anna Maria Battista e in modo del tutto peculiare, i frutti sperati.

Nella *Premessa* del Periodico, firmata dal Comitato direttivo delle origini, si parlava di apertura all'economia, alle scienze sociali e politiche, insomma a tutti quei rami del sapere, da cui la storia dell'umanità ha tratto linfa per il suo sviluppo *civile*. Ma Anna Maria Battista, fin dalle prime recensioni pubblicate sulla Rivista, cercò di far capire che nessuna novità sarebbe potuta scaturire dal solito studio delle istituzioni e degli apparati amministrativi e di governo, pur così decisivi nel processo di costruzione dello Stato in età moderna. Bisognava, viceversa, a suo parere, anche rischiando di entrare in polemica con una consolidata e prestigiosa storiografia al riguardo (Bloch, Weise, ecc.), volgere lo sguardo ad altri elementi, più o meno sotterranei, evidenziabili non certo dall'esame della pubblicistica ufficiale, quanto piuttosto da un tipo di documentazione (corrispondenza epistolare, *pamphlets*, manifesti) capace di far rivivere il clima della generale crisi di identità, di dissoluzione del tessuto connettivo, che la società visse in Europa, particolarmente in Francia, tra Cinquecento e Seicento. Viene così alla luce l'importanza dell'*elemento psicologico* (elemento, come sappiamo, dalla Battista organicamente trattato nel lavoro del 1982 *Nascita della psicologia politica* e sul quale è ancora assai utile leggere le pagine di Carlo Galli su "Filosofia politica" dell'aprile 1992).

Nominata curatrice, insieme a Carlo Pincin, della Sezione bibliografica *Cinquecento* (conservò questa posizione fino al 1976), la Battista mostrò quale fosse il suo orientamento sin dalla prima recensione del 1968. Orientamento saldamente mantenuto e sviluppato nei tre importanti contributi apparsi sulla Rivista nel 1969, nel 1973 e nel 1987.

Del 1969 è l'articolo *Appunti sulla crisi della morale comunitaria nel Seicento francese* (pp. 187-223), che troviamo ristampato, insieme ad altri saggi, in *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, edito a Genova da Name nel 1998 a cura di Anna Maria Lazzarino Del Grosso. Del 1973 *Lo "stato sociale democratico" nell'analisi di Tocqueville e nelle valutazioni dei contemporanei* (pp. 336-395), anche questo ristampato nel 1989 dal Centro Editoriale Toscano di Firenze nel volume *Studi su Tocqueville*, Collana di "Politica e Storia. Saggi e Testi", con *Introduzione* di Francesco De Sanctis e *Appendice* di Ettore Cuomo. Del 1987, infine, *El poder moral: la creación irrisolta e sconfitta di Simón Bolívar* (pp. 56-78).

Ma assai indicativa, come dicevo, si potrebbe dire precorritrice, è la recensione del 1968 (Anna Maria ne scrisse, per la Rubrica *Cinquecento*, complessivamente, una ventina), che segnalava l'articolo di Paul F. Grendler *Utopia in Renaissance Italy: Doni's "New World"*, apparso sul "Journal of the History of Ideas" del 1965. Recensione in cui la Battista, convinta della giustezza dell'impostazione dello studioso del Wisconsin, affermava:

L'apporto di indubbio interesse fornito da questo studio del Grendler consiste nella esatta collocazione dell'utopia del Doni nel quadro della produzione utopistica del Rinascimento. Lo studioso americano non ignora l'influenza esercitata certamente dal Moro e dal Guevara sul Doni, ma preferisce, a ragione, porre in luce la diversa matrice psicologico-filosofica da cui trae origine il progetto di città-modello tracciato dallo scrittore fiorentino. La posizione del Doni è infatti caratterizzata da una confluenza di motivi che troveranno una loro precisa collocazione dottrinale solo alla fine del sec. XVI, con la crisi dell'aristotelismo filosofico: scetticismo sul potere conoscitivo della ragione, critica della "civiltà", come fattore di corruzione e di ingiustizia, vagheggiamento di uno stato perfetto di natura, inteso in senso primitivistico, discussione dei valori codificati dalle norme e dalle consuetudini vigenti. Da questo atteggiamento mentale – continuava – scaturisce la singolare opera *I Mondi* (1552), che non è un'utopia costruttiva, come potrebbe dirsi per quelle del Moro o dell'Agostini, ma è un'ipotesi concepita essenzialmente allo scopo di definire in forma figurata una forma di opposizione radicale alla società e ai costumi del tempo. Non già quindi un modello riformistico, o una soluzione aderente ad esigenze concrete, ma uno schema che, proprio perché inattuabile persino sul piano astratto (uguaglianza assoluta, assenza di coercizione, di norme e di una forma stabile di potere politico), sta a significare una cosciente volontà di contestazione globale, o, come dice il Grendler, "of complete negativity".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A.M. Battista, rec. a P. Glender, *Utopia in Renaissance Italy: Doni's "New World"* ("Journal of the History Ideas", 1965, pp. 479-404), in "Il Pensiero Politico", I, 1968, p. 132.

Dell'umanista Anton Francesco Doni, editore della prima versione italiana dell'*Utopia* di Moro tradotta da Ortensio Lando (1548), attraverso la lettura del Grendler (studioso che qualche anno più tardi, nel 1969, avrebbe fatto uscire il libro *Critics of the Italian World*), Anna Maria coglieva, dunque, non la dimensione razionalistico-architettonica del progetto di città a stella con cento porte e cento strade convergenti al centro, simbolo di altrettante specializzazioni produttive, bensì il punto di confluenza/irradiazione di istanze critiche della società del tempo destinate a risolversi, a seguito della crisi di fine secolo, della frantumazione del monismo etico-religioso e della messa in discussione dell'aristotelismo filosofico, nello scetticismo, o meglio, in un nuovo inizio, contraddistinto dalla necessità di aprire una fase di riflessione sul proprio "io" e sul rapporto "io-mondo". Quello del Doni era un "atteggiamento mentale" che rovesciava, per così dire, il senso di marcia imboccato dall'Utopia moderna, ne cambiava i connotati riformistici e progressivi facendoli diventare esattamente l'opposto, cioè un insieme di negatività, tutto sommato, senza via di scampo, considerati i paradossi a cui condurrebbe gli uomini una società priva di difetti e coercizioni (una società felice e perfetta che non solo non c'è, ma addirittura sarebbe preferibile non veder mai realizzata).

È bene tener presente, al riguardo, quanto ha scritto Vittor Ivo Comparato nel suo prezioso e direi insostituibile libro *Utopia*, pubblicato dal Mulino nel 2005: che cioè "nella storia, in realtà, la *forma* dell'utopia e la *sostanza* del messaggio si sono variamente combinate, secondo le intenzioni degli autori, il contesto sociale, l'evoluzione culturale e i linguaggi politici"<sup>2</sup>. Nel caso del Doni, liberarsi dai mali e dalle angosce per approdare alla vita perfetta e laboriosa e senza dolore della città come descritta dal "savio" al "pazzo" nel noto dialogo sarebbe nient'altro che un'illusione ottica, una spericolata virata verso un razionalismo che non esiste e che, in fin dei conti, provocherebbe più danni di quelli che si vorrebbe evitare, qualora venisse tradotto in progetto politico concreto.

Per la Battista, già nell'ottimismo utopico-politico rinascimentale, prima della crisi di fine secolo provocata dalle guerre di religione e dalla lotta dei tre Enrichi (crisi che avrebbe indotto diversi intellettuali europei a confluire nell'alveo apparentemente rassicurante dell'assolutismo laico), esistevano segni corrosivi premonitori della successiva rivoluzione delle coscienze. È proprio quando l'utopia della repubblica immaginaria diventa modello regolativo che iniziano a formarsi le condizioni del suo rovesciamento e sono, per contrasto, la *morale* e la *realtà delle cose* a venire alla ribalta: l'una per

2 V. I. Comparato, *Utopia*, il Mulino, Bologna 2005, p. 10.

ricordare che la virtù si prenderà prima o poi la sua rivincita per rimediare ai guasti prodotti dalla crisi (inevitabile) del progetto rinascimentale; l'altra per rammentare che ogni condotta politica, in ultima analisi, non può fare riferimento che al potere e a coloro che lo detengono per mezzo dello Stato. *Morale e Ragion di Stato*, in altre parole, in caso di crisi comunitaria, stanno sull'uscio, presentandosi come rimedi allo sconquasso prodotto dal crollo della Ragione tradizionale. Lo "scenario arcadico – ricorda Comparato – postula una società pacificata e senza conflitti, con i ruoli ben distinti tra proprietari e contadini"<sup>3</sup>. È il professore di retorica Émeric Lacroix ad affermare che ad uno Stato serve che la pace interna sia mantenuta, con i mezzi di cui lo Stato stesso dispone. Agli intellettuali l'alternativa tra farsi ascoltare dai potenti o guardarli con distacco, senza interferire. Il "disinganno", la "melanconia" creano condizioni favorevoli all'elogio del dispotismo, messo in forma di assolutismo laico, proprio per non ricadere nelle tragiche incertezze del passato provocate dalle rovinose guerre di religione.

Alla Battista, lo dimostrano altre recensioni del '68, interessano le trasformazioni sociali, i mutamenti dei costumi, dei tipi ideali di uomo, i diversi processi e le interne motivazioni che presiedono alla formazione delle élites. Contano gli "atteggiamenti mentali". Perché, ad esempio, "mentre la percezione della crisi dei valori oggettivi di ordine metafisico induce Montaigne e Charron a contestare la possibilità di pervenire a risultati scientifici validi, essa determina in Bacone e in La Popélinière una reazione inversa, che conduce all'applicazione, in sede di indagine storica, del metodo delle scienze sperimentali nella determinazione dei temi specifici sottoposti ad un vaglio analitico"<sup>4</sup>.

Prima di *Appunti sulla crisi della morale comunitaria nel Seicento francese*, Anna Maria Battista aveva dato alle stampe, nel 1966, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, dove questa dualità del pensiero politico europeo tra Cinque e Seicento è posta al centro dell'attenzione. Da una parte, lo spaesamento provocato dalla caduta dei valori metafisico-religiosi tradizionali, che spinge gli individui a riflettere sul proprio destino e sul difficile rapporto con il mondo esterno; dall'altra parte, la ricerca di un saldo appiglio, lo Stato, a cui agganciare un modello di comportamento nella vita sociale, rispondente a canoni il più possibile fermi ed oggettivi.

3 Ivi, p. 83.

4 A.M. Battista, rec. a G. Sypher Wylie, *Similarities between the Scientific and the Historical Revolutions at the end of Renaissance*, (in "Journal of the History of Ideas", XXVI, 1965, pp. 353-368), in "Il Pensiero Politico", I, 1968, p. 268.

Ma, come ha osservato Lucio Pala nella sua *Introduzione a L'assolutismo laico* (Giuffrè, Milano 1990), per la Battista il cambio di ottica da questa crisi determinato non si limita a generare la pur considerevole trasformazione antropologica che sta alle spalle del "diffuso senso di paura e di insicurezza, nella generale aspirazione alla pace civile, da cui scaturì l'universale consenso nei confronti dell'assolutismo": questo

è il tratto più ovvio, più grossolano e manifesto delle reazioni collettive, perché dal caos di quegli anni nascono – messi in evidenza dalla studiosa – ben altri processi psicologici, assai più complessi. Dalla confusione nelle idee e nei principi ebbe origine infatti una diversa forma di insicurezza, la sotterranea coscienza che il proprio bagaglio di idee non servisse più, ma assumesse forme labili, incerte, contraddittorie, suggerendo il dubbio persino in quei principi che erano apparsi fino allora intoccabili: la superiorità del Monarca, l'obbligo morale dell'obbedienza, i confini del lecito e dell'illecito.<sup>5</sup>

Si tratta di un *leit motiv* da cui Anna Maria ha derivato suggestioni di ricerca continue, applicabile com'è ad una quantità di campi di osservazione. Si può dire che molto abbiano influito, su questo suo orientamento storiografico, le attività della "Société d'étude du XVII<sup>e</sup> siècle" o le tesi polemiche del Porchnev. Ma nel processo di dissociazione tra società civile e Stato-macchina verificatosi nella Francia dell'Assolutismo ella vedeva, oltre ad una innegabile "frattura tra sfera politico-amministrativa e sfera privata dei ceti in sviluppo", agitarsi una quantità di motivi e di fattori di criticità, che è agevole trovare riprodotti e analizzati nell'opera di Tocqueville, autore così attento e sensibile ai "sintomi di frazionamento individualistico" verificatosi nella Francia del Sei-Settecento: sintomi che Tocqueville attribuiva, in tesi ancora del tutto isolate e precorritrici, "proprio alla contrapposizione esistente tra il potere amministrativo centralizzato e il corpo sociale"<sup>6</sup>.

In una Francia dell'Assolutismo caratterizzata da uno "scadimento a livello accademico e formalistico della pubblicistica politica", e nella quale la dialettica tra fautori dell'accenramento, prevalentemente giuristi, e fautori della "Monarchie limitée", non sempre del resto animati da spirito innovatore, sembra talvolta ridotta a gioco delle parti, si capisce il sorgere di una personalità come quella di Tocqueville.

5 A.M. Battista (a cura di), *L'assolutismo laico*, *Introduzione* di L. Pala, tr. e note di D. Thermes, Giuffrè, Milano 1990 ("Arcana Imperii", 24), pp. 1-2.

6 A.M. Battista, *Appunti sulla crisi della morale comunitaria nel Seicento francese*, in "Il Pensiero Politico", II, 1969, p. 196.

Il quale nella Rivoluzione di Luglio non solo non vede un tentativo riuscito di ricomposizione della frattura fra società e Stato ereditata dal Vecchio Regime e rinnovatasi con l'Ottantanove, ma persino un'ulteriore conferma della rinuncia, quantomeno della difficoltà, per certi versi sistemica, del ceto borghese a svolgere un'azione di autentica riforma e ricostruzione delle coscienze. L'"uomo dissociato" del Seicento, infatti, continuerebbe ad agire indisturbato, insomma a far mostra di sé anche nell'Ottocento, se non intervenisse, ai fini di un recupero dell'etica comunitaria, la questione dell'*état social démocratique*.

Intesa non solo come esperienza storica peculiare degli Americani, ma anche come categoria generale, lo stato sociale democratico, scrive la Battista nel suo straordinario articolo apparso sul terzo numero del "Pensiero politico" del 1973, diventa per Tocqueville l'entità finalmente capace di unire "l'origine primaria 'delle leggi, delle consuetudini, delle idee' prevalenti nel corpo sociale" ad un progetto di società in sviluppo, tale da "determinare o da trasformare ogni manifestazione dell'attività umana"<sup>7</sup>. Chiara è la distanza tra l'ormai superata società a struttura aristocratica e la nascente società democratica, ma essendo lo *stato sociale* divenuto il *principio generatore* di ogni aspetto della realtà, la rivoluzione che si è prodotta in America costituisce il primo momento di una trasformazione che "non è solo sociale, ma diventa anche politica, intellettuale e morale", fino a costituire

l'elemento distintivo dell'evoluzione del mondo moderno. La storia dell'Europa fin dal Medio Evo non è altro che la storia di un processo continuo ed irresistibile verso "l'uguaglianza delle condizioni" a cui tutti hanno contribuito, anche coloro che a tale fenomeno intendevano opporsi. Ciò dimostra che tale evoluzione della società è un fatto che sfugge alla volontà umana, si da suggerire l'immagine di un processo rispondente ad un disegno provvidenziale.<sup>8</sup>

Inutile dilungarsi sullo straordinario fascino di questa interpretazione di Tocqueville elaborata in forma organica sul "Pensiero Politico" del 1973 da una studiosa che sin dal '71 aveva presentato sulla rivista "La cultura" le sue idee circa il modo di leggere la *Democrazia in America* di Tocqueville. Né c'è tempo per illustrare come questa versione etico-politica degli eventi storico-costituzionali, in questo caso in America latina, venga dalla Battista riproposta nella ricostruzione, in termini di storia del pensiero politico e sempre in modo novatorio, nell'articolo su Bolívar del 1987, anno che

7 A.M. Battista, *Lo "stato sociale democratico" nella analisi di Tocqueville e nelle valutazioni dei contemporanei*, in "Il Pensiero Politico", VI, 1973, p. 338.

8 Ivi, pp. 338-340.

precede la scomparsa della nostra cara e indimenticabile Amica. Articolo in cui si evidenzia l'importanza del *Poder Moral*, ovvero dell'*Appendice* al progetto di costituzione del Venezuela presentato dal generale Bolívar ad Angostura nel 1819.

Si tratta di un testo, nota la Battista, in evidente conflitto con l'impianto generale di una costituzione che vorrebbe rifarsi al modello occidentale-britannico (Senato ereditario, sistema elettorale censitario, potere esecutivo forte). E ciò in quanto è il *Poder Moral*, affidato ad un *Areópago* di 40 membri scelti dal Congresso, con una *Cámara de Moral* che sovrintende alla moralità dei cittadini, all'amministrazione e alla stampa e una *Cámara de l'Educación* che provvede in modo ferreamente centralizzato alla educazione dei bambini, a risultare in fin dei conti il potere vero, l'autentico regolatore della vita sociale e politica della nazione: codice di valori improntato a regole di etica collettiva, giurisdizione censoria tesa ad incrementare civismo e comportamenti patriottici, selezione della classe dirigente determinata dall'esposizione pubblica delle virtù e dei vizi di ognuno.

L'idea di un controllo morale centralizzato della società la si trova anche in altre realizzazioni costituzionali sudamericane di Bolívar: dalla peruviana *Junta de calificación*, istituita a mo' di arbitro supremo dell'amministrazione pubblica, alla boliviana *Cámara de Censores* egualmente investita del potere di indirizzo in materia morale. Si tratta, dunque, di una costante (assai poco rassicurante) del pensiero politico del Libertador.

È però necessario, secondo la Battista, inquadrare il problema del controllo morale della società da parte del potere politico in una più larga cornice ideologica nella quale la proposta di Bolívar dev'essere collocata. Cornice contenente due elementi. Il primo, più specifico, relativo alla presenza di segni evidenti di giacobinismo, anzi, nonostante dichiarazioni in senso contrario dello stesso Bolívar, di vero robespierrismo, lì dove vengono invocate "la sacralità della festa collettiva, la costruzione del 'mito' dell'eroe pubblico, la grandiosità classicheggiante della cerimonia" e "persino la grande retorica del simbolo massimo di gloria, 'las coronas civicas', di cui vengono insigniti i cittadini grandi per virtù e patriottismo". Il secondo, più generale, relativo al tipo di inclinazione che la storia sociale e culturale dei popoli, da tempo priva di un'etica pubblica comunitaria, ha assunto dopo la grande "frantumazione" verificatasi tra Cinque e Seicento<sup>9</sup>.

È precisamente l'onda lunga di questa "frantumazione" ad aver determinato nella storia dei popoli, in vario modo e in tempi diversi, azioni e rea-

9 A.M. Battista, *El Poder Moral: la creazione irrisolta e sconfitta di Simon Bolívar*, in "Il Pensiero Politico", XX, 1987, pp. 59-61.

zioni apparentemente contraddittorie quanto invece spiegabili in un'ottica culturale che sappia riconoscere, in questo caso, il carattere duplice del giacobinismo: di rottura verso l'Illuminismo visto come fenomeno intellettuale che tutto vorrebbe ricondurre all'astratta Ragione e di estremizzazione della Ragione stessa, rappresentata durante la Rivoluzione in forme simbolico-religiose demagogicamente popolari<sup>10</sup>. Giacobinismo e antigiacobinismo egualmente presenti in Bolívar fanno del Libertador e del suo *Poder Moral* un esempio tipico delle contraddizioni suscitate dalla difficoltà della cultura Sette-Ottocentesca europea di ricomporre, nonostante Montesquieu, la frattura tra morale e libertà, tra ragione e virtù repubblicana, verificatasi nella drammatica temperie delle guerre di religione. Difficoltà, di cui l'"illusione sconfitta" dell'*Areópago* bolivariano è forse "l'espressione più emblematica"<sup>11</sup>.

Agli inizi dell'Ottocento, con i moti rivoluzionari e le utopie socialistiche in ripresa, in un'epoca di transizione e di incertezze, di cui le classi popolari erano le prime ad essere vittime, l'utopia bolivariana, secondo Anna Maria Battista, esprimeva non tanto l'ennesimo tentativo di compattare le forze sociali del nuovo secolo intorno ad un'idea di potere dispotico centralizzato, quanto il tentativo forse ingenuo di dare una risposta costituzional-rivoluzionaria alla sempre più grave dispersione di valori che la nuova società era costretta in più parti del globo a sopportare. L'"universo concettuale" nel quale Bolívar si muoveva assegnava un ruolo decisivo al fattore etico, ma riconosceva al tempo stesso la necessità di "ricostruirne i fondamenti [...] ai fini di un sognato progresso civile nella costruzione di una comunità di uomini liberi". Né tale prospettiva, continua la Battista, si muoveva

in contrasto con la cultura nuova, che anzi sotto questo aspetto il pensiero di Bolívar si inserisce pienamente in una grande ricerca che nasce proprio all'interno di quella cultura settecentesca alle cui fonti egli si era formato. Perché l'illuminismo – troppo spesso lo si vuole ignorare – fu ossessionato dal tema dell'etica, quello che, a differenza di altre conquiste razionali saldamente realizzate, rimase lungo tutto il secolo, almeno fino a Kant, una questione aperta, altamente problematica.<sup>12</sup>

Chiara era in Anna Maria Battista, e proprio dal punto di vista della storia del pensiero politico, per evitare contraddizioni su un tema così delicato (nel quale virtù del corpo civico, patriottismo e libertà repubblicana vengono ad incrociarsi), l'esigenza di tornare a riflettere sul tema del *giaco-*

10 Ivi, p. 62 e n.

11 Ivi, p. 64.

12 Ivi, pp. 65-66.

*binismo*, oggetto spesso di manipolazione ad opera di opposti estremismi interpretativi, dall'esaltazione incondizionata dei democratici puri alla più totale denigrazione dei liberali conservatori e dei controrivoluzionari.

Si spiegano così, in volumi usciti postumi, *Il "Rousseau" dei Giacobini* (Urbino, 1988) e *I principii di democrazia* di Robespierre, raccolta di discorsi pronunciati dal capo giacobino all'Assemblea Costituente tra il 1789 e il 1791 e dall'Autrice curati in un'opera pubblicata da Cedam nel 1997 con *Avvertenza* di Bruna Consarelli.

La dottrina del giacobinismo andava, infatti, riesaminata perché contenente una serie di elementi di *etica collettiva* solo in parte conflittuali con la critica della vecchia morale cattolica operata dalla filosofia generale dell'Illuminismo: ben consapevole, questo, almeno nei suoi interpreti maggiori, da Voltaire a Diderot, da Hume ad Helvétius, dei rischi enormi insiti in una "rivoluzione culturale" destinata a compromettere i "cardini del giudizio morale", senza i quali, è Voltaire a dirlo negli *Elements de la philosophie de Newton*, una società finisce per decomporsi e precipitare nel caos. Dall'Illuminismo, secondo la Battista, erano nate "due linee di pensiero" per nulla convergenti, anzi "proiettate in direzione antitetica: la prima, refrattaria ad ogni morale ufficiale costrittiva, convinta che, essendo nella natura degli uomini il meccanismo che spinge gli individui a realizzare nella ricerca dell'*utile* il pieno controllo di sé, sia esattamente per questa via che si può giungere all'autentica libertà, nella quale l'interesse di ognuno viene a fondersi con l'interesse di tutti; la seconda, assai meno certa della capacità del singolo di realizzare la propria felicità obbedendo alle leggi della ragione e del progresso, convinta del contrario, che cioè non è attraverso un'antropologia utilitaria e un'etica concorrenziale che si possono evitare i rischi corruttivi d'una società atomizzata.

Ora, queste due linee parallele ed antitetiche presenti nella filosofia dell'Illuminismo, l'una indirizzata verso il liberalismo economicistico, l'altra verso l'affermazione della necessità di un vigoroso ripristino dei valori dell'etica classica, devono essere adeguatamente considerate in una valutazione storico-culturale del giacobinismo, che mentre sembra propendere senza incertezze per la seconda, in realtà non abbandona mai del tutto le prospettive della prima. Di sicuro, i giacobini guardavano a Rousseau, tant'è che è del tutto corretto parlare di un "*Rousseau" dei giacobini*, come il libro dell'88 dimostra<sup>13</sup>; ma non è meno doveroso ricordare, come fa

13 A.M. Battista, F. Barcia, B. Consarelli, M. Fedeli De Cecco, L. Pala, *Il "Rousseau" dei giacobini*, Edizioni QuattroVenti, Università degli Studi di Urbino, Urbino 1988. Pubblicato come volume di "Studi in onore di Anna Maria Battista", del-

la Battista ancora nel saggio su Bolívar, che anche Montesquieu, accanto all'affermazione di principi liberali, spendeva una quantità di concetti e parole in favore dei "costumi" e dell'etica pubblica che devono presiedere alla felicità dei popoli e al successo delle loro istituzioni, come testimonia in più modi dagli antichi Spartani e dagli antichi Romani<sup>14</sup>.

"Il Pensiero Politico", come tutti sanno, per commemorare Anna Maria, dedicò un Seminario fiorentino (al Centro di cultura per Stranieri, il 22 ottobre 1988, introdotto da Luigi Firpo) e due interi fascicoli, il 2° e 3° del 1989, alla sua figura di studiosa: il primo contenente un insieme di saggi *Dal machiavellismo al libertinismo*, con 13 contributi; il secondo una raccolta di altri 9 lavori *Da Robespierre a Tocqueville*<sup>15</sup>. Finché, nel 1992, nel fascicolo 1, Diego Quaglioni avrebbe trattato da par suo, riprendendo il filo di una discussione rimasta centrale nella definizione dei contenuti e delle modalità di avvento della Modernità, di "*Assolutismo laico*" e *ricerca del diritto naturale*, con riferimento al volume edito due anni prima da Giuffrè nella collana "Arcana Imperii"<sup>16</sup>. Vale forse chiudere con quanto scrivevano i Redattori della Rivista nella *Prefazione* al primo dei due fascicoli sopra citati, unendo alla commozione per la perdita di Anna Maria quella per la perdita dello studioso piemontese, avvenuta a breve distanza dal Seminario fiorentino: "Anna Maria Battista e Luigi Firpo appartenevano a due generazioni differenti e di diversa formazione, ma hanno avuto in comune la qualità dei grandi studiosi: la capacità di suscitare i problemi, di promuovere veramente a 'storia' i frammenti informi di passato che stanno, in parte noti e in parte ignoti, nel deposito della memoria umana sotto forma di documenti, manoscritti, libri ..."<sup>17</sup>.

---

la nostra Autrice esso conteneva un'importante *Introduzione metodologica* (pp. 11-28) e un altrettanto rilevante saggio su *Robespierre*, articolato in due Parti (pp. 29-66, 67-76). È utile ricordare che l'*Introduzione metodologica* era già apparsa sulla rivista "Trimestre", X, nn. 1-2, 1977, pp. 3-22, e che la I Parte del saggio su Robespierre aveva visto la luce, un anno dopo, con il diverso titolo di *Robespierre giudica Rousseau e l'illuminismo*, sulla rivista "Storia e politica", XVII, 1978, n. 1, pp. 1-47. Laddove la II Parte, del tutto inedita, costituiva il frutto di un ritrovamento fra le carte della Studiosa.

14 Ivi, pp. 67-68.

15 Cfr. *Dal machiavellismo al libertinismo. Studi in memoria di Anna Maria Battista*, in "Il Pensiero Politico", XXII, 1989, n. 2 e n. 3. Dove, nel n. 2, compare una *Bibliografia degli scritti di Anna Maria Battista*, dal 1960 al 1989, redatta da Franco Barcia (pp. 167-173).

16 D. Quaglioni, "*Assolutismo laico*" e *ricerca del diritto naturale*, in "Il Pensiero Politico", XXV, 1992, pp. 96-106.

17 Cfr. "Il Pensiero Politico", XXII, 1989, n. 2, p. 165.

TRA MACHIAVELLI E MONTAIGNE





PAOLO CARTA  
DIVERSE SOLITUDINI  
Machiavelli, Guicciardini e Montaigne

Nessuno, mi pare, sia andato oltre nell'elaborazione teorica intorno alla recezione e incidenza di un classico del pensiero, rispetto a quanto Anna Maria Battista tentò di fare con Machiavelli, rimettendo in discussione una lunga stagione di studi, attraverso la sua peculiare lettura degli *Essais* di Montaigne. Il suo metodo resta ancora oggi insuperato, indipendentemente dai risultati dell'indagine, che andrebbero in alcuni casi sfumati, visto il quadro decisamente più complesso e articolato della Francia di tardo '500 di cui oggi disponiamo, rispetto a quanto lei poteva conoscere. Si pensi per esempio ai giudizi su Caterina de' Medici o alla circolazione mediata di Machiavelli, nelle edizioni delle opere guicciardiniane a lei dedicate. Al di là di queste considerazioni, ritornare sulla cesura tra sfera pubblica e privata, che i suoi studi contribuirono a delineare, può essere interessante per evidenziare con ancora più nettezza, quale fu la differente considerazione della solitudine e dell'introspezione nel passaggio dal Rinascimento alla prima modernità. Quale distanza separi la condizione di "isolamento" forzato nella quale ad esempio si trovarono un Machiavelli o un Guicciardini, all'atto della composizione delle loro opere politiche e storiche più note, alla vera e propria ricerca dell'isolamento e della solitudine come unico possibile rifugio di libertà di un Montaigne. Spesso, infatti, apparenti similitudini nascondono esigenze concettuali e morali diverse. Per riconoscerle, come avrebbe detto Guicciardini, è necessario un "occhio buono e perspicace". Il contributo che Anna Maria Battista diede alla comprensione politica di quel crinale che caratterizza il tardo '500 europeo, può essere pienamente apprezzato, dunque, solo ponendo a confronto alcuni momenti delle opere dei due Fiorentini con quei momenti di Montaigne, nei quali portando alle estreme conseguenze i loro assunti, finisce per scorgere ormai orizzonti etico-politici del tutto nuovi. Il mutato contesto storico della Francia di fine secolo, caratterizzato da una profonda crisi della dimensione politica, intesa secondo la tradizionale accezione aristotelica, richiedeva anche la costruzione di un nuovo armamentario teorico. In quel quadro,



Machiavelli le appariva niente più che una vittima passiva nella battaglia ideologica in atto. La spinta propulsiva e vitale della sua opera, tuttavia, si era a suo giudizio ormai affievolita.

Nel 1974 in un saggio sulla morale privata e l'utilitarismo la studiosa sintetizzò l'esito della sua ricerca, iniziata con gli studi sulla penetrazione del Machiavelli in Francia, sottolineando come tra il '500 e il '600 emersero i primi sintomi di un atteggiamento di sfiducia "sul valore etico dell'esperienza comunitaria", che ricondusse la soluzione del problema morale nel foro interiore, "nel chiuso ambito della coscienza individuale, respingendo ogni forma di simbiosi tra vita sociale e perfezionamento etico": al lento declino dell'influenza di Aristotele, seguì la fortuna di Montaigne e Charron, per i quali "il disimpegno politico assume il connotato di dettame morale, e in cui si delinea la configurazione dell' 'uomo dissociato', teso in una solitaria ricerca di emancipazione interiore, distaccato dalla collettività, anche se formalmente aderente alla sua prassi esterna, senza alcuna partecipazione"<sup>1</sup>. All'orizzonte si intravedono già Hobbes e soprattutto Cartesio, con la denuncia degli effetti prodotti sulla capacità di giudizio, anche politico, dalla "coustume", il bagaglio di opinioni e luoghi comuni assunti dall'individuo in modo incondizionato nella sua vita di relazione. Solo la solitudine e lo spazio di libertà, garantito dal foro interiore, può assicurare il ripristino di una autonomia del giudizio<sup>2</sup>. Nasce nel '600 quel "particolarismo intellettuale", che si traduce nella moltiplicazione di circoli e cenacoli culturali, intesi come risposta etico-filosofica a una sfera tanto pubblica, quanto sociale, dominata da consuetudini ritenute ormai sciocche e irrazionali. Una tendenza questa che tanto differenzia quel mondo dall'universo erudito tipico dell'Umanesimo.

La crisi della morale comunitaria, effetto immediato e irreversibile delle guerre di religione in Francia, fu all'origine della nascita dell'"individuo" e del moderno individualismo, che la studiosa indagava nei suoi caratteri distintivi, ritornando su Montaigne politico, in uno dei suoi ultimi saggi<sup>3</sup>. Si muoveva nel solco degli studi di Schnur e Koselleck e contro quel luogo comune che da Burckhardt in poi aveva visto quella genesi proprio nel Rinascimento italiano.

1 A. M. Battista, *Morale "privata" e utilitarismo politico nella Francia del Seicento*, in "Storia e politica", XIII, 1974, pp. 507-545, ora in Ead., *Politica e morale nella Francia dell'Età moderna*, a cura di A.M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova 1998, pp. 189-220: 190-191.

2 Ivi, p. 202.

3 Ead., *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a c. di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Angeli, Milano 1990, I, pp. 801-848 ora in *Politica e morale*, cit., pp. 249-292.

La questione, peraltro, era già stata posta in modo fresco e originale nelle pagine di Hannah Arendt dedicate alla relazione tra la sfera pubblica e quella privata presentata in *The Human Condition*, ed è un peccato che Anna Maria Battista non abbia avuto modo di confrontarsi con esse. Particolarmente con quei momenti in cui Arendt introduce la nascita del “sociale” come ibrido tra pubblico e privato, che conduce direttamente alla scoperta dell’intimità e al moderno concetto di *privacy*, nato in contrapposizione alla sfera sociale e non già a quella pubblica. Se Rousseau e Tocqueville sono gli autori maggiormente citati in quel frangente, dai taccuini e dai lavori preparatori dell’opera, scopriamo che Montaigne insieme a Hobbes, rientrarono tra i suoi interlocutori privilegiati. Tramite i loro scritti è possibile cogliere le tante peculiarità di questo lungo processo, che ha portato a una completa ridefinizione della sfera pubblica rispetto alla classicità<sup>4</sup>. Il modo in cui lei leggeva i due classici del pensiero moderno non era dissimile da quello proposto da Anna Maria Battista. Impegnata a difendere la politica e la capacità di azione di ogni singolo all’interno della pluralità, Arendt vedeva Montaigne e Hobbes come nettamente contrapposti a Machiavelli (e Guicciardini possiamo aggiungere), al quale si doveva l’ostinato recupero dell’antica distinzione tra pubblico e privato nel primo ‘500. Ripristinare il lato luminoso dell’agire politico era per la Arendt anche un modo per andare oltre l’esperienza del totalitarismo, intesa in tal modo come del tutto estranea alla dimensione politica, tradizionalmente intesa.

Insistendo sulle implicazioni che poneva “diventare di privato, principe”, Machiavelli aveva sottolineato quali responsabilità e quali qualità si richiedevano a ogni singolo nel passaggio da una sfera privata a quella pubblica<sup>5</sup>. Ciò valeva per il principe, ma anche per ogni persona che desiderasse agire nella sfera pubblica. Il Fiorentino recuperava così quella netta distinzione tra le due sfere, offuscata da una lunga tradizione filosofica che aveva tratto esempi dalla sfera privata per descrivere la dimensione pubblica.

4 Si veda H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

5 Ciò naturalmente poneva diversi problemi, poiché Machiavelli in quel frangente continuava a pensare a una città, che almeno formalmente restava una repubblica, così come ricorderà nei *Discorsi* e come il suo amico Guicciardini non smise mai di ripetere. Ma il dato andava sottolineato e interpretato anche in questa prospettiva. Mi permetto di rinviare a P. Carta, *Discorrere cose nuove e insolite. I “Discorsi” di Machiavelli e le “Considerazioni” di Guicciardini*, in N. Machiavelli, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2018, pp. 271-303.

In un certo senso, anche tutta la lunga indagine di Anna Maria Battista fu a suo modo una ricerca intorno allo spazio pubblico e all'agire politico. Con in mente il Meinecke studioso della ragion di Stato, si può dire che al centro dei suoi studi stia la comprensione degli effetti prodotti dall'onda d'urto machiavelliana sulla relazione tra pubblico e privato. Seguendo le indicazioni della studiosa, vorrei semplicemente presentare alcuni esempi per sottolineare la netta distinzione tra la solitudine, così come intesa da un Montaigne e quella nella quale si vennero a trovare un Machiavelli e un Guicciardini, all'atto della composizione delle loro opere più note, tentando di sgomberare il campo da alcuni fraintendimenti.

Anche di recente alcune analisi, infatti, hanno tentato di individuare nella scrittura soliloquiale di un Guicciardini, in particolare quella dei *Ricordi*, elementi che la rendono già prossima al carattere introspettivo degli *Essais* di Montaigne. La tentazione è forte, soprattutto alla luce di alcuni passi dell'opera, che Montaigne doveva conoscere nella prima edizione pubblicata a Parigi dal Corbinelli. Insomma già in Guicciardini si scorgerebbero i primi tentativi di riflessione sul "sé" e sull'individuo, inteso in senso moderno, grazie a quel suo singolare atteggiamento "scettico" verso la possibilità di pensare all'agire politico al di fuori di una accidentalità dell'esperienza storica. Su queste questioni e sulla necessità di comprenderle alla luce della formazione giuridica dello storico, mi sono soffermato in altre occasioni<sup>6</sup>. Ciò che mi preme sottolineare in questo frangente, è semplicemente che a leggere più attentamente gli scritti del Fiorentino, composti nell'isolamento seguito al sacco di Roma del '27, ci si rende conto di come essi accentuino la dimensione tutta indirizzata all'agire politico della sua esistenza, tipica della realtà repubblicana fiorentina e dell'intero momento machiavelliano, e che non considerino mai il distacco dal pubblico, teorizzato da Montaigne, soprattutto nella edizione del 1588 dei suoi *Essais*.

Quei soliloqui – si pensi appunto ai *Ricordi*, vere e proprie regole politiche tratte dall'esperienza, fermate su una serie di quaderni, ad uso personale o di propri familiari impegnati nell'attività pubblica, ma si aggiunga anche l'originalissimo e vibrante processo contro di sé, contenuto nelle *Orazioni* – furono per lui quel che il *Principe* o i *Discorsi* erano stati per Machiavelli: niente più che un diverso modo di agire nella sfera pubblica,

6 Si tratta di posizioni che risentono dell'obsoleta interpretazione del De Sanctis, riproposta da Gramsci e quasi inconsciamente da molta letteratura guicciardiniana, che ho tentato di rimettere in discussione a partire dal mio saggio *Guicciardini scettico?*, in in E. Pasquini, P. Prodi (a cura di), *Bologna nell'età di Carlo V e Guicciardini*, il Mulino, Bologna 2002 pp. 265-281.

che allora gli era stata preclusa. Per entrambi, infatti, nessuna esistenza valeva la pena di essere vissuta se non stando “tra gli uomini”, nel pubblico<sup>7</sup>. Difficilmente dalla loro penna sarebbe potuta venir fuori l’espressione “il sindaco e Montaigne sono sempre stati due, con una ben netta divisione”<sup>8</sup>.

Come scrisse Machiavelli nel *Proemio* del secondo libro dei *Discorsi*: “Gli è officio di uomo buono, quel bene che per la malignità de’ tempi e della fortuna tu non hai potuto operare, insegnarlo ad altri, acciocché sendone molti capaci, alcuno di quelli più amato dal cielo possa operarlo”. L’insegnamento, la ricerca dell’interlocutore e del dialogo mediante il quale discorrere secondo “ragione” dell’esperienza politica è in quel momento il suo modo di riappropriarsi dello spazio pubblico, di cui egli sentiva di esser stato “privato”. Vivere semplicemente come un privato cittadino, significava per lui, così come per Guicciardini essere letteralmente morti per il mondo. Solo a chi “stima l’onore assai succede ogni cosa”, scriveva Guicciardini in un suo ricordo, “perché non cura fatiche, non pericoli, non danari”, infatti sono “morte e vane le azione degli uomini che non hanno questo stimulo ardente”<sup>9</sup>. E riecheggiando Machiavelli, in un altro momento annotava: “Credo sia ufficio di buoni cittadini, quando la patria viene in mano di tiranni, cercare d’avere luogo con loro per potere persuadere el bene e detestare el male” e tanto gli uomini guadagnano onore, tanto più diventano “quasi simili a Dio, al quale chi è quello che non volessi assomigliarsi”<sup>10</sup>. Ciò è vero al punto che non bisogna credere a coloro “che fanno professione d’aver lasciato le faccende e le grandezze volontariamente e per amore della quiete, perché quasi sempre ne è stata cagione o leggerezza o necessità: però si vede per esperienza che quasi tutti, come se gli offerisce uno spiraglio di potere tornare alla vita di prima, lasciata la tanto lodata quiete, vi si gettano con quella furia che fa el fuoco alle cose bene unte e secche”<sup>11</sup>. Come si intuisce in questi avvertimenti e consigli politici, in queste regole, come le chiamava Guicciardini, non si avverte alcuna dissociazione, al contrario è proprio la sfera pubblica e l’esperienza maturata al suo interno che diventa un deposito di conoscenza, destinata ad essere trasmessa attraverso lo scritto. Quando non è possibile agire è pur sempre possibile insegnare ad agire, giusto per rievocare il suo amico Ma-

7 Sull’espressione latina “inter homines esse”, si veda H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1998, p. 7.

8 M. de Montaigne, *Saggi*, III, 10, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, p. 1881.

9 F. Guicciardini, *Ricordi*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1994, p. 101 (C 117).

10 Ivi, p. 135 (C 220) e p. 59 (C16).

11 Ivi, p. 59 (C 17).

chiavelli. I *Ricordi*, infatti, erano stati pensati come raccolta di regole tratte dalla propria esperienza destinate alla formazione di familiari e intimi che avrebbero, com'era naturale, occupato una carica pubblica. Come è stato notato, dunque, i "ricordi" riassumevano "non tanto avvenimenti autobiografici in senso stretto [...] quanto esperienze civili e morali (moralì più nel senso etico-politico), strettamente connesse alla propria vita, ai suoi avvenimenti e considerate nel loro valore universale"<sup>12</sup>.

Ciò vale anche nel caso dell'altro capolavoro guicciardiniano, scritto nell'isolamento seguito al '27: quel trittico (?) di *Orazioni, Consolatoria, Accusatoria e Defensoria*, che inscenando un processo contro di sé, parrebbero condurci direttamente al modello introspettivo inaugurato dagli *Essais* di Montaigne: "je suis moy-mesme la matiere de mon livre"<sup>13</sup>.

Anche nelle *Orazioni*, però, non vi è traccia dell'"uomo dissociato" o almeno non nel significato che tale dissociazione avrà per Montaigne. Si trattava per lui di immaginare sé stesso al centro di un processo pubblico, nel quale avrebbe discusso le sue personali responsabilità in veste di commissario dell'esercito pontificio e luogotenente generale del papa, all'indomani della fallimentare impresa di Clemente VII contro Carlo V. Tutto ciò si sarebbe in seguito riversato in quell'autobiografia generazionale che fu la *Storia d'Italia*. Allevato da giurista a essere in grado di sostenere entrambe le parti di un processo, abilità che continuerà ad utilizzare anche per prendere le decisioni politiche più importanti, come dimostrano la sua serie di discorsi pro e contra, non ebbe difficoltà a scrivere un'accusa contro di sé, così come una difesa, facendole precedere da una classica orazione consolatoria. E tuttavia, ci si ingannerebbe a voler ricercare in quelle pagine e particolarmente nell'*Accusatoria*, un lungo esame autobiografico e per così dire di coscienza, per usare un termine caro al Fiorentino, proprio per definire la distanza che separa ormai il diritto dalla politica, la coscienza dagli "usi e ragioni" degli Stati<sup>14</sup>. Nelle *Orazioni*, Guicciardini intende presentare semplicemente la verità processuale e non è un caso che nel ripercorrere la propria vita per bocca del suo accusatore immaginario, egli si limiti a rendere note quelle informazioni pubbliche, che questi poteva conoscere, senza rivelare altro che possa favorire l'accusa. Se possiamo dire che nelle

12 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, III, Einaudi, Torino 1975, Q. 15 § 19, p. 1776.

13 M. De Montaigne, *Les Essais*, ed. par J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard 2007, p. 27.

14 Si veda ad esempio il ricordo C 48 e tutta la lunga disamina intorno al recupero di Pisa nel Dialogo del reggimento di Firenze, a cura di G. M. Anselmi e C. Varotti, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 228-231.

*Orazioni* è in gioco il “sé”, dobbiamo anche ricordare che la questione si pone sempre nei termini processuali, per cui la verità dovrà emergere sì, ma solo attraverso un giudizio fondato sulle prove, su documenti e testimonianze, secondo precise procedure. Inutile dunque leggere quel testo come un’indagine autobiografica, ma piuttosto come una rassegna *de vita et moribus* di sé così come l’accusa avrebbe potuto presentarla in processo. L’attenzione di Guicciardini su questo aspetto è all’origine dei tanti ripensamenti che caratterizzano il manoscritto dell’*Accusatoria*.

Nella *Consolatoria*, per di più, troviamo una descrizione della vita privata che fa al caso nostro e che costituisce un’ulteriore testimonianza della profonda distanza che separa l’universo guicciardiniano da quello di un Montaigne: “Veggio”, dice l’amico a Guicciardini, “che tu ti trovi escluso da tutto el governo, in modo che da uno estremo eccessivo di onori, di riputazione, di faccende grandissime e di notizia universale in che tu eri, ti truovi precipitato subito in un altro estremo di uno vivere ozioso, abietto, privatissimo, senza dignità, senza faccende, inferiore nella tua città a ogni piccolo cittadino”<sup>15</sup>.

Scritti destinati a un ristretto ambito familiare, dunque, ma sempre con uno spiraglio aperto per un possibile lettore esterno alla cerchia, i quali, pur pensati nel privato e nella solitudine, sottolineano incessantemente l’aspirazione a riappropriarsi di quella piena “civiltà”, che garantisce la possibilità di agire nella sfera pubblica, considerata allora come essenziale per la piena realizzazione della vita di ciascun uomo. Vengono in mente le lettere di Machiavelli a Vettori, le dediche delle sue opere maggiori e i suoi *Proemi*, nei quali insieme ai consigli, agli avvertimenti, alle lezioni e alle regolarità che contraddistinguono l’esperienza politica, l’autore rivela al lettore il suo talento e le sue competenze.

Questo tratto, caratteristico degli scritti stesi in solitudine da Machiavelli e Guicciardini, fu peraltro il medesimo che animò almeno la prima edizione degli *Essais* di Montaigne. Originariamente, infatti, egli scrisse con l’intento di comporre un’opera utile come introduzione alla carriera diplomatica. Ed è infatti su aspetti, inerenti quell’ambito, che si concentrano i primi due libri. Al punto che, almeno in quella prima edizione, gli *Essais* sono stati anche di recente interpretati come una sorta di *curriculum vitae*, capace di garantire all’autore la possibilità di ricoprire un ruolo politico attivo nel regno<sup>16</sup>. La mancata nomina ad ambasciatore e l’elezione a sin-

15 Francesco Guicciardini, *Consolatoria, Accusatoria e Defensoria*, a cura di U. Dotti, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 94.

16 Ph. Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, Odile Jacob, Paris 2014.

daco di Bordeaux furono all'origine di numerosi ripensamenti intorno alla relazione tra individuo e sfera pubblica<sup>17</sup>. Quando infatti pensiamo che con il suo pensiero muta radicalmente il nostro modo di intendere il privato, la *privacy*, rispetto alla classicità, dobbiamo far riferimento all'evoluzione che gli *Essais* ebbero a partire dal 1582 e quindi essenzialmente all'edizione del 1588, laddove l'introspezione e la dissociazione dalla sfera pubblica emergono come tratto fondamentale dell'opera. È a quello sviluppo che si deve l'inizio di un lungo percorso che ha portato a non condividere più l'idea classica, per cui una vita interamente spesa nell'esperienza privata, "fuori dal mondo comune", è "idiota" per definizione o che l'ambito privato è niente più che un "temporaneo rifugio" dagli affari della *res publica*, com'è stato ricordato<sup>18</sup>. Noi chiamiamo "privata" una sfera di intimità, le cui peculiarità furono del tutto sconosciute in età premoderna: anticamente l'aspetto di deprivazione, presente nel termine, era predominante e significava letteralmente uno stato di privazione di qualcosa; chi viveva una vita interamente privata, al modo in cui ci ricordavano le pagine guicciardiniane, con i loro echi aristotelici, senza dunque poter accedere alla sfera pubblica, "non poteva essere considerato pienamente umano"<sup>19</sup>.

Anna Maria Battista ha avuto il merito di sottolineare come questo cambiamento radicale avvenga con Montaigne, con il quale si apre una nuova stagione della riflessione tanto politica, quanto giuridica, e come alla luce di questo strappo, l'incidenza di Machiavelli e delle sue idee "insolite e nuove" sia andata via via affievolendosi nel panorama francese ed Europeo dell'età moderna.

È difficile dire che cosa resti ancora vivo della lunga indagine compiuta da Anna Maria Battista sulla fortuna di Machiavelli. Di certo si dovrà riconoscere che il suo sforzo teorico, mediante il quale aveva proposto di tracciare una netta distinzione tra la "fortuna attiva" e quella "passiva" del Fiorentino in Francia, alla fine degli anni '60, fosse quanto mai necessario. Prova ne è stato il modo in cui proprio Giuliano Procacci, l'interlocutore e in un certo senso il bersaglio polemico di Anna Maria Battista dei suoi studi, ripensò alla questione, pubblicando la nuova edizione, interamente rivista, dei suoi studi sulla fortuna di Machiavelli. Alla luce delle ricerche più recenti è tuttavia apparso chiaro come la cosiddetta fortuna passiva di

17 M.-C. Lagrée, *Montaigne on Self*, in *The Oxford Handbook of Montaigne*, ed. by Ph. Desan, Oxford University Press, Oxford, New York 2016, pp. 453-470, p. 460.

18 H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 38.

19 *Ibidem*.

Machiavelli non fu sempre e solamente una sterile recezione di un classico, così come del resto è assodato che la sua fortuna attiva non andrebbe limitata al solo piano morale o alla relazione tra politica e morale, al modo in cui questa la si poteva intendere negli anni in cui Anna Maria Battista scriveva<sup>20</sup>. Questa serie di considerazioni non intende in alcun modo sminuire il dibattito che ne è nato, estremamente ricco e capace di generare studi e percorsi di ricerca altrimenti inimmaginabili. È solo che alcune domande alle quali quella elaborazione teorica tentava di dare una risposta, appaiono meno urgenti, sia sul piano teorico che su quello storiografico. Ciò detto, la sua lezione metodologica sullo studio della recezione e incidenza di un classico resta ancora un punto fermo nella storia del pensiero politico.

---

20 Ad esempio oggi disponiamo di nuovi studi e nuovi strumenti per indagare quale fu il grado di penetrazione di Machiavelli in Francia, particolarmente nell'ambito del lessico giuridico, dove le sue traduzioni produssero effetti profondi, come mostra ora il progetto di S. Gedzelman, J.-C. Zancarini, *Hyperprince* (<http://hyperprince.ens-lyon.fr>).





STEFANO VISENTIN  
OLTRE LA TOLLERANZA  
Étienne de La Boétie  
di fronte alle guerre di religione in Francia

1. *Anna Maria Battista e la nascita dell'individuo moderno*

Nei saggi raccolti sotto il titolo *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*<sup>1</sup>, che ripercorrono una vicenda di studi trentennale, Anna Maria Battista ricostruisce, attraverso uno studio minuzioso delle fonti dottrinali e un'attenta rivisitazione del contesto intellettuale, un attraversamento di alcuni tratti fondamentali del dibattito politico francese del XVI e XVII secolo, che condensa una riflessione profondamente innovativa sui mutamenti epocali nel passaggio dal Rinascimento all'età moderna. In particolare, la ricezione cinque e seicentesca degli scritti dei due pensatori considerati i principali artefici della modernità politica, ovvero Machiavelli e Hobbes<sup>2</sup>, diventa la cartina tornasole utilizzata dalla studiosa per mostrare un vero e proprio salto di paradigma nella concezione del rapporto tra Stato e individuo o, riprendendo il titolo del volume, tra politica e morale. Opportunamente Battista parla di “fortuna attiva”<sup>3</sup>, dal momento che è il carattere dinamico e vitale della riflessione machiavelliana e di quella hobbesiana a emergere da questa lettura “obliqua”: la forza di un'opera che incide indelebilmente, benché talvolta indirettamente, nelle tortuose vicende del pensiero politico dell'epoca. L'analisi comparativa dei due pensatori permette l'individuazione della genesi seicentesca di quella figura

- 
- 1 A.M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A.M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova 1998.
  - 2 Si vedano ad esempio i seguenti saggi, ivi contenuti: *La penetrazione del Machiavelli in Francia nel secolo XVI* (pp. 27-51), *Sull'antimachiavellismo francese del secolo XVI* (pp. 75-107), *Morale “privata” e utilitarismo politico nella Francia del Seicento* (pp. 189-219) e *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento* (pp. 221-247).
  - 3 Così in A.M. Battista, *Direzioni di ricerca per una storia di Machiavelli in Francia*, in Id., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, cit., pp. 109-135; citazione da p. 109.



dell' "uomo dissociato" che coincide con l'individuo moderno: la modernità prende così avvio non tanto (o comunque non in maniera lineare) dall'antropologia rinascimentale, bensì soprattutto dalla riflessione psicologica di Montaigne, dei libertini, di Pascal, e infine di Hobbes, come l'approccio storico-concettuale della *Begriffsgeschichte* avrebbe in quegli stessi anni ribadito, seppure attraverso un percorso differente<sup>4</sup>.

Le vicende storiche inerenti alla nascita dell'individuo dissociato e alla parallela crisi della morale comunitaria si dispiegano a partire dall'interrogazione, proposta dai saggi presenti nella raccolta, intorno ai motivi per i quali una classe economicamente in ascesa come la borghesia francese del XVII secolo rinunci a incidere sui destini del proprio paese, concedendo all'assolutismo regio di occupare l'intero spazio della politica. Battista coglie in questa anti-politicità dell'élite sociale, economica e intellettuale dell'epoca i segni di una trasformazione profonda nella percezione del politico, fortemente critica nei confronti della tradizione aristotelica, ma anche sorprendentemente disinteressata nei confronti di un autore come Machiavelli, che aveva dominato il panorama della seconda metà del '500. Esemplare è la ricostruzione del meccanismo presente negli scritti libertini di demitizzazione della figura del sovrano, la cui funzione non è più legittimata dalla sua eccezionalità carismatica, né dal legame con la trascendenza divina, bensì da un realismo che considera necessarie al vivere le "nuove" virtù politiche della stabilità e della sicurezza.

A partire da Montaigne, autore eccentrico nella comunità di discorso cattolica della Francia di metà Cinquecento<sup>5</sup>, si fa così strada l'esigenza "di ripensare su basi nuovissime la libertà umana"<sup>6</sup>, esigenza che implica una scelta anticomunitaria, "privata", da cui deriva l'opzione razionale operata dal saggio della *solitude*, in esplicita contrapposizione all'esistenza della moltitudine, che vive in balia dell'abitudine (*coustume*) e di un'immaginazione allucinatória e alienante<sup>7</sup>. È proprio il valore consolatorio e

4 Si veda, *pars pro toto*, R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959); tr. it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972.

5 La nozione di "comunità di discorso" è sviluppata da Merio Scattola in *Per un'epistemologia delle dottrine politiche europee*, in M. Scattola, P. Scotton (a cura di), *Prima e dopo il Leviatano*, Cleup, Padova 2014, pp. 73-108.

6 A.M. Battista, *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, in Id., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, cit., pp. 249-291; citazione da p. 257.

7 Sull'importanza dell'analisi dell'immaginazione nella filosofia di Montaigne si veda N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Olschki, Firenze 2004, parte III, cap. I: *Per una polisemia dell'immaginazione: epistemologia, etica, storia*, pp. 183-212.

misticante dell'immaginazione a venir messo alla berlina, in particolare il suo manifestarsi sul palcoscenico della politica, dove il sovrano recita una meschina rappresentazione teatrale: l'"assimilazione delle regole della politica alle regole del teatro"<sup>8</sup> conduce direttamente alla "svalutazione di tutti i valori politici del vivere"<sup>9</sup>. Spetterà a Hobbes chiudere il discorso sulla scienza (e sulla politica) che in Montaigne è nonostante tutto ancora aperto, parlando in quel silenzio al quale l'intellettuale si costringe di fronte al potere. Centrali sono le pagine che Battista dedica al passaggio dalla *pars destruens* di Montaigne<sup>10</sup>, alla fondazione hobbesiana della nuova scienza politica, implicante una "rivoluzione concettuale in materia di scienza politica [...] senza precedenti"<sup>11</sup>. Infatti con il filosofo inglese la critica all'immaginazione popolare, ai pregiudizi radicati nella *coutume*, e soprattutto alla natura teatrale della politica compie un passo decisivo: il paragone tra il monarca e l'attore, che negli *Essais* era orientato ad annullare ogni pretesa di trascendenza del potere, viene recuperato nel famoso capitolo XVI del *Leviathan* all'interno di un progetto innovativo, ovvero fondare dal basso un potere assoluto irresistibile<sup>12</sup>. Nella rinuncia a esercitare i propri diritti politici, l'uomo dissociato manifesta l'unico modo possibile di partecipazione al prodursi della forma politica, cosicché il suo ritrarsi diviene tutt'uno con il manifestarsi dell'assolutezza del potere moderno. In ultima istanza, che lo Stato trovi in se stesso, cioè "nel connotato suo formale di espressione positiva della volontà sovrana"<sup>13</sup>, la fonte le-

8 A.M. Battista, *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, cit., p. 282. Il testo di Battista continua così: "Questo grande tema montaignano poggia essenzialmente su una metafora: la maschera, quella faccia artificiale grazie alla quale l'attore nasconde i veri tratti e si trasforma sulla scena nel personaggio immaginario amato dal pubblico, suscitatore di *pathos*, di consenso, di inconscia suggestione": una maschera per certi versi ancora vitale e dinamica, a differenza dello sguardo impassibile della "persona" del sovrano hobbesiano.

9 Ivi, p. 262.

10 Ma per una lettura parzialmente differente della critica politica in Montaigne si veda P. Slongo, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Franco Angeli, Milano 2010 e, più recentemente, Id., *Comunità di discorso e obbedienza al magistrato nei Saggi di Montaigne*, intervento al convegno in ricordo di Merio Scattola "I saperi della politica. Linguaggi, discipline, comunità di discorso", Padova, 21-22 novembre 2018.

11 A.M. Battista, *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*, cit., p. 227.

12 Sul ruolo centrale della riflessione hobbesiana nella costituzione della scienza politica moderna si vedano i diversi lavori di Giuseppe Duso e del gruppo di ricerca sui concetti politici dell'Università di Padova da lui coordinato.

13 A.M. Battista, *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, cit., p. 290.

gittima della sua autorità, è la formula che giunge ad Hobbes, il quale ne evidenzierà, assai meglio di Montaigne, l'implicita razionalità.

Se però si torna indietro anche soltanto di pochi decenni, il quadro teorico appare molto diverso: l'opera di Machiavelli è infatti il luogo di una disputa accessissima, che come dimostra l'attenta lettura di Battista non è riducibile al confronto tra due schieramenti speculari e internamente omogenei, i machiavellici e gli antimachiavellici, per quanto la gran parte dei *pamphlet* dimostri una conoscenza meno che superficiale degli scritti del fiorentino. Gli aspetti più interessanti di questa ricezione emergono dalla lettura di autori che, come il *politique* Étienne Pasquier<sup>14</sup>, non possono venire rinchiusi nello spazio angusto della polemica di fazione, bensì tentano un'analisi distaccata e obiettiva, per quanto critica, del pensiero machiaveliano nella sua complessità; si delinea così la figura di un Machiavelli "eminentemente teorico della 'sagesse humaine', tanto orgogliosa quanto inutile"<sup>15</sup>, e quindi pericoloso sovvertitore della morale e della politica corrente.

In questa magistrale ricostruzione da parte di Anna Maria Battista di una fase storica decisiva per la genesi della modernità politica, è tuttavia assente il pensiero di un autore che, nel panorama filosofico francese della seconda metà del Cinquecento, esprime una posizione fortemente eccentrica rispetto al dibattito in corso: si tratta di Étienne de la Boétie, amico fraterno di Montaigne, il cui *Discours de la servitude volontaire* rimane ancora oggi un testo profondamente "perturbante", dal momento che suona in ogni epoca estraneo e al tempo stesso inquietantemente familiare. Di questo testo era uscita nel 1976 una edizione curata da Miguel Abensour<sup>16</sup> che aveva avuto una forte risonanza, ma che non sembra lasciare traccia negli scritti di Battista successivi a quella data – ad esempio nel saggio del 1990 su Montaigne politico, dove l'analisi della nozione di *coutume* occupa uno spazio di primaria importanza, aparendo agli occhi della studiosa "per la prima volta materia di riflessione filosofica"<sup>17</sup>; ora, proprio

14 Si veda il saggio *Pasquier e Machiavelli*, in A.M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cit., pp. 53-73.

15 Ivi, p. 61.

16 É. de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris 1976. L'edizione del testo, introdotta da un saggio di Abensour e Marcel Gauchet, era accompagnata da una raccolta di interventi di autori del secolo XIX (Félicité de La Mennais, Pierre Leroux, Auguste Vermorel) e XX (Gustav Landauer, Siomne Weil), nonché due interventi conclusivi di Pierre Clastre (*Liberté, Malencontre, Innomable*, pp. 229-246) e Claude Lefort (*Le nom d'Un*, pp. 247-307).

17 A.M. Battista, *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, cit., p. 254. Per un implicito recupero di La Boétie nella riflessione di Battista si veda D. Thernes, *Anna Maria Battista e la modernità politica*, Nuova Cultura, Roma 2012.

La Boétie considera l'abitudine (*coustume*) la “prima ragione della servitù volontaria”<sup>18</sup>, ed è plausibile ipotizzare un'influenza di questa tesi nell'opera del più giovane Montaigne. Inoltre La Boétie probabilmente conosceva l'opera di Machiavelli, o perlomeno alcune sue parti: il vescovo della sua città natale, Sarlat, era stato infatti il fiorentino Niccolò Gaddi, fratello di Giovanni, al quale Bernardo di Giunta aveva dedicato l'edizione del 1532 degli scritti machiavelliani<sup>19</sup>, e che durante gli anni giovanili di La Boétie aveva organizzato un cenacolo umanistico nella città. Spingendosi forse un po' troppo avanti, recentemente alcuni studiosi hanno sostenuto che il *Discorso* sia una risposta implicita al *Principe* machiavelliano; in ogni caso, negli ultimi anni i saggi dedicati al rapporto tra i due grandi pensatori si sono moltiplicati<sup>20</sup>.

## 2. Il *Memoire di La Boétie* nel contesto delle guerre di religione in Francia

Il riferimento all'opera di La Boétie può dunque contribuire ad ampliare e articolare il quadro teorico descritto attraverso il quale Battista riflette sulla genesi della modernità politica; in particolare, la posizione espressa dall'umanista di Sarlat sul conflitto teologico-politico che dilaniava la Francia del suo tempo offre un importante contributo alla tesi di un Rinascimento almeno in parte autonomo rispetto agli sviluppi teorici del secolo successivo, sia dal punto di vista dell'analisi antropologica, sia da quello degli esiti più esplicitamente politici di quest'ultima<sup>21</sup>. Il testo con il qua-

18 “Diciamo allora che divengono naturali per l'uomo tutte le cose alle quali viene educato e si abitua, ma che gli è propriamente connaturato solo ciò a cui lo chiama la sua natura semplice e non alterata; in tal modo la prima ragione della servitù volontaria è l'abitudine” (Étienne de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, tr. it. *Discorso sulla servitù volontaria*, a cura di U.M. Olivieri, La Rosa, Torino 1995, p. 17).

19 Cfr. C. Lefort, *Le nom d'Un*, cit., p. 290.

20 Si veda, solo per fare un esempio, L. Gerbier, *Come accostare Machiavelli a La Boétie*, in “Storia del pensiero politico”, a. V, n. 2, 2016, pp. 183-201, il quale parla dei due autori come di due casi affascinanti e spiazzanti di *parresia* politica, la cui “schiettezza brutale [...] non teme di enunciare la verità dei rapporti civili in ciò che essi hanno di più scandaloso (p. 187). Ma già Abensour nella prefazione all'edizione del *Discours* del 1976 definiva La Boétie e Machiavelli “figures premières, exemplaires, les deux figures de notre modernité politique, figures s'éclairant l'une par l'autre” (p. XXIX).

21 Sull'autonomia teorica dell'epoca rinascimentale rispetto alla modernità – o quanto meno sull'impossibilità di tracciare un percorso lineare e progressivo tra l'una e l'altra – si sono espressi recentemente tanto Michele Ciliberto (*Niccolò*

le La Boétie interviene direttamente nel conflitto politico e religioso del suo paese è il *Memoire sur la pacification des troubles*, conosciuto anche come *Memoire sur l'Edit de Janvier*<sup>22</sup>; si tratta di uno scritto composto in quel crogiolo di innovazione teorica generato dalle guerre di religione in Francia, che intende offrire un consiglio per la soluzione di un conflitto che sembrava minare l'esistenza stessa del regno francese. In realtà il dibattito sulla paternità di questo testo è ancora aperta, dal momento che alcuni studiosi – tra i quali Anne-Marie Cocula e André Tournon – hanno contestato la tesi secondo la quale La Boétie ne sarebbe l'autore. In ogni caso, pur senza poter entrare nei dettagli di questo dibattito, a mio avviso è convincente quanto Michel Magnien ha recentemente affermato, ovvero che “Strong reasons, both in form and in substance, make this attribution uncontested in our eyes”<sup>23</sup>. Cercherò dunque di mostrare come, al di là della differenza di contesto e di contenuto tra il *Memoire* e il *Discorso della servitù volontaria*, i due testi condividano la medesima matrice filosofica, in particolare per quanto riguarda il nesso stringente tra immaginazione, linguaggio, libertà politica (nel *Discorso*) e concordia religiosa (nel *Memoire*). Schiacciato tra due schieramenti contrapposti, che non apparivano ai suoi occhi in grado di trovare una soluzione in grado di pacificare una situazione drammatica, La Boétie cerca una via alternativa, che tuttavia non si identifica neppure con quella *tota politica* dei *politiques*, ovvero con il processo di neutralizzazione radicale della politicità della religione; piuttosto, egli cerca di costruire un rapporto tra religione e politica innovativo (ancorché per certi versi ispirato agli usi della chiesa primitiva), capace di trasformare le differenze in un principio “costituente”, in un'azione collettiva che superi i dissidi e contribuisca a produrre una concordia che vada oltre la semplice tolleranza del diverso.

Nella presentazione dell'edizione del 1983, che riprende criticamente la prima pubblicazione a stampa del 1917<sup>24</sup>, Malcolm Smith segnala come,

---

*Machiavelli. Ragione e pazzia*, Laterza, Bari-Roma 2019), quanto Massimo Cacciari (*La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Einaudi, Torino 2019).

- 22 E. de la Boétie, *Memoire sur la pacification des troubles*, édité avec introduction par M. Smith, Droz, Genève 1983; ma si terrà presente anche l'edizione parziale del 1963, a cura di F. Hincker (Editions Sociales, Paris).
- 23 M. Magnien, *Pour une attribution définitive du Memoire à Étienne de La Boétie*, in *Cité de Dieu, cité des hommes*, ed. Céard, J., C. Gomez-Géraud, M. Magnien, F. Rouget, Droz, Genève 2003, pp. 133-142.
- 24 Si veda P. Bonnefon, *Une œuvre inconnue de La Boétie: les “Mémoires sur l'Édit de janvier 1562”*, in “*Revue d'Histoire littéraire de la France*”, 24e Année, n. 1, 1917, pp. 1-33.

se l'editto del gennaio 1562, al quale lo scritto laboetiano fa riferimento, "pour la première fois en Europe, permet la pratique d'une religion dissidente pour tout un pays"<sup>25</sup>, nondimeno La Boétie "s'oppose à toute tolérance. La tolérance, pense-t-il, accorde une appropriation officielle à l'erreur, car forcément l'une ou l'autre des deux religions opposées est erronée"<sup>26</sup>. Tuttavia, continua Smith, egli "ne s'oppose nullement à la liberté de la conscience individuelle"<sup>27</sup>, bensì cerca "de créer des conditions où la liberté de l'individu s'exercera volontiers dans le sens de la concorde et de la paix"<sup>28</sup>: concordia *versus* tolleranza, dunque, per riprendere il titolo di un bel libro di Mario Turchetti<sup>29</sup>. Secondo Smith, il *Memoire sur la pacification des troubles* precede di qualche settimana la pubblicazione dell'editto del 17 gennaio 1562, con il quale il re Carlo IX cerca di pacificare, come scrive egli stesso, "quels troubles et seditions [que] se sont dès-pieça et de jour-en-jour suscitees, accreues et augmentees en ce Royaume par la malice du temps, et de la diversité des opinions que regnent en la Religion"<sup>30</sup>; per altri studiosi invece, come ad esempio Géralde Nakam, nulla impedisce di ritenere questo scritto come immediatamente successivo all'editto – il che sarebbe confermato anche dalla testimonianza di Montaigne, che parla appunto di un lavoro pubblicato immediatamente dopo la promulgazione dell'editto stesso<sup>31</sup>. Resta il fatto che due anni prima La Boétie aveva conosciuto Michel de L'Hopital, allora cancelliere del Regno e principale consigliere del re Carlo e della regina Caterina. I due umanisti si erano intesi fin da subito, e La Boétie aveva aderito al fronte composito e minoritario di coloro che ricercavano un accordo tra le due fazioni in

25 M. Smith, *Introduction a Estienne de la Boétie, Memoire sur la pacification des troubles*, p. 10.

26 Ivi, p. 12.

27 *Ibidem*.

28 Ivi, p. 13.

29 M. Turchetti, *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i "Moyenneurs"*, Franco Angeli, Milano 1984.

30 L'editto è riportato in appendice al *Memoire sur la pacification des troubles*, cit., pp. 106-113; citazione da p. 106.

31 G. Nakam, *Estienne de La Boétie, Mémoire sur la pacification des troubles*, in "Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance", n. 20, 1985, pp. 62-66. Nakam segnala anche che non vi è in realtà una certezza assoluta che questo scritto sia di La Boétie: "Il faudrait plutôt dire, toutefois, pour rester rigoureux, que rien n'interdit de l'attribuer à La Boétie, et que cette attribution est des plus vraisemblables" (p. 63). Che il *Memoire* sia stato composto dopo l'Editto è sostenuto anche da F. Hincker nell'*Introduzione* alla sua edizione del 1963 (p. 33).

campo, provando una dichiarata avversione nei confronti dei fanatismi di entrambe le parti. Per questa ragione de L'Hopital lo incaricò di spiegare al parlamento di Bordeaux le linee del suo programma di tolleranza esposto nell'editto, compito che La Boétie assolse componendo questo *memoire*. È forse superfluo ricordare che de L'Hopital, nel discorso di apertura degli Stati Generali dell'estate 1561, aveva pronunciato la famosa affermazione, secondo la quale “n'est pas question ici de constituenda religione, sed de constituenda republica; et plusierus peuvent estre cives, qui non erunt christiani”<sup>32</sup>. Per il cancelliere quindi occorre compiere una netta distinzione tra il piano della religione e quello della politica, per poi tradurre in legge il principio etico della sopportazione (della tolleranza, appunto) dell'altro, che lasciato esclusivamente alla buona volontà del singolo non avrebbe offerto alcuna sicurezza né per la vita dei sudditi, né per la sopravvivenza del regno. Di fatto anche il *memorandum* di La Boétie individua la causa dei disordini da cui è attraversata la Francia nella diversità di religione, che ha spaccato il paese in due, al punto che esso appare ormai diviso in “deux diverses republicques opposées de front l'une à l'autre”<sup>33</sup>. Di conseguenza, continua il testo, il popolo sembra ormai essere abituato (“s'acoutume”<sup>34</sup>) alla disobbedienza nei riguardi dei magistrati e a vivere in maniera irrispettosa delle leggi, seguendo soltanto la legge della propria coscienza, la quale spesso altro non è se non “la persuasion de leur esprit et leurs fantasies”<sup>35</sup>. Come si è già detto, il tema dell'abitudine (*coutume*) svolge un ruolo di grande importanza anche nel *Discorso della servitù volontaria*, dal momento che essa genera una sorta di seconda natura che si sovrappone alla prima, facendo dimenticare l'originaria tendenza verso la libertà del desiderio umano; ma anche il riferimento alla “fantasie”, all'immaginazione fantasmatica e allucinatoria, è ben presente nel *Discorso*, dove opera come strumento nelle mani del tiranno per privare gli uomini della libertà di pensare e di agire collettivamente: “nelle loro fantastiche, essi restano del tutto isolati (*tous singuliers en leurs fantasies*)”<sup>36</sup>. Si potrebbe dunque asserire che La Boétie individui una precisa analogia tra l'assolutizzazione della coscienza “privata” generata dal conflitto religioso in atto e la fascinazione nei confronti dell'Uno che è al fondamento della

32 M. de L'Hospital, *Œuvres complètes*, Boulland, Paris 1824-1826, vol. I, p. 452.

33 Estienne de la Boétie, *Memoire sur la pacification des troubles*, cit., p. 36.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

36 É. de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., p. 18. Sul ruolo dell'immaginazione nel *Discorso* rinvio a S. Visentin, *Étienne de la Boétie: il linguaggio della libertà*, in “Scienza & Politica”, vol. XXX, n. 58, 2018, pp. 33-49.

servitù volontaria: in entrambi i casi, infatti, la presunzione puramente immaginaria di una indipendenza totale dell'individuo dalla comunità in cui vive trae con sé il rischio della disgregazione del tessuto sociale e dell'assoggettamento di ciascun individuo "isolato" al potere tirannico.

Non vi è dubbio, continua il testo, che il comportamento dei sovrani precedenti abbia contribuito ad accrescere l'odio tra le fazioni, e a mettere in pericolo il rispetto e l'obbedienza da parte degli ugonotti verso un sovrano<sup>37</sup>: l'odio e il disprezzo si allargano come un contagio, venendo a minare le fondamenta della convivenza civile. E tuttavia lo scritto laboetiano esita ad attribuire questo odio esclusivamente all'eresia riformata, preferendo concentrarsi su un dato antropologico, ovvero sulla naturale pluralità di opinioni che attraversa il corpo collettivo e differenziato di un popolo, che risulta quindi come un'entità tutt'altro che omogenea e, soprattutto, omologabile: un dato antropologico (o se vogliamo per mantenere un termine caro a Battista, psicologico) quello della molteplicità delle opinioni, che può essere la causa della "devotion et pieté", ma anche quella della "vanité et une sote et aveugle superstition"<sup>38</sup>. Accade così che, se le leggi della coscienza di un uomo religioso e timoroso di Dio generano comportamenti adeguati alla giustizia, di contro "il n'est rien plus fol, plus vain et plus monstrueux que la conscience et superstition de la multitude indiscrete"<sup>39</sup>. In ogni caso, la composizione naturale delle affezioni umane è segnata *ab origine* da un'ambivalenza, o meglio da un rischio connaturato, sul quale si innesta l'insegnamento "eretico" di Lutero e degli altri capi della Riforma, ma anche lo stato di corruzione già avanzato all'interno della Chiesa<sup>40</sup>. Seguendo le linee della critica erasmiana alla chiesa di Roma, La Boétie riconosce nei vizi del clero cattolico la ragione del successo delle predicazioni luterane e calviniste, le quali trovano terreno fertile nella popolazione

37 Il riferimento è soprattutto ad Enrico II, che minacciava di far "courir par les rues le sang et les têtes de cette infâme canaille luthérienne" (Estienne de la Boétie, *Memoire sur la pacification des troubles*, cit., p. 37, nota 4).

38 Ivi, p. 39.

39 Ivi, p. 36. Emerge a questa altezza il carattere aristocratico della riflessione laboetiana – per quanto non si tratti di un aristocraticismo di sangue, quanto piuttosto di comportamento – che risulta ben presente anche nel *Discorso*, ad esempio laddove La Boétie, riflettendo sulla possibilità di resistere all'incantamento del potere tirannico, afferma: "Vi è poi sempre qualcuno, migliore degli altri, che, non sopportando il peso del giogo, non può trattenersi dallo scuoterlo" (É. de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., p. 17).

40 "Sans doute les abus de l'Esglize ont esté l'occasion qui a donné tant de vigueur au feu que est maintenant alumé" (E. de la Boétie, *Memoire sur la pacification des troubles*, cit., p. 40).

francese proprio perché gli ecclesiastici hanno manifestato tutta la loro immoralità: “Si Pape Leon, dès le commencement, eut habillement assemblé le consille et receu Martin [Luther] à debattre, et recogneu les fautes notoires et retraché les manifestes abus, nous ne fussions pas maintenant en ceste maleureuse perturbation de toutes choses”<sup>741</sup>.

Per lo scrittore di Sarlat uno dei principali errori condotti dal sovrano francese è stato quello di avocare a sé l'elezione dei vescovi, anziché permettere che essi venissero scelti dai rappresentanti dei tre Stati<sup>42</sup>. Inoltre, proprio a causa della variabilità delle opinioni umane e della pervicacia con la quale gli individui le sostengono, uno degli errori fondamentali della chiesa cattolica è stato quello di voler difendere con la violenza non solo i caratteri universali e condivisi della fede, ovvero i dogmi fondamentali della religione cristiana (che La Boétie definisce come “bonnes oppinions”<sup>743</sup>), ma anche “souvant des observances, ou indifferantes, ou paradventure abusives, avecques le gleve et le feu”<sup>744</sup>, che non riguardano gli aspetti sostanziali dell'insegnamento di Cristo. Infatti, perseguitando tutti coloro che hanno opinioni su materie non fondamentali diverse da quelle ortodosse, la chiesa ha creato dei martiri – anche se il testo dichiara, citando Agostino, che veri martiri sono solo quelli che vengono perseguitati a causa della verità<sup>45</sup> –, aumentando così la forza delle idee dei Riformati. Va ricordato che il dibattito sugli *adiaphora* attraversava i due schieramenti religiosi: solo per fare un esempio, pochi anni prima il riformato umanista Sébastien Castellion, nel suo *pamphlet* contro la svolta intollerante del calvinismo, culminata con il rogo di Miguel Serveto a Ginevra, aveva accusato entrambe le chiese di tradire il senso più profondo del cristianesimo, definendo eretici tutti coloro che non accordavano i loro comportamenti esteriori con quelli imposti dall'istituzione ecclesiastica<sup>46</sup>. Per tale ragione, recuperando questo argomento La Boétie sembra indirizzare il suo intervento anche a chi, nel campo avverso, cercava di trovare un accordo con i cattolici, in nome di ciò che accomunava le due fedi – in primo luogo l'amore verso Cristo e verso il prossimo.

41 Ivi, p. 42.

42 Cfr. ivi, p. 42, nota 10.

43 *Ibidem*.

44 Ivi, p. 43.

45 “Il n'est rien plus vray que le dire de saint Augustin que ce n'est pas la peine qui faict le martire, mais la cause” (*ibidem*).

46 Si veda S. Castellion, *De haereticis, an sint persequendi* (1554); tr. it. *La persecuzione degli eretici*, a cura di S. Visentin, La Rosa, Torino 1997, in particolare pp. 7-15.

### 3. Religione, immaginazione, linguaggio

L'analisi successiva dei possibili rimedi o “*conseilz*”<sup>47</sup> che il testo affronta successivamente va dunque inquadrata nella prospettiva di un tentativo di riaprire un dialogo con il fronte ugonotto, o perlomeno con una parte (la parte ragionevole e desiderosa della pace) di esso. Le tre opzioni che si prospettano al sovrano – il quale dovrà sceglierne una – sono le seguenti: 1. mantenere la religione antica; 2. introdurre quella nuova; 3. mantenerle entrambe, sotto il controllo dei magistrati politici. La seconda opzione è scartata immediatamente, poiché il sovrano e la sua corte non accetterebbero mai una simile soluzione, dal momento che significherebbe introdurre una religione contraria a quella finora professata dallo stesso re. Analizzando la terza soluzione, La Boétie ne riconosce la validità (di fatto era la linea intrapresa da de l'Hopital), e tuttavia ne segnala anche una serie di aspetti problematici: in primo luogo, il fatto che il re non deve soltanto assicurare la pace e la tranquillità dei suoi sudditi, ma anche “*principalement de prendre garde qu'ilz marchent à droit chemin, et qu'ilz ne se destournent de la voie de leur salut*”<sup>48</sup>, la qual cosa sarebbe impossibile qualora venissero mantenute nel regno due religioni, delle quali una delle due sarebbe inevitabilmente falsa: la questione della verità della fede – o, se si vuole, della verità *tout court* –, che per De l'Hopital e i *politiques* andava tenuta radicalmente distinta dall'obbedienza politica, nel *Memoire* risulta invece di importanza fondamentale per garantire l'esistenza stessa del regno<sup>49</sup> e il rispetto del sovrano, il quale sarebbe costretto a dissimulare il suo autentico sentimento religioso<sup>50</sup>. Il “*machiavellismo*” praticato di fatto dalla regina madre Caterina de Medici non appare agli occhi di La Boétie una soluzione duratura e auspicabile, anche perché una Francia divisa al proprio interno sarebbe costantemente minacciata dai paesi vicini, in primo luogo dalla Spagna (sostenuta ovviamente dalla chiesa di Roma).

47 “En cet affaire, il n'y a que trois conseilz, desquelz il faut necessairement choisir l'un” (Estienne de la Boétie, *Memoire sur la pacification des troubles*, cit., p. 45).

48 *Ibidem*.

49 “Nulle dissention n'est si grande ny si dangereuse que celle qui vient pour la religion. Elle separe les cytoiens, les voisins, les amis, les parens, les freres, le pere et les enfans, le mary et la femme; elle rompt les alliances, les parantés, les mariages, les droitz inviolables de nature, et penetre jusques au fondz des coeurs pour extirper les amitiés et enraciner des haynes irreconciliables” (ivi, p. 49).

50 “Quand bien il se pourroit dissimuler, encore seroit sans doubtte ceste dissimulation pernitieuse” (ivi, p. 46). Cfr. anche *ibidem*, nota 16.

La soluzione proposta dal *Memoire* si distingue dalle tre opzioni precedentemente individuate, considerate conservative e inefficaci – meglio: inefficaci perché conservative, inadatte al cambiamento che il popolo francese aveva già avviato al proprio interno in maniera autonoma e tuttavia violenta –, per considerare una via inedita e per certi versi “rivoluzionaria”:

J'ay ceste opinion que si on ne vouloit avoir esgard qu'à l'utilité de ce royaume et à la conservation de cet estat, il vaudroit mieux changer entierement la religion, et tout à un coup, que d'accorder l'interim.<sup>51</sup>

La soluzione provvisoria di “tollerare (*tolerer*)” la compresenza di due religioni è estremamente pericolosa per l'unità del regno<sup>52</sup>; come già risultava chiaro dalle critiche alla posizione dei *politiques*, secondo l'umanista di Sarlat la religione non può ridursi a una questione privata, ma è sempre un fenomeno collettivo, e dunque politico: “c'est une vaine fantasie, et vrayment un songe, d'esperer concorde et amitié entre ceux qui tout frechement ne viennent que de se tirer et se despartir sue ceste querelle, que l'un estime l'autre infidelle et idolatre”<sup>53</sup>. La tolleranza non è dunque in grado di generare concordia e amicizia tra gli uomini, li mantiene in una condizione di tregua armata che può trasformarsi in conflitto aperto in qualsiasi momento; per questo occorre “riformare”<sup>54</sup> l'antica Chiesa cattolica al punto da renderla “toute nouvelle”, adeguata all'istituzione di un universalismo rinnovato. A tale scopo, condizione prelimina-

51 Ivi, p. 50. Si tratta di una critica all'editto del 19 aprile 1561 (cfr. nota 21, p. 51), con il quale si cercava di ammorbidire le posizioni più estreme dei due schieramenti, impedendo ad esempio di utilizzare termini considerati offensivi come “papista” da un lato e “ugonotto” dall'altro; un editto che tuttavia non era riuscito nel suo intento di placare gli animi, forse proprio perché non offriva garanzie sul lungo termine ai calvinisti, mentre appariva troppo “tollerante” ai predicatori cattolici. Si veda in proposito D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (1525-1610)*, Champ Vallon, Seyssel 1990, in particolare pp. 421-422.

52 “Quel fruit avons nous recogneu de cete tolerance? Toujours les choses sont alees en empirant et le desordre a augmenté à veue d'oeuil [...], jusques à ce que maintenant nous sommes venus à une telle confusion, qu'on ne peut quasi rien esperer qui soit meilleur, ny rien craindre qui soit pire” (Estienne de la Boétie, *Memoire sur la pacification des troubles*, cit., p. 51).

53 Ivi, p. 54.

54 La Boétie usa proprio il verbo “reformer”: “Mon advis est de [...] ne laisser, comment que ce soit, qu'une Esglize, et que ce soit l'antienne, mais qu'on reforme tellement celle là qu'elle soit en apparence tout nouvelle” (ivi, p. 62).

re è quella di mostrare “une grande rigueur et un exemple aparent”<sup>55</sup> nel giudicare tutti coloro che hanno contribuito a far degenerare il confronto religioso nella violenza, in particolare i capi politici; ma lo strumento fondamentale per costituire una nuova religione consiste nel “laisser ce qui est indeferant, dequoy ilz [i calvinisti; nota mia] s’offacent et dont nous sommes en controverse”<sup>56</sup>: ritorna il tema degli *adiaphora*, già accennato all’inizio del testo, come elemento chiave nel processo di pacificazione concepito da La Boétie.

A questa altezza il *Memoire* articola una riflessione sulla natura delle immagini sacre che tocca il loro significato e il loro uso, nonché il loro rapporto con la *coustume* popolare, allo scopo di sviluppare una vera e propria politica dell’immaginario collettivo, diretta ai molti che hanno abbandonato la chiesa romana perché scandalizzati dal carattere idolatrico dei suoi riti. Infatti, mentre nelle case private le immagini servono soltanto da ornamento o per ricordare persone amate che non ci sono più, nelle chiese invece esse diventano oggetto di venerazione, come se nelle immagini fosse realmente presente lo spirito divino<sup>57</sup>. Questo utilizzo feticista delle immagini sacre, denuncia La Boétie, non soltanto offende i protestanti, ma soprattutto rischia di sclerotizzare la capacità immaginativa della fede popolare, trasformando la devozione in superstizione, cioè, in ultima istanza, nello strumento di assoggettamento del popolo al potere sovrano: è il carattere servile dell’adorazione delle immagini la vera minaccia per l’unità cristiana, e forse ancora di più per la libertà dei cittadini francesi. Nella denuncia dell’abuso delle immagini sacre presente nel *Memoire* risuona dunque un’accusa analoga a quella che nel *Discorso della servitù volontaria* è rivolta ai sovrani/tiranni di ogni tempo, i quali hanno sempre ammantato il loro potere di simboli che soggiogano l’immaginazione dei sudditi: “I nostri re – scrive La Boétie – sparsero per la Francia un mucchio di rospi e fiordalisi, l’ampolla e l’orifiamma”<sup>58</sup>. In entrambi i casi, infatti, il potere dell’immagine di fissare l’attenzione del fedele/suddito e di isolarlo in se stesso costituisce la condizione di possibilità per quell’asservimento volontario che il dispositivo teologico-politico pone in atto: come il nome dell’Uno, così la forza attrattiva e allucinatória dell’immagine sacra (vero

55 *Ibidem*.

56 Ivi, pp. 63-64.

57 “Aux esglizes [...] on leur baise les piedz, on y fait offrande, on les vestit, on les couronne [...]. Ainsi il est aisé à voir que ce qui offence les protestants n’est pas la chose, car autrement ils la trouveroient mauvaise partout, mais l’usage” (ivi, p. 66).

58 É. de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., p. 26.



e proprio “significante padrone”, per usare una terminologia psicanalitica<sup>59</sup>), affascina e assoggetta gli individui, isolandoli nelle loro “fantasie”, e impedendo che la potenza dell’immaginazione svolga la sua funzione di rinviare costantemente ad “altro”, sia nella forma del ricordo, sia in quella della pura ostensione “estetica” – La Boétie la definisce “ornamentale” – di ciò che è irrapresentabile.

L’uso idolatrico delle immagini sacre blocca qualsiasi possibilità di un confronto tra le diverse opinioni religiose, impedendo agli uomini “de converser ensemble”<sup>60</sup>, mentre “sans doute c’est un grand point gaingé pour la reconsiliation d’amitié, si on peut s’acoutumer à se voir et qu’on ne fuyt pas la mutuelle conversation”<sup>61</sup>. Pur senza essere messa esplicitamente a tema, anche nel *Memoire* è all’opera una concezione del linguaggio che, per richiamare ancora il *Discorso*, è un “gran dono della voce e della parola per conoscerci e meglio fraternizzare, e realizzare attraverso la dichiarazione comune e scambievole dei nostri pensieri la comunione delle nostre volontà”<sup>62</sup>. In contrapposizione al carattere allucinatorio del nome/immagine, che fissa ed assoggetta l’individuo, il linguaggio esprime una potenza comunicativa che si genera nell’incontro e nello scambio tra singolarità, le quali a loro volta si costituiscono come tali proprio attraverso la relazione linguistica<sup>63</sup>.

Le pagine conclusive del *Memoire* si soffermano sul tema dei sacramenti, cercando di ripristinare gli usi della chiesa primitiva: “Qu’on fasse donc seulement ce qui se trouve avoir esté fait de tous temps, que chescun pleure sur son mort, comme parle la sainte escripture [La Boétie sta discutendo

59 Numerosi sono gli studi che hanno indagato le implicazioni psicanalitiche del testo di La Boétie; uno dei più interessanti, che inquadra il tema della servitù volontaria all’interno di un “pensée clinique de son temps” (p. 156) è T. Dragon, *Servitude volontaire et clinique de l’aliénation: amour et mort de l’âme*, in *Figure di “servitù” e “dominio” nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, a cura di N. Panichi, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 155-173.

60 E. de la Boétie, *Memoire sur la pacification des troubles*, cit., p. 67.

61 Ivi, p. 68. Sulla vicinanza tra la concezione laboetiana della mutua conversazione e la tradizione tardo-rinascimentale della “civil conversazione” si veda N. Panichi, “Filosofare conversando”. *Passando per Guazzo*, in Id., *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, cit., pp. 373-390.

62 E. de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., p. 10.

63 Come osserva Ugo Maria Olivieri, per La Boétie il linguaggio non è solo “struttura della designazione, è anche energia della parola, dono che non pre-esiste ai soggetti ma nasce dentro il dialogo” (U.M. Oliveri, *Il dono della servitù. Étienne de La Boétie tra Machiavelli e Montaigne*, Mimesis, Milano 2012, p. 65).



dei riti di sepoltura; *nota mia*], mais de celle que la France soit libre”<sup>64</sup>: infatti solo tornando a una liturgia ridotta all’essenziale le due fedi possono rintracciare il loro fondamento comune. La ricostruzione dell’unità religiosa passa dunque attraverso un duplice movimento: da un lato il ritorno ai precetti antichi della chiesa primitiva, che purifica la religione liberandola da ogni accessorio superfluo, per andare direttamente al messaggio fondamentale del cristianesimo; dall’altro l’apertura di uno spazio di dialogo e di comunicazione emancipato sia da un immaginario idolatrico, sia dalla ricerca ossessiva di un’impossibile omogeneità delle opinioni. La ricerca del nocciolo etico del cristianesimo va di pari passo con la salvaguardia della specificità – del “*naturel*”, direbbe il *Discorso* – di ciascun fedele, nel nome di una unità irriducibile a mera uniformità dei costumi; spezzare l’inerzia della *coutume* volgare, ovvero di un’abitudine allucinatória che trasforma gli uomini in strumenti volontari del dominio dell’Uno, per far emergere la potenza immanente della comunicazione linguistica come esercizio pluriforme della libertà di ciascuno, questo appare il compito della riforma religiosa proposta dal *Memoire*, compito che emerge con la massima evidenza se si guarda allo scritto attraverso le lenti interpretative offerte dal *Discorso*. Da questo punto di vista, la continuità tra i due scritti mi sembra indiscutibile, anche se evidentemente diversi sono gli obiettivi che essi si prefiggono.

#### 4. *Un’altra politica religiosa?*

Resta, in conclusione, da comprendere come sia possibile introdurre una riforma così radicale, e a chi spetti questo compito. La Boétie non ripone la sua fiducia tanto nelle leggi<sup>65</sup>, quanto nelle “bonne loix vives”<sup>66</sup>, ovvero nella capacità di individui selezionati tra i laici all’interno dei parlamenti, e dotati “de bon entendement et de probité”<sup>67</sup>, di agire come principi di attivazione di un processo di riforma radicale, coadiuvando i vescovi nella scelta degli articoli di fede da mantenere e di quelli da scartare, oltre che nella predicazione per convincere la popolazione della giustezza di questa riforma: una riforma che deve ricordare in primo luogo come la religione

64 E. de la Boétie, *Memoire sur la pacification des troubles*, cit., pp. 78-79.

65 “Les loix sont mortes et se laissent corrompre et tirer en autre sens, et souffrent estre renversees” (ivi, p. 84).

66 *Ibidem*.

67 *Ibidem*.

sia materia che coinvolge l'intero corpo dei fedeli, e non solo l'apparato ecclesiastico. Ancora una volta, quindi, La Boétie ripone tutta la sua fiducia (per certi aspetti senz'altro utopica) nella capacità della comunicazione linguistica di mettere in relazione le differenze che ineriscono alla natura pluriforme degli individui, e di costruire spazi di discussione e di potenziale accordo. Per questa ragione il grande elogio dell'amicizia tessuto nel *Discorso della servitù volontaria* si sviluppa a partire dal riconoscimento della differenza, e non della somiglianza, tra gli uomini; o, per meglio dire, opera come una pratica individualizzante, capace cioè di generare un rapporto di giusta distanza nei confronti dell'altro, che soltanto permette l'esercizio di una comunicazione emancipata dalle relazioni di potere. La sacralità dell'amicizia, a cui spesso anche il *Memoire* fa riferimento come fondamento della concordia religiosa, dissolve il carattere idolatrico del nome – nel *Memoire*: dell'immagine sacra feticizzata –, ponendo in atto una pratica incompatibile con qualsiasi genere di dominio, non solo nei confronti degli altri uomini, ma anche nei confronti di se stessi, ovvero di un sé costantemente minacciato dalla volontà di servire<sup>68</sup>.

Il progetto di riforma radicale della religione cattolica tracciato nel *Memoire* è irriducibile a quel processo di costruzione dell'individuo dissociato che Anna Maria Battista ha ricostruito con grande accuratezza, a partire dalla genesi di quella psicologia politica che, dalla fine del VXI secolo, è sviluppata da Montaigne e del libertinismo francese, per trovare infine la sua codificazione scientifica nell'opera hobbesiana. L'unità religiosa che La Boétie ricerca, infatti, ha poco a che vedere con l'unificazione delle volontà collettive che si risolve nella produzione spoliticizzante della sovranità: non si tratta di un'unità omogenea e "seriale", di una *reductio ad unum* delle differenze, che il *Discorso della servitù volontaria* attribuisce al fascino incantatore del "nome dell'Uno"; bensì di un'unione di differenze, di "unicità", dal momento che la natura "ha mostrato in ogni cosa che non voleva tanto farci tutti uniti, ma tutti unici"<sup>69</sup>.

In un testo del 2015<sup>70</sup>, André Tosel si soffermava sul recente ritorno del teologico-politico in Francia e in Europa – o, come lo definisce il filosofo francese: "il complesso teologico-economico-politico" –, evidenziando la necessità di tornare alla prima modernità (e in particolare a Spinoza) per smascherare la falsa opposizione tra l'irrazionalismo integralista delle

68 Sul significato politico dell'amicizia in La Boétie rinvio alla rivista "Cahiers La Boétie", n. 1, 2012, dedicato appunto al tema "Amitié & Compagnie".

69 Étienne de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., p. 10.

70 A. Tosel, *Nous citoyens, laïques et fraternels?*, Kimé, Paris 2015.

religioni positive e la razionalità tecnocratica del capitalismo neoliberale, che in realtà nel suo “devenir monstrueux” produce un re-incantamento perverso “des rapports sociaux, de leur fétichisation”<sup>71</sup>. Si tratta, di contro, di recuperare il “fonds quasi rationnel de l’imaginaire religieux”<sup>72</sup>, riconoscendo che il meccanismo di asservimento volontario alle immagini sacre non è l’unico esito possibile dell’immaginazione religiosa, la quale può invece evolversi anche nella direzione di un processo collettivo di emancipazione attraverso il linguaggio comune. Per questo, secondo Tosel, il *Trattato teologico-politico* spinoziano non mira al superamento della dimensione religiosa (poiché equivarrebbe a pensare che possa scomparire l’immaginazione, il che è impossibile), bensì alla sua trasformazione in una *religio catholica*, una religione universale la cui funzione “est tout à la fois religieuse et morale, sociale et politique”<sup>73</sup>. Ora, questo processo di costruzione di una dimensione costituente dell’immaginario religioso, che si accompagna a una critica radicale dell’uso idolatrico dell’immagine, ha nel *Memoire* laboetiano un momento decisivo, benché minoritario nello sviluppo del dibattito teologico-politico francese. In ogni caso, l’opera di La Boétie mostra la complessità e la plurivocità, ancora per molti versi da indagare, del dibattito politico e religioso di quella che siamo soliti chiamare prima modernità.

---

71 Ivi, p. 9.

72 Ivi, p. 11.

73 Ivi, p. 141. Tosel parla di religione come di un “méta-lien” (*ibidem*), inseparabile dallo sviluppo orizzontale e immanente degli affetti di una comunità





JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

L' APOLOGIA DI MACHIAVELLI  
E IL PARADIGMA DELL' UOMO DISSOCIATO:  
UNA LETTURA DI LOUIS MACHON NELLA  
PROSPETTIVA DI ANNA MARIA BATTISTA

Nel testo scritto nel 1969 per il convegno del V centenario della nascita di Machiavelli, intitolato *Direzioni di ricerca per una storia di Machiavelli in Francia*, Anna Maria Battista sosteneva “a titolo di ipotesi di ricerca”, che “il pensiero del Fiorentino, come espressione tipica della concezione di vita prevalente nel Rinascimento, trova minor riscontro presso la società francese seicentesca, in cui emerge invece una antitetica soluzione esistenziale, individualistica, interioristica, fondata sulla dissociazione tra il momento pubblico e il momento privato della vita”<sup>1</sup>.

*L' uomo dissociato*

Con questo concetto di dissociazione Anna Maria Battista ha forgiato un utilissimo strumento analitico per cogliere meglio la stagione dello sviluppo della modernità politica, non solo in Francia, ma in tutta Europa, in cui si afferma lo Stato assoluto. Vorrei in questa sede mostrare quanto questo concetto sia utile per affrontare la lettura dell' *Apologie pour Machiavelle*, composta dal canonico Louis Machon nel 1643 (ripreso nel 1668), testo di non facile interpretazione<sup>2</sup>.

È doveroso per me ribadire quanto sono debitore alla studiosa di cui onoriamo qui la memoria, quanto è stato importante questo suo concetto di dissociazione nella mia lettura dei cosiddetti “libertini eruditi”. Mi ha permesso in effetti, tra l'altro, di relativizzare l'originalità della posizione degli stessi libertini. In quel testo del 1969, Battista sottolineava in effetti

- 
- 1 Ora in Id., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A.M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova 1998, pp. 118-119. Rinvierò sempre direttamente a questa ottima edizione dei lavori di storia politica della studiosa.
  - 2 L. Machon, *Apologie pour Machiavelle*. édition critique du manuscrit de 1668 par J.-P. Cavallé, en collaboration avec Cécile Soudan, Honoré Champion, Paris 2016.



quanto comune e generale fosse il “rifiuto dei valori della vita comunitaria” nella Francia dell’assolutismo: “dai mistici ai libertini, dai giansenisti ai neoscettici, ai neoepicurei, ai neostoici, agli esegeti di Cartesio e di Malebranche, presso indirizzi, ripeto, che pur perseguendo diversi se non antitetici ideali morali, muovono tutti da una comune esigenza di dissociazione dalla società, una condizione questa ritenuta necessaria per realizzare nel foro interiore il recupero dei veri valori etici della personalità umana”<sup>3</sup>. In un altro articolo dello stesso 1969, *Sul rapporto tra società e Stato nella Francia dell’assolutismo*, descriveva la generale “tendenza a respingere il connotato e la funzione etica della condizione comunitaria e a valorizzare il momento privato della vita individuale, cui corrisponde lo sforzo di interiorizzare il processo morale fino a farne una solitaria ricerca di emancipazione interiore, una riconquista di valori contraffatti dalle convenzioni sociali”<sup>4</sup>. Nei suoi *Appunti sulla crisi della morale comunitaria*, testo pubblicato nella rivista “Il pensiero politico”, sempre lo stesso anno, scriveva anche: “All’‘uomo sociale’ del Rinascimento, rispondente ad un orientamento dottrinale assai diffuso nel sec. XVI, che definiva nella vita comunitaria la condizione più idonea a garantire il perfezionamento etico dell’individuo, viene nel Seicento a contrapporsi l’‘uomo dissociato’, la cui visuale morale trova il suo presupposto proprio nella frattura tra interiorità ed esteriorità, tra la sfera della moralità interiore e la sfera dei rapporti sociali”<sup>5</sup>. Poteva in effetti osservare che gli autori raggruppati in modo spesso sbrigativo, se non arbitrario, sotto il manto del libertinismo, si inserivano perfettamente in questo movimento di interiorizzazione etica e di distacco critico nei confronti della vita civile e dell’impegno politico; spesso magari spingendolo fino alla critica più o meno radicale della religione in quanto mero strumento d’inganno dei popoli, però utilissimo e assolutamente necessario, nelle mani dei governanti<sup>6</sup>. Questa riduzione della religione a mera tecnica di potere (*instrumentum regni*) è peculiare dei liberi pensatori più radicali<sup>7</sup>, ma il fatto di considerarla come una parte essenziale del governo civile degli uomini è un’idea presente in tutta la trattatistica politica, anche la più sottomessa agli imperativi teologici e

3 A.M. Battista, *Direzioni di ricerca*, cit., p. 123.

4 Ivi, p. 149.

5 Ivi, pp. 171-172.

6 Si veda al riguardo G. Ruocco, *Critica libertina e cultura politica nella Francia del XVII secolo*, Simple, Macerata, 2008.

7 J.-P. Cavaillé, *Imposture politique des religions et sagesse libertine*, in *Libertinage et politique au temps de la monarchie absolue*, *Littératures classiques*, n. 55, 2005, pp. 27-42.

confessionali. Non c'è forse migliore dimostrazione della perspicacia delle analisi battistiane sul divario e sulla complementarità, in tutta la cultura della prima età moderna, tra il processo di interiorizzazione della vita morale e religiosa e quello di esteriorizzazione della politica, per la quale però l'interesse, nello stesso tempo pragmatico e scientifico, non viene meno.

### *Ambivalenza della politica*

Nell'articolo citato sopra per primo (*Direzioni di ricerca per una storia di Machiavelli in Francia*), Battista insiste d'altronde simultaneamente sulla minorazione filosofica e la specializzazione tecnica della riflessione politica nell'età dell'assolutismo. Forse sarebbe però più giusto parlare di confisca, di accaparramento della politica da parte dei principi, ministri e patrizi a capo degli Stati. D'ora in poi, solo gli addetti ai lavori sono legittimati – ma non sempre autorizzati – a parlarne. Come evidenzia Battista con grande chiarezza e acume, l'élite francese dopo le guerre di religione (si tratta però di un movimento di lunga durata e di ampio respiro che non riguarda solo la Francia, bensì tutta l'Europa) ha dovuto integrare il fatto di non avere più, in quanto élite (letterati, magistrati, prelati), alcuna legittimità a trattare di politica, se non viene chiamata a farlo dagli stessi governanti. Sembra in effetti che l'élite abbia perfettamente interiorizzato questa situazione oggettiva, rinunciando del tutto a fare dell'impegno civile l'adempimento della vita buona, a favore della promozione di ogni forma di etica privata.

Nasce e si diffonde l'idea che la politica non riguarda direttamente, nel suo essere profondo, nella sua vita morale, l'individuo d'eccezione, maestro di se stesso con o senza l'aiuto di Dio (il "preud'homme" o "sage" di Charron, ad esempio, ma già il "sapiens" di Cardano). Per questo si può parlare di un'esteriorizzazione della politica, in quanto mera scienza e tecnica di governo, riservata ai principi e ai loro ministri, consiglieri e segretari. La politica diventa l'arte di manipolare e fare ubbidire i popoli incapaci di dominare e domare le loro passioni. Il popolo è la bestia dalle mille teste, pericolosissima, sempre pronta alla sommossa appena se ne allenta la briglia (Charron, Naudé, lo stesso Machon, ecc.)<sup>8</sup>. Chi la pensa

8 "Le peuple (nous entendons ici le vulgaire, la tourbe & lie populaire, gens sous quelque couvert que ce soit, de basse, servile & mécanique condition) est une bête étrange à plusieurs têtes, & qui ne se peut bien décrire en peu de mots, inconstant et variable, sans arrêt non plus que les vagues de la mer, il s'élève, il s'accroît,

così, ovviamente, si esime dalla massa del “popolo”, costituita da tutti gli strati sociali, e dà per scontata la sua superiorità morale e intellettuale sul volgo. Ma spesso, anche se non sempre, lo stesso “filosofo”, in nome della sua lucidità e della sua erudizione in materia, rivendica una competenza specifica e brama una partecipazione attiva, socialmente gratificante ed economicamente proficua, al servizio del principe.

Per raggiungere tale scopo, non è certo opportuno disprezzare l'arte politica; è molto più efficace esaltarla, in quanto scienza e arte superiore dei legislatori e dei principi, insistendo questa volta sulla dimensione sacrale del potere, tematica che non è certamente nuova, ma che viene completamente rinnovata tramite la teoria degli *arcana imperii*, dei misteri degli stati e dei colpi di Stato, per parlare come Naudé, facendo leva sulla dimensione necessariamente riservata, opaca e occulta delle pratiche derogatorie del potere assoluto<sup>9</sup>. Nel suo articolo, Battista osserva che “se c'è un concetto agli antipodi con la problematica machiavelliana certo è quello di *'arcana imperii'* inteso in questo senso quasi sacrale”<sup>10</sup>. Molto spesso però, possiamo constatare che sono proprio le massime attribuite a Machiavelli sull'uso necessario, anzi vitale del segreto, del-

---

il approuve et retrouve en un instant même chose, il n'y a rien de plus aidé que le pousser en telle passion que l'on veut [...]”, P. Charron, *De la Sagesse*, I. I, cap. 48; “Ceux qui en ont fait la plus entière et la plus particulière description, la représentent à bon droit comme une bête à plusieurs tête, vagabonde, errante, folle, étourdie, sans conduite, sans esprit, ni jugement [...]”, G. Naudé; *Considérations politiques sur les coups d'État*, éd. Louis Marin, Paris, Les éditions de Paris, 1988, p. 152. Anche Machon stigmatizza “l'inconstance, le flux et le reflux continuel d'une populace agitée, dont les escueils ne sont pas moins a craindre que ceux d'une mer irritée par l'impetuositè des vents les plus contraires et les plus perilleux”. Questi autori riprendono però un topos già ben diffuso nella cultura elitaria del Cinquecento: “bestia di molti capi animale feroce, & indomito, dal cui impeto l'Impero d'Athene, di Sparta, di Thebe, di Roma, & di molte altre Città è stato abbattuto”, Bartolomeo Arnigio (1523-1577), *Le diece veglie degli ammendati costumi dell'umana vita*, Treviso, Vangelista Deuchino, 1602, p. 64.

- 9 G. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État*, Rome, 1639; ed. anastatica con introduzione e note di F. Charles-Daubert, Olms, Hildesheim 1993; *Considérations politiques sur les coups d'État* (ed. de 1667, Paris), preceduta da L. Marin *Pour une théorie baroque de l'action politique*, Les éditions de Paris, Paris 1988. Nell'uso della nozione di *Arcana imperii* Naudé e Machon sono debitori soprattutto di A. Clapmaier detto Clapmarus, *De Arcanis rerum publicarum libri sex...*, Breaeae, in officina typographica J. Wessellii, 1605.
- 10 *Direzioni di ricerca per una storia di Machiavelli in Francia*, in A.M. Battista, *Politica e morale*, cit., p. 133. Sull'uso di Machiavelli nella letteratura dedicata agli *arcana imperii* (tra altro Machon), P. Donaldson, *Machiavelli and Mystery of State*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

la dissimulazione e dell'inganno nell'esercizio del potere politico che vengono annoverate, tanto per giustificare la ragion di stato derogatoria, aggiungendo loro tuttavia questa dimensione sacrale, in effetti, del tutto assente dal pensiero politico machiavelliano, quanto per denunciarne la tirannia, l'empietà e l'immoralità.

Battista non insiste forse abbastanza su questa ambiguità e ambivalenza dei letterati francesi ed europei nei confronti della politica nell'età dell'assolutismo. Questa viene, nello stesso momento, esaltata e avvilita: esaltata, come missione sacra dei governanti avvolta nel mistero imperscrutabile e terribile dell'azione del principe; avvilita, dall'indegnità stessa del suo oggetto, in quanto pura tecnica di governo dei popoli, certo necessaria, ma in fondo spregevole rispetto agli ideali etici riservati ai pochi che se ne rendono capaci. Ma il problema maggiore, per l'élite letterata autoproclamata, è che la sua eccezione morale e intellettuale non viene riconosciuta nel suo giusto valore dal principe; anzi è sempre esposta all'esercizio arbitrario del potere assoluto e rischia ad ogni momento di diventare una vittima della sacralizzata e disprezzata ragion di stato; un "martire di Stato", come dice di se lo stesso Machon, dopo essere stato accusato di avere falsificato i sigilli di Stato, quando era segretario del cancelliere Séguier<sup>11</sup>. Bisogna soprattutto sottolineare che l'interesse per la politica così intesa non viene meno; semmai la sua percezione in quanto arte degli *arcana imperii*, la rende più affascinante e attrattiva. Su questo punto la tesi di Battista merita una discussione, dandole però, di fondo, ragione: l'interesse per la politica risiede ormai nel penetrare i recessi del potere e scoprirne da fuori le leggi e i principi, interpretandone gli indizi, decifrandone i segni, analizzandone i meccanismi, scrutando i motivi segreti dei governanti e caso mai, così facendo, diventando appunto capaci e degni di entrare efficacemente al servizio di costoro, con la penna e con il consiglio. Questo atteggiamento appare molto chiaramente nello scritto maggiore di Naudé (*Considérations politiques sur les coups d'Etat*<sup>12</sup>), che, lungi dall'essere un'eccezione, mi sembra alquanto

11 *Apologie pour Machiavelle*, dedica a Arnaud de Pontac, edizione a cura di J.-P. Cavaillé, Champion, Paris 2017, p. 73. Si veda K. T. Butler, *Louis Machon's Apologie pour Machiavel-1643 et 1668*, in "Journal of Warburg and Courtauld Institute", I, 1939-40, pp. 208-227.

12 Si veda L. Marin *op. cit.*; A. PESSINA, *Etica del privato e laicizzazione dello Stato: Naudé interprete di Charron*, in "Rivista di Filosofia Neo-scolastica", n. 3, 1979, pp. 507-42; A. PIAZZI, *Introduzione a Gabriel Naudé, Considerazioni politiche sui colpi di stato*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 3-9; Y.-Ch. ZARKA, *Raison d'État, maximes d'État et coups d'État chez Gabriel Naudé*, in Id. (dir.), *Raison et déraison*

rappresentativo, e Machon, su questo punto come su tanti altri, gli è molto vicino. Battista però ha ragione nel dire che questo interesse rimane più pratico che speculativo, o piuttosto che la speculazione riguarda la dimensione tecnica e pragmatica della politica in quanto essa rimane, per necessità e per essenza, avvolta nei misteri dello Stato, che lo stesso gran demistificatore di Naudé tende a sacralizzare.<sup>13</sup> Anche Machon, d'altronde, non dimentica di esaltare la dimensione sacrale degli *arcana imperii* nella sua *Apologia di Machiavelli*<sup>14</sup>.

### Machiavelli "dissociato"

È ovvio che la ricezione del pensiero di Machiavelli non poteva non essere sostanzialmente alterata da questa svolta e da questa rottura. Per chi vede poi nel segretario fiorentino, come Battista, colui che sostenne una concezione politica della vita umana, la rottura pareva più decisiva ancora. Ma questa interpretazione, forse discutibile nella sua adamantina radicalità, non è tanto quella dei lettori di Machiavelli tra Cinquecento e Seicento, quanto quella della stessa Battista sulla scia di Gennaro Sasso, che Battista cita volentieri e abbondantemente su questo punto: "La politica è per Machiavelli la realtà prima della vita umana, l'unico scopo che l'uomo debba sempre perseguire e al quale debba sempre essere coerentemente disposto a sacrificare ogni attività, ogni convinzione, la sua stessa anima"<sup>15</sup>. Quello che i lettori del Seicento percepiscono in Machiavelli non è però tanto questa concezione politica della vita umana in se stessa, così drammaticamente espressa, quanto la promozione di un'arte di governare derogatoria, affrancata dalla religione e dalla morale. Compreso in questo modo, il pensiero di Machiavelli non viene certo emarginato, ma rimane al centro di ogni riflessione sulla politica e presente in tutte le polemiche ideologiche del

*d'État, théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, PUF, Paris 1994, pp. 152-169 e J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto, Religion, morale et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Honoré Champion, Paris 2002.

- 13 "En toutes les grandes affaires politiques [...] il y a un *divinum quid* que l'on ne peut connaître"; G. Naudé, *Le Mascurat*, éd. 1649, p. 474.
- 14 "C'est en cela mesme que consiste l'utilité de ces conseils qui parmy les anciens portioient le nom de secrets de l'Empire ou de la domination, et ils n'en ont jamais parlé que comme d'une espece de Religion politique qui voile ses misteres pour les rendre plus venerables"; L. Machon, *Apologie*, cit., p. 385.
- 15 G. Sasso, *Niccolò Machiavelli: Il pensiero politico*, I, vol. 1, il Mulino, Bologna 1993, p. 120.

tempo. Prima di tutto, certo, in quanto anti-modello, compendio di tutte le malvagità della politica emancipata dalla religione e dalla morale; figura *repousoir* elaborata dalla letteratura antimachiavelliana protestante (Innocent Gentillet in prima fila<sup>16</sup>) e cattolica (troppo numerosi per citarli tutti qui, facciamo appena il nome di Ribadeneira<sup>17</sup>); ma anche – come Battista sottolinea in questo suo articolo –, figura attraente e fonte d'ispirazione, il più delle volte nascosta o, diciamo molto discreta, di certi grandi attori politici, come Richelieu, e per gli scrittori di politica, tanto quelli che difendono l'affrancamento più o meno radicale del principe o ministro di Stato dal potere religioso, cioè gli apologisti e teorici dell'assolutismo, quanto gli stessi antimachiavelliani dichiarati e convinti, i quali propongono una teoria della ragion di stato cristiana (lo stesso Ribadeneira, ad esempio, col suo *Principe cristiano*)<sup>18</sup>.

Questa è appunto una lezione alquanto convincente del libro del canonico Machon. Ma in ogni caso sarebbe errato opporre la figura pubblica di Machiavelli (cioè lo spaventapasseri in materia di politica, l'istitutore dei tiranni, l'aquila degli atei, l'effigie dell'irreligione e dell'immoralità in politica), al suo uso tanto diffuso quanto, più spesso, discreto o nascosto. Si tratta in effetti fondamentalmente e salvo eccezioni notevoli (si potranno ad esempio trovare nel Seicento inglese e olandese letture repubblicane del Machiavelli<sup>19</sup>) dello stesso Machiavelli; cioè le opere maggiori del Machiavelli – i *Discorsi* e *Il Principe* – vengono interamente smembrate e atomizzate appositamente dagli antimachiavelliani, come Gentillet, i quali riducono il suo pensiero a un elenco di massime d'azione politica trasgressive, che violano le leggi della religione e della morale, ma reinterpretate, questa volta, in chiave positiva. L'istitutore dei tiranni diventa, in questa inversione di valore, il teorico lucido e disincantato delle pratiche politiche derogatorie che si impongono, *volente o nolente*, ad ogni forma di governo; il chiaroveggente pensatore della ragion di stato.

16 Innocent Gentillet, *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté... contre Nicolas Machiavel...*, [S. l.], 1576; éd. A. d'Andrea et P. D. Stewart, Casalini, Firenze 1978.

17 Pedro de Ribadeneira, *Princeps christianus, adversus Nicolaum Machiavellum ceterosque hujus temporis politicos*, nuper hispanicè nunc latinè a P. Joanne Orano, Antverpiae, apud J. Trognaesium, 1603.

18 Da vedere almeno, sempre utilissimo, G. Procacci, *Machiavelli nella cultura Europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995.

19 Si veda ovviamente qui J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975 e G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.

*Apologie pour Machiavelle*

È così una rappresentazione ambivalente e a volte anche eminentemente positiva di Machiavelli che traspare in filigrana in tanti testi politici del Seicento; quasi sempre strettamente dipendente, però, dalla maschera antimachivelliana. L'interesse maggiore dell'*Apologie pour Machiavelle* di Louis Machon, completata nel 1643, è compiere quest'opera di rovesciamento dal negativo al positivo *en plein air*, in modo radicale e sistematico, non allo scopo di produrre un testo sovversivo destinato alla clandestinità, ma con l'obiettivo dichiarato di realizzare un'opera utilissima e gradita al potere dei re e dei ministri di Stato (lo dice a chiare lettere il titolo stesso: "Apologie [...] *en faveur des princes et des ministres d'Etat*") e, in quanto tale, degna di essere stampata con tanto di permessi e privilegi. Lo stesso Machon, alla fine della sua vita, nell'ultima versione del 1668 presenta il lavoro come l'esecuzione di una specie di commissione del cardinale di Richelieu. Battista, con gli altri studiosi, gli crede sulla parola, citando nel suo articolo, un passo dell'*Introduzione* copiato (con qualche errore) dal libro di Procacci: "Le cardinal de Richelieu qui peult passer pour un miracle de nos jours, et pour l'estonnement des siecles a venir, m'a fait l'honneur de me dire dans sa Bibliotheque dont il faisoit la meilleure piece, qu'il ne pouvoit assés s'estonner de voir que tous ceux qui escrivoient de la politique donnoient tous atteinte a ce rare esprit, sans que pas un ait jamais eù le cœur ny le courage de deffendre les maximes indispensables et raisonnables de cest Escrivain solide et veritable, ce qui me fit entreprendre son Apologie a la priere de ce ministre sans pareil auquel on ne pouvoit rien refuser"<sup>20</sup>. Se avesse avuto accesso al manoscritto, avrebbe anche potuto citare la dedicatoria al "premier président" del Parlamento di Bordeaux, Arnauld de Pontac, in cui presenta il trattato come la "Deffence [di Machiavelli] que le plus grand homme du monde le Cardinal de Richelieu a tiré de ma plume pour en conestre plus a fond". Ahimè, aggiunge Machon, "il est mort trop tost pour moy"<sup>21</sup>. È proprio per quello che, quasi trent'anni dopo la presunta commissione del cardinale ministro, lo consegna alla biblioteca dei Pontac a Bordeaux, rassegnato ormai a non vederlo mai stampato in vita sua, nonostante tutti i suoi sforzi per ottenerne la pubblicazione. Il fatto è che, in effetti, non ottenne mai in vita sua il permesso di stampa, malgrado tutti i suoi sforzi, ed è molto probabile che, se Richelieu fosse vissuto

20 Art. citato ( ??? ), p. 131. Nostra edizione, p. 90.

21 Ivi, p. 72.

di più, l'avrebbe censurato anche lui: perché l'*Apologie* era un libro del tutto inaccettabile nello spazio pubblico, per il fatto stesso di palesare appunto l'importanza dell'ispirazione del Machiavelli machiavellizzato per i detrattori stessi di Machiavelli (ideologi della ragion di Stato cristiana, ecc.) e per gli attori politici del tempo, a cui Machon offriva le sue fatiche. La pretesa di Machon, in effetti, è certo di difendere l'innocenza di Machiavelli (scrive un'"apologia"), non impegnandosi, come sarebbe stato possibile, a dimostrare che le massime d'inferno che gli vengono attribuite tradiscono il suo autentico pensiero politico; bensì sostenendo che tutte quante, o quasi, sono le massime seguite dai governanti in ogni luogo e in tutti i tempi. Sono, a ben guardare, le massime avallate da tutte le autorità antiche e moderne, pagane e cristiane. Anzi, le massime di Stato di Machiavelli trovano la loro conferma nella stessa lettura della Bibbia, dei padri della Chiesa e dei concili!

E quali massime! Scoppiano in faccia al lettore, visto che fungono da titoli ai capitoli dei due libri; il primo dedicato a quelle tratte dai *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* e il secondo a quelle contenute nel *Principe*. 1. *È permesso usurpare e conquistare Stati per la forza delle armi*; 2. *Il principe deve mantenere sedizioni e dissensioni tra i suoi sudditi per il bene del suo Stato*; 3. *Bisogna placare le sedizioni e le emozioni popolari con la forza e la violenza*; 4. *La crudeltà usata a buon fine non è biasimevole e quella che approfitta è laudevole*; 5. *Bisogna seguire la Religione per ragion di Stato, anche falsa ed errata, come il suo principale appoggio*; 6. *Bisogna accomodare la Religione allo Stato per il bene e la conservazione di codesto*; 7. *La Chiesa romana porta la confusione nei suoi Stati*, ecc.<sup>22</sup> (sono nel numero di 23 in tutto). La cosa più sor-

---

22 1. *Qu'il est permis d'usurper, et conquerir des Etats par la force des armes*; 2. *Que le prince doibt entretenir les seditions et dissensions parmy ses sujets, pour le bien de son Estat*; 3. *Qu'il fault appaiser les seditions, et emotions populaires, par la force et la violence*; 4. *Que la cruauté qui tend a bonne fin n'est blasmable; et que celle qui profite est louable*; 5. *Qu'il fault suivre la Religion par raison d'Estat, quoy que fausse et erronée, comme son principal appuy*; 6. *Qu'il fault accommoder la Religion a l'Estat, pour le bien et conservation d'iceluy*; 7. *Que l'Eglise Romaine apporte la confusion dans ses Etats*; 8. *Qu'il fault faire, et envoyer des colonies nouvelles en un pais nouvellement conquis*; 9. *Que la Religion chrestienne a rendu les hommes lasches, et moins genereux que les paiens*; 10. *Qu'il est permis de tromper pour le bien de l'Estat, et pourveu qu'on en profite*; 11. *Que les nouveaux plaisirs ne font oublier les vieilles injures; qu'une injure receuë ne s'oublie jamais*; 12. *Qu'un prince doibt tenir pauvres ses sujets, pour les contenir en obeissance*; 13. *Qu'il est permis de fausser sa foy pour le bien de l'Estat, et le salut de la Republique*. Maximes tirées du Prince: 1. *Qu'il fault*

prendente è che ogni massima, in un primo momento, è scrupolosamente restituita nel contesto delle opere machiavelliane, prima in italiano, poi in francese. Ma questo apparente impegno filologico non si trasforma in una vera e propria impresa di ripristino del pensiero originale del Machiavelli. Nonostante la presenza dei brani, a volta assai lunghi, dei testi stessi di Machiavelli, il processo di estrazione delle massime, la loro stessa scoperta nell'iniziativa degli accusatori di Machiavelli, non vengono quasi mai discussi e criticati, o solo in modo superficiale. D'altronde, il fatto stesso di avere seguito il modello formale dell'*Anti-Machiavel* di Gentillet nell'*Apologie* è significativo: la maggiore parte delle massime, infatti, sono prese in prestito dall'*Anti-Machiavel*, a volte addirittura inasprite nella formulazione, e viene da Gentillet anche la scelta ovviamente provocatoria di farne i titoli dei capitoli. Tutto lo sforzo teorico e l'ingente erudizione del canonico sono impiegati a difendere la loro verità e la loro necessità prescrittiva per i governanti, delineando una *Politique des rois ou science des souverains* (*Politica dei re e scienza dei sovrani*), come recita il titolo generale dell'opera<sup>23</sup>.

In altre parole, la doppia serie delle massime, una volta reinterpretate alla luce delle pratiche politiche reali – l'unica cosa decisiva per Machon – e giustificate, o piuttosto autorizzate dalla loro presenza nascosta o aperta nei testi della tradizione filosofica, biblica, patristica e canonica, offre davvero l'espressione concentrata e tagliente del pensiero genuino di Machiavelli. Secondo lui, il segretario fiorentino tratta in primo luogo dei buoni e necessari usi, da parte dei governanti, della violenza, della crudeltà, della dissimulazione, dell'inganno, dell'ipocrisia religiosa, della perfidia, dell'avarizia, non esitando poi, e questo è senz'altro la cosa più difficile da digerire, a muovere critiche giuste e necessarie alla Chiesa apostolica e romana; la quale, troppo spesso, porta "la confusione nei suoi Stati", anzi nella stessa religione cristiana, che avrebbe reso gli "uomini vigliacchi e meno genero-

---

*exterminer les princes et grands seigneurs d'un pais nouvellement conquis; 2. Qu'un prince doibt accommoder les vices et les vertus a son Estat; 3. Qu'il est plus a propos qu'un prince soit avare, que prodigue et libéral; 4. Que le prince se face plustost craindre, qu'aimer; 5. Qu'un prince doibt joindre la force du lion, avec la finesse du renard; 6. Dissimuler, pour bien regner; 7. Qu'il suffit au prince d'estre vertueux en apparence, et non pas en effect; 8. Que les princes doibvent entretenir des ennemis pour faire parestre leur vertu, et leur grandeur; 9. Qu'un prince doibt preferer son conseil a tous autres; 10. Que la justice de la guerre, est dans son utilité, ivi.*

23 Così si presenta sulla prima pagina del manoscritto: *Apologie/ pour/ Machiavelle,/ ou plustost/ La politique des Rois,/ et/ La science des souverains/ en faveur/ Des Princes/ et/ Des Ministres D'Estat.*

si dei pagani”<sup>24</sup>. Tutte le ragioni della demonizzazione di Machiavelli sono dunque mantenute, ma in qualche modo esorcizzate, anzi santificate dalla convocazione massiccia delle autorità cristiane, per sostenere la verità e la legittimità delle azioni politiche derogatorie. Il trucchetto, o diciamo l'argomento decisivo, sta nella dimostrazione, negli stessi testi sacri, della presenza di numerosissimi esempi di trasgressione delle leggi della religione e della morale cristiana, tutte giustificate dal principio politico di necessità del governo (attribuzione all'assolutismo moderno del motto di Seneca il vecchio: “*necessitas... omnem legem frangit*”)<sup>25</sup>.

È molto difficile, però, non vedere che sono invece le sacre scritture, i testi dei padri della Chiesa, dei concili e dei teologi, gli articoli del diritto canonico e gli stessi detti e fatti dei politici cristiani a essere profanati e dissacrati nella loro lettura in chiave machiavelliana o piuttosto machiavellica. La difesa però dell'ortodossia, o diciamo della conformità religiosa di Machiavelli tramite la dimostrazione della presenza, nascosta o meno, delle lezioni politiche le più trasgressive attribuite a Machiavelli, poteva solo destare perplessità, se non scandalo, nei primi lettori destinatari del manoscritto, per di più sollecitati in vista di autorizzarne la pubblicazione. Senza parlare poi delle critiche machiavellicane, indirizzate alla Chiesa, ben messe in evidenza nei titoli stessi di certi capitoli... Queste critiche, come del resto l'insieme del contenuto del libro, potevano certo, al limite, essere accolte in quanto espressione radicale del gallicanismo difeso in tanti testi francesi dell'epoca, i quali, però, spesso non arrivavano fino alla stampa a causa dell'essere rivolte troppo apertamente alla Santa Sede<sup>26</sup>. Essendo l'*Apologie* molto più sconvolgente e inquietante per la religione, ci chiediamo come una opera simile avrebbe potuto essere giudicata accettabile in quanto testo di propaganda gallicana e di sostegno alla politica di Richelieu o dei suoi successori. Già l'idea di difendere la monarchia gallicana facendo leva sulla figura e sui testi riabilitati di Machiavelli sembra piuttosto controproducente. Non si poteva d'altronde credere sul serio che si trat-

24 Massima 9 del Primo libro.

25 Viene citato ben tre volte: pp. 164, 658 e 803.

26 Machon è proprio l'autore infelice di un'ingente somma pro-gallicana: *Traité Politique des différens ecclésiastiques arrivés depuis le commencement de la monarchie*. Sulla prima pagina del manoscritto completo del 1648 si può leggere: “Ce livre a été arrêté; il n'a point eu de privilège pour être imprimé, à cause qu'il contient plusieurs erreurs contre la foy de l'Église”, Paris, Bibliothèque Nationale, fonds fr., ms. 17617, dedica al cancelliere Séguier del 26 di marzo 1648, 1620 p. + 6 pp. di dedica.



tasse di una riabilitazione cristiana di Machiavelli, già di per sé molto problematica; l'ispirazione "libertina" (alla Charron o alla Naudé<sup>27</sup>) dell'operazione era fin troppo evidente.

Dico "libertino" per usare la categoria ormai consolidata e che veniva usata dai contemporanei per qualificare testi e comportamenti giudicati lesivi della pietà e dei buoni costumi; ma con l'*Apologie pour Machiavelle* si può parlare un po' più precisamente di un libertinismo a sfondo naturalista. Chiuderò su questo punto chiave, perché è su questo piano che una parte del pensiero machiavelliano viene conservato o ritrovato tramite altre fonti. È importante sottolinearlo, anche per mostrare come, alla fine, sia necessario relativizzare o piuttosto ridimensionare l'opposizione tra politica e morale, tra momento pubblico e momento privato della vita umana, e quindi riconsiderare la stessa nozione di dissociazione.

Machon, in effetti, prima di andare a cercare qualsiasi sostegno nella Bibbia, per giustificare le azioni derogatorie dei principi invoca la natura. Lo dice a chiare lettere: la natura sola deve essere la maestra dei governanti, non la pietà. Un passo in particolare merita di essere citato, perché è di una franchezza davvero sconcertante e apre uno spiraglio su uno sfondo di naturalismo integrale: "la nature leur est une bonne et sage Maistresse qui ne peult manquer dedans ses ordres et ses operations, toutes choses se suivent necessairement, qu'est-il besoing de demander au Ciel, ce qu'il ne nous peult refuser, et dont la suite des temps nous fera jouir? La pieté est trop basse pour un homme de cœur, c'est un divertissement reservé aux bonnes femmes qui ne sont capables de choses plus grandes; c'est assés que nous croions un Dieu"<sup>28</sup>.

Fin dal primo capitolo del primo libro, *Qu'il est permis d'usurper, et conquerir des Estats par la force des armes* (È permesso usurpare e conquistare Stati per la forza delle armi), si appoggia allo stesso Machiavelli per dimostrarlo, citando in francese il capitolo terzo del Principe: "È cosa veramente molto naturale et ordinaria desiderare di acquistare; e sempre, quando li uomini lo fanno che possano, saranno laudati, o non biasimati". Commenta il testo in modo assai diretto: "Ceste maxime est

27 Machon d'altronde sfrutta moltissimo e cita il testo della *Sagesse* di Charron, ma senza confessarlo mai. Invece non sembra conoscere le *Considérations politiques* di Naudé, cosa molto comprensibile vista la loro scarsissima diffusione.

28 p. 191: "La natura è loro buona e savia Maestra che non può mancare nei suoi ordini e le sue operazioni, tutte le cose si seguono necessariamente, non c'è bisogno di chiedere al Cielo, quello che non ci può rifiutare [...]. La pietà è troppo bassa per un uomo di cuore, è un divertimento per le donne che non sono capaci di cose più grandi; basta credere in un Dio".



fondée sur ce principe et sur ceste verité, que les princes n'ayant presque rien que ce qu'ils ont usurpé, les plus forts font la loy aux plus foibles, et prennent ce qui est a leur bien seance, parce qu'ils croient juste ce qui est utile, et que les Estats n'ont autres bornes que leur propre conservation, mesme au prejudice de celle de leurs voisins; *quidquid valde utile sit, id fieri honestum, etiam si antea non videretur*<sup>29</sup>. Ed è questa la concezione naturalistica dell'utilità, di cui si va a cercare la garanzia nei detti e fatti biblici di Mosè e di Salomone e nella loro esegesi politica del gesuita Sà<sup>30</sup>. Questi riferimenti però vengono solo dopo, a conferma e giustificazione a posteriori del ragionamento politico naturalista, secondo cui la giustizia degli atti dei governanti sta nella loro utilità per lo Stato, perché gli Stati mirano naturalmente alla loro conservazione e al loro accrescimento, anche se, per conseguire questo scopo, devono danneggiarsi a vicenda. Le massime machiavelliche sono fondate sulle necessità e utilità degli Stati concepiti in quanto esseri viventi che lottano per la loro sopravvivenza e il loro ampliamento.

Le massime della ragion di Stato risultano razionalmente dedotte da principi naturali a cui obbediscono tutti gli esseri viventi. Per giustificare la necessità politica e l'innocenza naturale del ricorso alla dissimulazione, all'inganno, alla violenza, basta osservare le bestie, gli stessi bambini e i semplici individui nella loro vita privata. Anche se l'antropologia di Machon sembra assai disincantata e pessimista, non è agostiniana, perché in questo suo naturalismo non c'è posto per il peccato originale, o forse solo di sfuggita, in quanto motivo d'obbligo del quadro pseudo-cristiano. La

29 p. 109 "Questa massima è fondata su questo principio e su questa verità: i principi non avendo quasi niente fuori di quello che hanno usurpato, i più forti fanno la legge ai più deboli, e prendono quello che piace a loro, perché ritengono giusto quello che è utile, e pensano che gli Stati non hanno altre limiti che la loro propria conservazione, anche a pregiudizio di quella dei loro vicini; *ciò che è grandemente utile diventa anche onesto ancorché innanzi non paresse tale* [Cicerone, *Dei Doveri*, III, 28]".

30 "Salomon qui avoit la pratique aussi grande que la Theorie, et qui dans ses escripts n'est point sujet a desadveu, comme il l'a esté en quelques unes de ses actions; dit que la Grandeur et la Dignité d'un Roy paroît au grand nombre, et en la grande quantité de son peuple et de ses sujets; et que la honte et l'ignominie du prince vint du petit nombre de ses citoiens; *In multitudine populi Dignitas Regis, et in paucitate plebis ignominia principis*. Ce que le jesuite Sa en ses notes sur ce passage accommode a l'opinion de Machiavelle, disant; *Ignominia principis, quia nescit prudentia augere Imperium*. Moise avoit dit auparavant luy parlant d'un Roiaume conquis, que; *Omnia eius spolia diripies tibi, et frueris praeda hostium quam tibi Deus dederit*", pp. 109-110.

legge naturale che detta a ogni essere di fare tutto quanto in suo potere per la sua conservazione e la sua prosperità (non siamo tanto lontani dal *conatus* spinoziano) si impone a tutti e il suo nascondimento o piuttosto travestimento sotto il manto della religione e della morale la lascia in realtà inalterata. Per Machon, più che per ogni altro autore, Machiavelli ha saputo trarre le massime dell'azione politica più adatte alla salvaguardia e alla prosperità degli Stati dalle lezioni dispensate dalla storia – una storia umana naturalizzata, per così dire una storia naturale dell'uomo –, ma soprattutto dall'osservazione diretta delle azioni ordinarie e straordinarie dei governanti e dei popoli. Questa concezione naturalistica dell'azione politica e della vita sociale in Machon viene senz'altro dalla sua lettura di Machiavelli e di altri rappresentanti del naturalismo rinascimentale (Cardano, Pomponazzi, Vanini), i temi e i motivi dei quali sono confluiti nel cosiddetto libertinismo erudito, da Charron fino a La Mothe le Vayer, autori citati volentieri da Machon, apertamente o, secondo i casi, di nascosto.

Machon conferma e radicalizza però una tendenza di questo naturalismo: il fatto di percepire la vita degli uomini privati sul modello dell'azione politica normale e normata, oppure, secondo i tempi e le situazioni, straordinaria e derogatoria. Per questo individualismo radicale, di cui Machon è un perfetto rappresentante, ognuno, come diceva già Cardano, è la sua propria ragione di Stato privata, ognuno è maestro e custode dei suoi propri *arcana imperii*<sup>31</sup>. Il modello politico assolutista, tramite la sua naturalizzazione, viene così applicato alla vita stessa degli individui, e questo rovesciamento, antitesi dell'uomo sociale dell'umanesimo rinascimentale, conferma la tesi battistiana della dissociazione e la relativizza allo stesso tempo, perché introduce una continuità tra l'azione politica riservata ai governanti e le condotte degli uomini privati, tra ragion di Stato e ragione privata, tra *arcana imperii* e segreti della coscienza individuale.

31 G. Cardano, *Proxeneta, sive prudentia civilis...*, Leiden, Elzevier, in *Opera omnia*, vol. 1, traduction française, Choppin, *La science du monde ou la sagesse civile...*, Toussaint Quinet, Paris 1652.

GIOVANNI RUOCCO  
MONTAIGNE.  
IL TRAMONTO DELLA CLASSICITÀ:  
INTROSPEZIONE, PASSIONI  
E RAGIONE SCETTICA

“Moi qui n’ai autre fin que vivre et me réjouir”... Vivre à l’aise, et a son aise, c’est-à-dire heureux et libre, jouir de sa vie, ou plutôt jouir sa vie, sans éclat, doucement, quiètement, un peu douillettement mais pourtant avec une conscience intensifiée et une sorte de concentration religieuse, comme si vivre – sans plus – était la seule tâche humaine sérieuse, et comme s’il fallait l’accomplir avec le respect et la ferveur que l’on a pour les choses sacrées: voila tout ce qui intéresse Montaigne.

(M. Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, Seghers, 1964, p. 7)

Quando inizia la modernità, e cosa ne caratterizza ascesa e contenuti? Oggetto di discussione quasi del tutto desueto nella riflessione storica e filosofica attuale, ancora trent’anni fa questo quesito costituiva invece un nodo interpretativo fondamentale del dibattito storiografico e intellettuale in cui Anna Maria Battista si è formata, come studiosa del pensiero politico moderno e contemporaneo; al punto da orientare su questo orizzonte, tra gli anni Sessanta e Ottanta del secolo passato, tutta la sua opera di ricostruzione di una linea interpretativa unitaria di lungo periodo: quella che indagava l’ascesa moderna di un individuo sociale profondamente “nuovo” rispetto alla tradizione filosofica e politica “classica”, diverso nel profilo e nella definizione del suo rapporto con l’autorità.

Se nell’interpretazione della studiosa italiana lo spazio intellettuale in cui questa frattura con la tradizione sarebbe pienamente maturata è il Seicento, le sue origini Battista le colloca storicamente, in Francia, nel conflitto religioso della seconda metà del Cinquecento e nei suoi effet-

ti politico-intellettuali, richiamandosi a studi consolidati in quegli anni, come le ricerche di Reinhart Koselleck<sup>1</sup> e Roman Schnur<sup>2</sup>, e contrappo-  
nendosi così alla tesi burckhardtiana della matrice rinascimentale dell'individualismo moderno. Un momento di crisi perfettamente rappresenta-  
to a suo avviso già nello straordinario viaggio nella condizione umana  
condotto negli *Essais* da Michel de Montaigne, il quale, secondo questa  
interpretazione, avrebbe consegnato alla critica libertina seicentesca ma-  
teriali di riflessione fondamentali<sup>3</sup>. In modo non difforme dalla lettura  
proposta in quegli stessi anni da Augusto Del Noce<sup>4</sup>, ma con un'apertura  
ben più marcata verso le *chances* di riforma politico-morale della moder-  
nità, Battista vede quest'ultima costituirsi già nella forma di una crisi di  
fondazione, rimasta irrisolta fino a noi.

L'asse interpretativo che la studiosa italiana disegna nell'arco della sua  
trentennale attività di ricerca evoca in particolare tre scrittori francesi a lei  
molto cari – Montaigne, Rousseau e Tocqueville –, autori politici non “si-  
stematici”, che attraversano con la propria vita ed esprimono nella propria  
opera un disagio personale e intellettuale profondo rispetto all'epoca in cui  
vivono: dissonanza umana, *déplacement* esistenziale, che in tutti e tre gli  
autori prende la forma di una critica sociale radicale, fondata sull'analisi  
della propria condizione alla luce di un giudizio critico sul loro tempo e,  
più in generale, sul significato della presenza umana nel mondo. La sua  
lettura risente e interpreta il profondo travaglio politico e intellettuale che

- 
- 1 R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag Zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1959; trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972).
  - 2 R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus: zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, Duncker & Humblot, Berlin 1963; trad. it. *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Giuffrè, Milano 1979).
  - 3 “Emerge, infatti, già a partire da Montaigne, l'immagine di un Io debole e carente, conscio delle proprie inedite possibilità ma anche della propria vulnerabilità e imperfezione; vale a dire l'immagine di un Io essenzialmente *ambivalente*. Con Montaigne nasce propriamente l'individualismo moderno dalla crisi irreversibile e definitiva dell'individualismo premoderno: dal declino cioè dell'Io eroico-aristocratico, ispirato dall'etica dell'onore, mosso dalla passione ‘disinteressata’ della gloria e capace, come traspare anche dalle riflessioni di Descartes, di generosità e di spesa di sé” (E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 11).
  - 4 Del Noce rappresenta, in quegli anni, uno dei suoi riferimenti filosofici; sarà lui a introdurre la nuova edizione del suo primo e più celebre lavoro, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron* (Giuffrè, Milano 1989; prima ed. 1966).



tra gli anni Sessanta e Ottanta del Novecento attraversa la cultura occidentale, mettendo a tema la crisi del legame sociale e del fondamento morale dell'azione pubblica<sup>5</sup>.

### 1. Alla ricerca di Machiavelli, Montaigne

Di una simile visione critica Montaigne costituisce appunto, per Battista, l'origine fondamentale<sup>6</sup>, il primo spettatore e interprete di una crisi epocale che per lei ha un profilo innanzitutto etico, e quindi è crisi dei fondamenti stessi della società, del modo in cui gli esseri umani si pensano nel mondo a partire dalla critica della possibilità di raggiungere conoscenze certe e di costruire una buona vita con gli altri, non solo una società d'ordine: e quindi, ancora, crisi del rapporto tra individuo e mondo, nella forma della costruzione moderna di una prospettiva filosofico-politica individualista. Sotto questo profilo, gli *Essais* rappresentano una grande esplorazione dell'animo umano, ma esprimono anche l'*impasse* di questa indagine, che non trova vie di uscita dal labirinto delle infinite sfaccettature di cui il processo della conoscenza mostra di essere composto.

Anna Maria Battista si confronta con Montaigne nell'intero arco della sua attività di studio. All'inizio, negli anni Sessanta, quando, alla ricerca dell'influenza di Machiavelli e del machiavellismo in Francia, individua invece in Charron – stigmatizzato dalla storiografia dell'epoca, a suo avviso erroneamente, come machiavellista – e prima di lui, appunto, in Montaigne, una influenza ben più determinante di quella del fiorentino nel significato dello scontro polemico tra cattolici e riformati. Così come lo ritrova, infine, nell'ultimo suo scritto, pubblicato postumo nel 1990<sup>7</sup>. Tra il primo e l'ultimo saggio

5 Su questo aspetto cfr. il mio *Individualismo, assolutismo, libertinage érudit: un'interpretazione della modernità e della sua crisi*, in "Storica", n. 16, 2000, pp. 31-87.

6 Il merito scientifico della studiosa italiana, insieme a Quentin Skinner e Gianni Paganini, di aver fatto emergere l'influenza della cultura europea continentale sulla formazione intellettuale di Hobbes e "l'importance des Essais de Montaigne dans la gestation de la politique et de la morale hobbesiennes, ainsi que de sa théorie de la connaissance" è stato evidenziato recentemente da Emiliano Ferrari e Thierry Gontier in un'opera collettanea che approfondisce i temi messi a fuoco nella sua ricerca (E. Ferrari, T. Gontier, *Introduction a Iid. (dir.), L'Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Classiques Garnier, Paris 2016, p. 9).

7 Tre, in particolare, i saggi di riferimento: *Alle origini del pensiero politico liberale*, cit. (in particolare il primo capitolo, *Sul "machiavellismo" di Montaigne*); *Nascita della psicologia politica*, Ecig, Genova 1982 (ristampa di *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*, Atti del Convegno di stu-



– un filo lungo trent'anni di studi dedicati a uno dei temi-chiave della sua opera, la dissociazione politico-sociale libertina – l'interpretazione di fondo che la studiosa propone di Montaigne, o meglio il ruolo storico che lei gli attribuisce, non cambia: muta però la profondità, la raffinatezza dell'analisi del suo pensiero, da un lato, così come cambiano, dall'altro, alcuni rilievi critici sulla posizione intellettuale del perigordino e sulle conclusioni che, secondo questa evoluzione della lettura di Battista, egli avrebbe tratto di fronte alla politica, al di là della sua rottura con la tradizione. Un insieme di elementi e di considerazioni che determinano negli anni l'ampliamento e l'arricchimento della prospettiva di ricerca della studiosa, verso la definizione e l'approfondimento di una linea interpretativa e di uno specifico campo di studi, quello della "psicologia politica", di cui vede come protagonisti, nei primi secoli della modernità, pensatori sia laici che cristiani, in particolare giansenisti<sup>8</sup>.

Nella complessa e dirompente costituzione dell'individuo-soggetto, introdotta da Montaigne nelle pagine degli *Essais*, si fondano, insieme, incertezza e fragilità, potenza e capacità di visione del suo giudizio e del suo posizionamento politico. Qui appare subito evidente il contrasto tra l'adesione formale all'ordine sociale, da un lato, e il registro di una introspezione di sé e del mondo e di una scrittura filosofica cui egli imprime un movimento costante, fatto di ritmi diversi, mettendo così in luce il tratto fluido, in perenne trasformazione, dell'esperienza umana. Ed è proprio nello spazio della relazione tra la dimensione proteiforme dell'umano e il riconoscimento della pluralità delle differenze, da un lato, e l'esigenza di garantire l'ordine, dall'altro, che si gioca il problema stesso della fondazione aporetica della modernità politica.

Due considerazioni generali sugli *Essais* aiutano a comprendere il modo in cui Battista colloca e considera Montaigne come il primo autore della modernità politica.

La prima riguarda l'affinità e la distanza con cui lo scrittore francese si appropria al mondo antico e alla sua eredità. Come altri interpreti del suo pensiero, Anna Maria Battista mette costantemente in guardia dal considerare Montaigne un autore erede della "classicità", e in quanto tale privo di originalità nelle sue affermazioni; così come dalla tentazione di "classifi-

---

dio di Genova, 30 Ottobre-1 novembre 1980, La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 321-351) e, appunto, le *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Angeli, Milano 1990, vol. I, pp. 801-848. I tre scritti sono stati poi raccolti, a cura di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, in A. M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Name, Genova 1998.

8 Cfr., in particolare, il saggio *Nascita della psicologia politica*, cit.

carne” la filosofia attraverso il riferimento specifico ad una precisa fonte filosofica (scettica, stoica, epicurea o altra che sia). Degli autori antichi, in particolare di figure topiche della crisi come Plutarco e Seneca<sup>9</sup>, Montaigne fa un uso libero e spregiudicato, strategico per la costruzione del suo discorso. La lettura di queste fonti vuole essere quindi del tutto personale. Montaigne sembra richiamarle più come compagne di viaggio che come autorità intellettuali e morali. Il suo scopo è utilizzarle come materiali vivi della sua ricerca su di sé e il mondo umano: “Je ne dis les autres, sinon por d’autant plus me dire”<sup>10</sup>; e: “je fay dire aux autres ce que je ne puis si bien dire”<sup>11</sup>. In questo, sottolinea a più riprese la studiosa, egli non appartiene più al clima e all’insegnamento dell’Umanesimo e del Rinascimento.

La seconda riguarda i “regimi di storicità”<sup>12</sup>: l’orizzonte di Montaigne, il cui atteggiamento rispetto alla società è stato spesso stigmatizzato sotto l’insegna del conservatorismo politico non può avere in realtà nel suo tempo quell’apertura verso il futuro che maturerà solo nella cultura del XVIII secolo: “Nella lingua politica di Montaigne – scrive Jean Starobinski – *conservere* si definisce attraverso la sua opposizione a *innovare* [...]; nella lingua di oggi il concetto di conservatorismo (esso stesso di recente formazione) si definisce principalmente nei confronti della nozione di *progresso*”<sup>13</sup>. Il futuro che caratterizza l’orizzonte temporale di Montaigne non ha una dimensione progettuale, ma solo pratica: innovare vuol dire modificare e riformare, non trasformare: “Je suis desgousté de la nouvelleté, quelque visage qu’elle porte, et ay raison, car j’en ay veu des effets très-dommageables”<sup>14</sup>.

9 Il debito intellettuale verso questi due autori antichi è dichiarato esplicitamente da Montaigne in diverse pagine degli *Essais*. Nel capitolo *Dei libri* (I, II, X) lo scrittore sviluppa un rapido ed efficacissimo confronto tra i due, specificando il contributo che egli ha tratto da ognuno di essi e dal carattere asistemático dei loro testi (pp. 532-533). Alla *difesa di Seneca e Plutarco* Montaigne dedica anche il cap. XXXII del libro II.

10 M. de Montaigne, *Essais*, I, I, cap. XXVI, Flammarion, Paris, 1969, p. 195.

11 *Essais*, I, II, cap. X, p. 78: “Qu’on ne s’attende pas aux matieres, mais à la façon que j’y donne. Qu’on voye, en ce que j’emprunte, si j’ay sçeu choisir de quoy rehausser mon propos. Car je fay dire aux autres ce que je ne puis si bien dire, tantost par faiblesse de mon langage, tantost par faiblesse de mon sens. Je ne compte pas mes emprunts, je les poise”. Il capitolo *Dei libri* è interamente dedicato da Montaigne all’enunciazione e alla difesa, dai toni a tratti spregiudicati, di quest’uso libero e personale delle fonti classiche.

12 Il riferimento è ovviamente a F. Hartog, *Régimes d’historicité: présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris 2003; trad. it., Sellerio, Palermo 2007.

13 J. Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell’apparenza*, il Mulino, Bologna p, 336 (ed. orig. *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982).

14 *Essais*, I, I, cap. XXIII, p. 166.

Tra questi due assi di orientamento storico della ricerca di Battista, almeno quattro profili interpretativi aiutano a definire la sua lettura degli *Essais*.

In primo luogo, l'attenzione al confronto tra Machiavelli e Montaigne, fulcro interpretativo dell'intera sua riflessione critica, fissa nella crisi irreversibile dell'ordine classico e rinascimentale il punto di origine della politica moderna nella forma dell'individualismo. Contro molte interpretazioni del fiorentino, Machiavelli appare a Battista non come il primo autore della modernità, ma come l'ultimo della politica classica. Nonostante in entrambi sia ben presente la convinzione tutta moderna della necessità di riflettere sulla politica a partire dagli esseri umani quali essi effettivamente sono e come agiscono socialmente, e insieme la critica della costruzione di forme di governo ideali, già negli studi sulla fortuna del fiorentino in Francia condotti all'inizio della sua carriera Battista individua due elementi di radicale differenza tra i due autori: in primo luogo, sul piano del rapporto tra etica e politica, che, scrive Battista nella sua prima opera, Machiavelli non avrebbe "scalfito menomamente"<sup>15</sup>. Quest'ultimo, a suo avviso, avrebbe focalizzato quel rapporto solo attraverso la lente – che sarà poi di machiavellisti e antimachiavellisti francesi, e dei teorici della ragion di Stato – del diritto/dovere di agire in politica derogando alle regole morali. "[con Montaigne e Charron] non era più in causa, infatti, la discussa relazione di identità o di divergenza tra giusto e utile; ma era la stessa giustizia a perdere il suo connotato di valore etico assoluto per divenire strumento duttile di una realtà politica, valutata nel suo significato utilitaristico e nella sua espressione convenzionale e contingente"<sup>16</sup>. Solo in Montaigne, dunque, e non ancora in Machiavelli, il problema etico risulterebbe centrale, problema che negli *Essais* viene sviluppato nel lavoro di introspezione psicologica sul sé.

Inoltre, Battista coglie direttamente in Montaigne i contenuti di un atteggiamento critico fondamentale: le tesi del fiorentino, egli scrive negli *Essais*, possono essere in realtà combattute e controbattute da altre tesi equivalenti e ugualmente valide<sup>17</sup>. Ad essere messo in discussione, in altre parole, è lo stesso metodo storico-empirico utilizzato da Machiavelli: in realtà, riflette Montaigne, sulla mutevolezza delle esperienze umane e sugli esempi storici non può costruirsi nulla, tanto meno una scienza politica. La conclusione che Battista trae nell'ultimo suo saggio su Montaigne è quella dell'impossibilità di un vero confronto tra i due:

15 A. M. Battista, *Alle origini*, cit., p. 3.

16 *Ibidem*.

17 *Essais*, l. II, cap. XVII, pp. 317-318.

Troppa è la distanza che separa l'antropologia dell'autore fiorentino, le sue passioni, la materia della sua ricerca, espressione tutte di una *Weltanschauung* intrinsecamente politica, di una concezione unitaria dell'esperienza umana, dall'universo mentale del nuovo intellettuale nascente dalla crisi di fine secolo, volutamente scisso dalla società e dai suoi valori, ambizioso soltanto di pervenire al suo ideale di emancipazione interiore al riparo dalla follia degli uomini.<sup>18</sup>

Tra i due, quindi, una distanza umana e di “posizionamento” nel mondo profondissima e senza possibilità di mediazione. È evidente allora come, nella prospettiva della studiosa, il “dramma” che attraversa il pensiero di Machiavelli non emerga: il cruccio, cioè, di riuscire a dare forza al legame sociale, restituendo nuove energie alla politica e al suo fine ultimo, di conseguire il bene collettivo.

A partire proprio dalla considerazione della distanza radicale tra i due – è questa la seconda chiave interpretativa utilizzata da Battista – Montaigne sarebbe allora il primo autore della modernità a sostenere l'impossibilità di determinare regole certe per l'agire in società e di costruire una teoria politica. Al centro della sua riflessione i dubbi di Montaigne sull'autorevolezza delle fonti del passato (Platone, Aristotele e Tommaso, in primo luogo<sup>19</sup>), nella forma della critica della ragione classica e di ogni aspirazione teorica a una fondazione razionale della politica su base etica (a partire da una concezione razionale e socievole della natura umana), ma anche della “tirannia” culturale che l'eredità di queste fonti continua ad esercitare nel presente, impedendo alla radice il libero esercizio della ragione e della critica. Lo stesso conflitto politico-religioso in atto, che ha sconvolto anche la sua vita, contribuisce del resto a privarlo di ogni certezza: uno scontro tutto interno all'Europa cristiana che, nel gettare un'ombra fatale e irreversibile sulla tesi del fondamento trascendente dell'autorità sovrana, ha visto

18 *Nuove riflessioni su “Montaigne politico”*, in A. M. Battista, *Politica e morale*, cit., p. 280.

19 “Et certes toutes ces descriptions de police, feintes par art, se trouvent ridicules et ineptes à mettre en pratique, Ces grandes et longues altercations de la meilleure forme de société et de règles plus commodes à nous attacher, sont altercations propres seulement à l'exercice de nostre esprit; comme il se trouve és arts plusieurs subjects qui ont leur essence en l'agitation et en la dispute, et n'ont aucune vie hors de là. Telle peinture de police seroit de mise en un nouveau monde, mais nous prenons les hommes obligéz desjà et formez à certaines coustumes; [...]. Par quelque moyen que nous ayons loy de les redresser et renger de nouveau, nous ne pouvons guieres les tordes de leur ply accoustumé que nous ne rompons tout” (*Essais*, l. III, cap. IX, p. 170).

i contendenti di volta in volta sostenere o avversare il diritto dei sudditi a rovesciare il sovrano empio, a seconda delle fasi del conflitto<sup>20</sup>.

Ma i dubbi sulla razionalità della politica sono la conseguenza in Montaigne anche di uno dei temi critici frequenti nella sua opera, il terzo oggetto di attenzione di Battista nella lettura degli *Essais*: quello che mette in evidenza l'ambiguità dei comportamenti umani, e la frequente contraddizione tra enunciati e azioni politiche, nella scissione contraddittoria tra sfera privata e sfera pubblica, tra interesse privato e bene comune, tra essere ed apparire<sup>21</sup>. Montaigne articola questa riflessione, da un lato, irridendo la miseria non solo degli uomini comuni, ma addirittura degli stessi monarchi, simili gli uni e gli altri in questo e nelle pulsioni che li muovono<sup>22</sup>: attori tutti del grande teatro sociale dove ciascuno ha una maschera, immagine doppia di sé fatta per nascondere, dissimulare, convincere. Dall'altro, sviluppando in tal modo una psico-sociologia politica, che individua nella vanità e nel bisogno di riconoscimento pubblico le molle principali dell'agire umano, ma anche ciò che in definitiva rende possibile la convivenza comune.

## 2. Il potere sociale dell'immaginazione

Non si tratta, però, soltanto di un giudizio critico sulla moralità degli individui in società. Com'è noto, tutta l'opera dello scrittore francese sviluppa una complessa e raffinata analisi psico-sociale di sé e degli

20 “Cette proposition si solenne: S'il est permis au sujet de se rebeller et armer contre son prince pour la defence de la religion, souviene-vous en quelles bouches, cette année passée, l'affirmative d'icelle estoit l'arc-boutant d'un parti, la negative de quel autre parti c'estoit l'arc-boutant; et oyez à present de quel quartier vient la voix et instruction de l'une et de l'autre; et si les armes bruyent moins pur cette cause que pour cette là” (ivi, l. II, cap. XII, p. 110).

21 Va detto che, in molti brani della sua riflessione, i suoi accenti pessimisti e critici sulle qualità politiche umane si riferiscono specificamente al periodo storico in corso e non si presentano come giudizi a carattere universale: “Mais, à qui croyon nous parlant de soi, en une saison si gastée? [...] la dissimulation est de plus notables qualitez de ce siècle” (ivi, l. II, cap. XVIII, pp. 327 e 328).

22 “Les ames des Empereurs et des savatiers sont jettées à mesme moule. Considerant l'importance des actions des princes et leur pois, nous nous persuadons qu'ells soyent produites par quelques causes aussi poissantes et importantes: Nous nous trompons: ils sont menez et ramenez en leurs mouvemens par les mesmes ressorts que nous sommes aux nostres. La mesme raison qui nous fait tanser avec un voisin, dresse entres les Princes une guerre; la mesme raison faict foïter un lacquais, tombant et un Roy, luy fait ruiner une province. Ils veulent aussi legierement que nous, mais ils peuvent plus” (ivi, l. II, cap. XII, p. 142).



esseri umani, a partire dalla comprensione della relazione cognitiva che si crea tra la nostra struttura mentale e affettiva, e il mondo esterno. Un'analisi che spinge Montaigne a considerare – come sarà poi anche per Hobbes – il ruolo preponderante svolto in questa relazione dall'immaginazione, in particolare a causa dell'impossibilità di determinare, attraverso la conoscenza che ce ne offrono i sensi, la realtà delle cose: essa esercita un potere formidabile, determinando la formazione continua negli esseri umani di paure e desideri, mentre li sottopone al potere delle opinioni e delle rappresentazioni sociali dominanti. Nella ricostruzione di Montaigne l'immaginazione appare così lo strumento principale della conoscenza umana:

C'est ce que dit Epictete: que l'homme n'a rien proprement sien que l'usage des opinions. Nou n'avons que du vent et de la fumée en partage. Les dieux ont la santé en essence, dict la philosophie, et la maladie en intelligence; l'homme, au rebours, possède ses biens par fantasie, les maux en essence. Nous avons eu raison de faire valoir les forces de nostre imagination, car tous nos biens ne sont qu'en songe.<sup>23</sup>

Nel capitolo in cui alla “forza dell'immaginazione” attribuisce addirittura la capacità di produrre effetti fisici, spesso di carattere straordinario, lo scrittore ammette la propria particolare debolezza nei confronti dell'azione di questa facoltà umana:

Je suis de ceux qui sentent très-grand effort de l'imagination. Chacun en est heurté, mais aucuns en sont renversez, Son impression me perse. Et mon art est de luy eschapper, non pas de luy resister.<sup>24</sup>

Neppure nella sfera privata – uno spazio di tranquillità fisica e interiore pensato come riparo dal condizionamento sociale, per ritrovare serenità e

23 Ivi, p. 155. “Lo studio introspettivo della natura umana rende [...] Montaigne convinto che se un elemento ne caratterizza l'essenza, questo non è certo la forza della ragione, tanto chiara gli appare della ragione l'intrinseca debolezza, gli esiti incerti e contraddittori, ma invece la fantasia, l'immaginazione, il dono di costruire – sotto la spinta della propria ambizione di grandezza – immagini fatte di ‘vento’ e di ‘fumo’, capaci tuttavia di sottrarre agli occhi di ognuno la consapevolezza della propria ‘misère’. È questa una diagnosi che apre prospettive inattese, sia pure tracciate con la rapidità di uno schizzo, quando essa viene usata da Montaigne per studiare i meccanismi psicologici dell'uomo nella vita associata, le spinte che agiscono nel momento sociale del vivere” (A. M. Battista, *Nuove riflessioni su “Montaigne politico*, cit., p. 269).

24 *Essais*, I, I, cap. XXI, p. 143.



lucidità mentale<sup>25</sup> – Montaigne sembra poter guadagnare una maggiore protezione dalle intemperanze dell'immaginazione, anzi. Il breve capitolo del libro I sull'"ozio" è dedicato a mettere in guardia dai pericoli che minacciano l'equilibrio dell'*esprit* umano in quello spazio, e questo proprio in ragione della (eccessiva) libertà che esso assicura: "Si on ne les [les *esprits*] occupe à certain sujet, qui les bride et contreigne, ils se jettent desreiglez, par-cy par-là, dans le vague champ des imaginations. [...] Et n'est folie ny réverie, qu'ils ne produisent en cette agitation"<sup>26</sup>.

Parlando di sé e della sua scelta di ritrarsi dalla vita sociale – scelta, com'è noto, alla base della scrittura degli *Essais* – così conclude il capitolo:

Dernierement que je me retiray chez moy, deliberé autant que je pourroy, ne me mesler d'autre chose que de passer en repos et à part ce peu qui me reste de vie, il me sembloit ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oisiveté, s'entretenir soy mesmes, et s'arrester et rasseoir en soy: ce que j'esperois q'il peut meshuy faire plus aisement, devenu avec le temps plus poissant, et plus meur. Mais je trouve, *variam semper dant otia mentem*, que au rebours, faisant le cheval echappé, il se donne cent fois plus d'affaire à soy mesmes, qu'il n'en prenoit pour autrui; et m'enfante tant de chimeres et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre et sans propos, que pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'estrangeté, j'ay commencé de les mettre en rolle, esperant avec le temps luy en faire honte a luy mesmes.<sup>27</sup>

Nel riconoscere il potere fondamentale che l'immaginazione esercita sugli esseri umani, Montaigne legge allora il confronto di ognuno con l'azione di questa facoltà umana in termini necessariamente adesivi o conflittuali. Nel capitolo XIV del libro I degli *Essais* – *Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons* – scrive:

Si ce que nous appellons mal et tourment n'est ny mal ny tourment de soy, ains que seulement que nostre fantasie luy donne cette qualité, il est en nous de la changer.<sup>28</sup>

25 Com'è noto, la stessa scrittura degli *Essais* nasce dalla decisione di Montaigne di ritrarsi dalla vita pubblica, lontano dal conflitto politico-religioso. Nel capitolo *De la solitude* scrive: "Il est temps de nous desnoüer de la société, puisque nous n'y pouvons rien apporter" (ivi, l. I, cap. XXXIX p. 294); cfr. anche, nello stesso capitolo, il celebre brano sull'"arriere boutique", p. 292.

26 Ivi, l. I, cap. VIII, p. 69.

27 Ivi, pp. 69-70.

28 Ivi, l. I, cap. XIV, p. 91.

E dal momento che “l’opinion est une puissante partie, hardie et sans mesure”<sup>29</sup>, Montaigne convoca l’“ame”, che ha il potere di conformare “à soy et à son estat, quel qu’il soit, les sentiments du corps et tous autres accidens”<sup>30</sup>, per resisterle. “Pourtant la faut-il estudier et enquerir, et esveiller en elle ses ressorts tout-puissans”<sup>31</sup>, affinché volga la mutevolezza delle nostre opinioni nella direzione del nostro benessere, e non del dolore; e poiché “elle faict son profit de tout indifferemment”<sup>32</sup>, Montaigne considererà positivamente anche “l’erreur, le songe [...] comme une loyale matiere à nous mettre à garant et à contentement”<sup>33</sup>. E così conclude il ragionamento complessivo:

Chacun est bien ou mal selon qu’il s’en trouve. Non de qui on le croid, mais qui le croid de soy est content. Et en celle seul la creance se donne essence et verité. La fortune ne nous fait ny bien ny mal: elle nous en offre seulement la matiere et la semence, laquelle nostre ame, plus puissante qu’elle, tourne et applique comme il luy plait, seule cause et maistresse de sa condition heureuse ou malheureuse. Les accessions externes prennent saveur et couleur de l’interne constitution, comme les accoustremens nous eschauffent, non de leur chaleur, mais de la nostre, laquelle ils sont propres à couvrir et nourrir [...].<sup>34</sup>

La vita è fatta allora della sostanza del sogno<sup>35</sup>, perché se non è possibile distinguere la conoscenza delle cose, ciò che le cose sono davvero, dalle impressioni che ci formiamo attraverso i sensi e poi rielaboriamo intellettualmente, dobbiamo concluderne che è la nostra mente a produrre costantemente la realtà in cui viviamo.

29 Ivi, p. 102. Nello stesso capitolo, nel quale al centro della riflessione è comunque la “produzione” di dolore, Montaigne riflette anche però sugli effetti sociali delle opinioni, che, come vediamo in questo esempio, informano tutta l’attività umana: “Que nostre opinion donne pris aux choses, il se void par celles en grand nombre ausquelles nous ne regardons pas seulement pour les estimer, ains à nous; et nous ne considerons ny leurs qualités, ny leurs utilitez, mais seulement nostre couts à leur recouvrer; comme ci s’estoit quelque piece de leur substance; et appellons valeur en elles non ce que’elles apportent, mais ce que nous y apportons. Sur ce quoy je m’advise que nous sommes grands mesnagers de nostre mise. Selon qu’elle poise, elle sert de ce mesmes qu’elle poise. Nostre opinion ne la laisse jamais courir à faux fret. L’achat donne titre au diamant, et la difficulté à la vertu, et la douleur à la devotion, et l’aspreté à la medicine” (ivi, p. 103).

30 Ivi, p. 98.

31 *Ibidem.*

32 *Ibidem.*

33 *Ibidem.*

34 Ivi, p. 108.

35 Cfr. ivi, l. II, cap. XII, p. 261.

Nonostante Montaigne si sforzi di ricercare punti stabili dai quali guardare il mondo, non sembra così possibile individuare e definire, ma solo enunciare nel discorso, uno spazio della ragione distinto da quello dell'immaginazione: "Anche dal punto di vista epistemologico l'immaginazione ricopre negli *Essais* un posto di rilievo e se, a volte, fallisce il suo scopo, lo fa perché fallisce la ragione stessa. I percorsi dell'immaginazione e quelli della ragione, infatti, si intrecciano spesso fino a confondersi"<sup>36</sup>. L'azione cognitiva della prima appare sempre strettamente coinvolta dalla partecipazione della sfera emotiva, nella produzione di paure e desideri che fanno capo all'azione della seconda. E l'immaginazione ci sbalotta continuamente, impedendoci serenità e stabilità.

Così, se il vivere sociale è fonte di irrequietezza e incostanza per l'immaginazione e ci priva della possibilità di individuare linee di comportamento morale utili per il bene pubblico, alla società possiamo chiedere soltanto di garantirci una pace fondata sulla sospensione individuale dell'esercizio pubblico della critica politica. A "tenere insieme" una collettività non sono allora certamente né presunti principi naturali, né tanto meno regole morali dedotte dalla ragione, ma soltanto la *coutume*, l'insieme delle consuetudini sociali tramandate nel tempo, che governano tirannicamente gli esseri umani, intorpidendone e appiattendone l'intelligenza<sup>37</sup>. Formatosi a questo fin dalla propria infanzia, gli esseri umani la seguono, convinti in realtà di agire liberamente e razionalmente:

Car c'est à la vérité une violente et tristesse maistresse d'escole que la coutume. Elle establît en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son autorité; mais par ce doux et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'aide du temps, elle nous descouvre tantost un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux. Nous luy voyons forcer tous les coups les reigles de nature.<sup>38</sup>

36 N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Olschki, Firenze 2004, p. 204.

37 Cfr., in particolare, *Essais*, I, I, cap. XXIII *De la coutume et de ne changer aisément une loy, receüe*. "L'accoutumance est une seconde nature et non moins puissante. Ce qui manque à ma coutume, je tiens qu'il me manque" (*Essais*, I, III, cap. X, p. 222). Riferendosi al "potere occulto della 'coutume', Battista parla di una "forma compiuta di corruzione della mente, che fa sì che gli individui agiscano meccanicamente secondo i codici del proprio paese e della propria civiltà e lo facciano nel convincimento di seguire così l'istinto naturale, di rispondere alle indicazioni della coscienza, di farsi interpreti di valori assoluti e universali" (*Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, cit., pp. 255).

38 *Essais*, I, I, cap. XXIII, p. 155.

La *coutume* agisce quindi direttamente sulla struttura emotiva umana servendosi dell'immaginazione, e determinando così i comportamenti sociali.

J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par consequent que nostre discours n'estaie et ne fond.<sup>39</sup>

La pungente critica di Montaigne sembra quindi sovrapporre nel suo ragionamento due piani: da un lato la *coutume* è presentata, in quanto *seconda natura*, come degenerazione irrazionale di principi naturali originari; dall'altro, essa riproduce e al tempo stesso consolida, in quanto stratificazione progressiva di contenuti e regole nel tempo, proprio la variabilità dei valori e dei comportamenti umani, mostrandoli agli individui come costanti e assoluti e lasciando così questi e la loro capacità di ragionare in totale balia della società e del mondo esterno. Stretto tra l'azione perturbante dell'immaginazione e l'azione coercitiva della società, che nel costringere tutti ad uniformarsi a comportamenti irragionevoli, garantisce però tanto la sopravvivenza e la convivenza reciproca, quanto il riconoscimento pubblico, l'individuo appare condannato ad una sostanziale passività, e a una scissione tra l'adesione formale all'ordine costituito e l'esercizio privato del libero pensiero<sup>40</sup>.

### 3. "L'uomo è un soggetto vario e ondeggiante"

Questa visione del funzionamento della struttura cognitiva umana nella circolarità della relazione tra sé e il mondo esterno ci conduce così oltre il problema dell'incostanza e dell'ambiguità morale degli individui, mettendoci direttamente in contatto con la mutevolezza e la poliedricità dell'essere umano. È la quarta chiave di lettura degli *Essais* utilizzata da

39 Ivi, p. 158.

40 Com'è noto, Montaigne insiste con le stesse ragioni sulla necessità di aderire al potere sociale della *coutume* come a quello politico basato sulle leggi vigenti: "Et pourtant, selon mon humeur, és affaires publiques, il n'est aucun si mauvais train, pourvu qu'il aye de l'aage et de la constance, qui ne vaille mieue que le changement et le remuement. Nos meurs sont extremement corrompuës, et panchent d'une merueilleuse inclination vers l'empirement; de nos loix et usances, il y en a plusieurs de barbares et monstreuses; toutefois, pour la difficulté de nous mettre en meilleuer estat, et le danger de ce crollement, si je pouvoy planter une cheville à nostre rouë et l'arrester en ce point, je le ferois de bon coeur" (ivi, l. II, cap. XVII, p. 318).

Anna Maria Battista: “Certes, c’est un subject merueilleusement vain, divers et ondoyant, que l’homme. Il est malaisé d’y fonder jugement constant et uniforme”<sup>41</sup>, afferma Montaigne. E: “Nous flottons entre divers advis; nous ne voulons rien librement, rien absoluëment, rien constamment”<sup>42</sup>, aggiunge nel libro secondo, nel capitolo *Dell’incostanza delle nostre azioni*. Diversi e incostanti sono non solo i giudizi e i comportamenti degli individui tra loro, ma anche quelli di una stessa persona nel tempo; confermando così, forse irrimediabilmente, l’impossibilità di determinare regolarità nell’agire umano<sup>43</sup>. “Notre faict, ce ne sont que pieces rapportées”<sup>44</sup>; e, ancora: “Nous sommes tous de lopins et d’une contexture si informe et divers, que chaque piece, chaque moment, faict son jeu”<sup>45</sup>, formando così la convinzione che la mutevolezza delle sensazioni e dei comportamenti sia l’esito necessario della natura multiforme del sé.

Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l’instabilité de ma posture; et qui y regarde primement, ne se trouve guere deux fois en mesme estat. Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moi, c’est que je me regarde diversement. Toutes les contrarietez s’y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. [...]; et quiconque s’estudie bien attentivement trouve en soy, voire et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance. Je n’ay rien à dire de moy, entierement, simplement et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot. *Distingo* est le plus universel membre de ma logique.<sup>46</sup>

“Nous n’avons aucune communication à l’estre, par ce que toute humaine nature est tousjours au milieu entre la naistre et le mourir [...]”<sup>47</sup>, così Montaigne scrive nelle pagine conclusive del capitolo dedicato all’*Apologie de Raimond Sebond*. Così, ha sottolineato Jean Starobinski, se negli *Essais* non mancano riferimenti all’*essere* (“L’homme ne peut estre que

41 Ivi, l. I, cap. I, p. 41.

42 Ivi, l. II, cap. I, p. 7.

43 “A qui auroit prescript et estably certaines loix et certaine police en sa teste, nour verrions tout par tout en sa vie reluire une equalité de meurs, un ordre et une relation infailible des unes choses aux autres. [...] A nous, au rebours, autant d’actions, autant faut-il de jugemens particuliers, Le plus seur, à mon opinion, seroit de les rapporter aux circonstances voisines, sans entrer en plus longue recherche et sans en conclure autre consequence” (*ibidem*).

44 Ivi, p. 10.

45 Ivi, p. 11.

46 Ivi, pp. 8-9.

47 Ivi, l. II, cap. XII, p. 266.

ce qu'il est, ny imaginer que selon sa portée<sup>748</sup>), questo è definito in realtà nella forma stessa del *divenire* delle cose umane:

Mentre Montaigne, nello sviluppare la sua argomentazione scettica, si sforza di descrivere, moltiplicandoli, tutti gli ostacoli che s'interpongono tra la nostra coscienza e il vero Essere (definito come ciò che rimane eternamente uno e identico a sé), altrove propone tutt'altra definizione: "L'esistenza consiste in movimento e azione"<sup>749</sup>. All'idea dell'essere immutabile che ci trascende, succede allora l'immagine di un essere dinamico, che non è solamente fonte di cambiamento e creatore di forme mobili, ma è a sua volta mosso dalla sua potenza mobile.<sup>50</sup>

La ricostruzione della complessità del rapporto tra la struttura della conoscenza umana del mondo e l'impossibilità conseguente di determinare linee di comportamento morale e sociale è una delle prospettive di lettura più interessanti dell'opera di Montaigne, che mette in luce la potenza del suo metodo di analisi psico-cognitiva (della mutevolezza) dell'essere (umano), un patrimonio di riflessioni di assoluta attualità. Una linea di attenzione e di ricerca psicologica, questa della "costruzione" umana e sociale del proprio mondo, che Anna Maria Battista acquisisce nella sua lettura senza approfondirla specificamente, ma rilevandone gli esiti morali e sociali. Una delle analisi più organiche e puntuali resta, in tal senso, quella di Starobinski, che Anna Maria Battista stessa giudica, tra quelle dedicate all'analisi psicologica di Montaigne, "opera di altissima raffinatezza"<sup>51</sup>. Starobinski segue e prova a ricostruire il tortuoso iter narrativo degli *Essais*, insieme, come ordine dei contenuti del testo e come percorso psico-cognitivo dell'autore. Che, muovendo da premesse tradizionali – le stesse che determineranno, due secoli dopo, la riflessione di Jean-Jacques Rousseau – è costantemente ispirato dal riferimento implicito ad una autenticità umana originaria presunta, alimentato dalla contrapposizione tra natura a convenzione, tra virtù individuale e corruzione sociale.

Entrambi gli autori mantengono nel discorso un solido fondamento e un punto di osservazione nel proprio *io*, soggetto di giudizio e attore del movimento delle cose umane. In Montaigne, però, sostiene Starobinski, questo percorso di ricerca si incaglia proprio nella percezione di questo movimento del mondo e dell'animo umano<sup>52</sup>. Con conclusioni differenti

48 Ivi, p. 186.

49 Ivi, l. II; cap. VIII, p. 57.

50 J. Starobinski, *op. cit.*, p. 271.

51 A. M. Battista, *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, cit., p. 251, nota 8.

52 "Bisogna considerare l'io come intimamente presente a se stesso o come indefinitamente assente? Questo equivoco costituisce uno dei paradossi fecondi del pensiero di Montaigne. Il saggio, secondo Montaigne, è alternativamente (o

rispetto al ginevrino: “non riuscendo a giungere fino all’essere, Montaigne riconosce la legittimità dell’apparire; Rousseau invece, irriducibile, vede accumularsi intorno a sé l’ombra ostile, per non perdere la convinzione che la trasparenza ha trovato nel suo cuore l’ultimo rifugio”<sup>53</sup>. Vero e non vero: anche Montaigne non si abbandona mai semplicemente al flusso della conoscenza e, davanti ad esso, pretende comunque sempre di giudicarlo da una posizione implicitamente separata e stabile. Un raddoppiamento riflessivo del sé nel processo psico-cognitivo continuamente riproposto nella sua opera, fino ad assumere in alcuni passi una inquietante radicalità: “Ceci m’advient aussi: que je me trouve pas où je me cherche; et me trouve plus par rencontre que par l’inquisition de mon jugement”<sup>54</sup>.

Questa ambiguità di un *io* giudicante necessariamente coinvolto nella trasformazione costante del sé, attraverso la circolarità incessante del passaggio dallo spazio interiore a quello esterno, e viceversa, si presenta quindi, così enunciato, come un nodo irrisolto dell’opera.

La protezione dalla confusione e dalla variabilità del mondo, che si vorrebbe ottenere ritraendosi dalla vita sociale, appare allora anch’essa fragile, proprio per questa fragilità costitutiva del sé; l’animo umano, la mente, come abbiamo visto, sono popolati di pensieri ed immagini cangianti, le inquietudini e le nostalgie, persino i mostri, si moltiplicano, si sottraggono e si sovrappongono. Nella *retraite* Montaigne non può acquisire certezze; tutt’al più, quel po’ di serenità d’animo che gli restituisce il distacco stesso dalla frenesia di soddisfazioni leggere e la possibilità di interrogarsi a mente più libera sul senso complessivo della vita.

#### 4. “Io sono la materia del mio libro”

Il dubbio scettico di Montaigne, condizione e tessuto dell’esistenza e della conoscenza umana, modalità stessa della sua esperienza del mondo, non può essere dunque il viatico verso verità oggettive e stabili. La ricerca della verità, però, non scompare, ma si traduce principalmente nella fedeltà al processo della conoscenza e a sé: “Je n’enseigne point, je raconte”<sup>55</sup>. Pensare,

---

simultaneamente) una rivelazione istantanea dell’io e una ricerca che non può realizzarsi” (J. Starobinski, *op. cit.*, p. 95).

53 Ivi, p. 8.

54 *Essais*, I, I, cap. X, p. 78.

55 Ivi, I, III, cap. II. “Or mes opinions, je les trouve infiniment hardies et constantes à condamner mon insuffisance. De vray, c’est aussi un subject auquel j’exerce mon jugement autant qu’à nul autre. Le monde regarde tousjour vis à vis; moy, je

conoscere e vivere, nell'approccio di Montaigne, sono quindi inseparabili. Scrivere gli serve per trovare l'unità della sua identità nella frammentazione<sup>56</sup>. Come annuncia introducendo il lettore ad un libro, il suo, che egli dichiara "sincero", gli *Essais* non sono la ricostruzione letteraria di una vita, né un racconto edificante: le sue pagine *sono* Montaigne, sono corpo e mente dell'autore ("Ainsi, lecteur, sje suis moy-mesmes la matiere de mon livre"<sup>57</sup>; "Je n'ay pas plus faict mon livre que mon livre m'a faict, livre consubstantial à son autheur, d'une occupation propre, membre de ma vie; non d'une occupation et fin tierce est estrangere comme tous autres livres"<sup>58</sup>; "Icy nous allons conformément et tout d'un train, mon livre et moy. Ailleurs, on peut recommander et accuser l'ouvrage à part de l'ouvrier; icy non: qui touche l'un, touche l'autre"<sup>59</sup>). La forte pretesa di Montaigne è l'intenzione di comunicare direttamente al lettore ciò che sente e pensa, senza mediazione dell'osservazione, dentro di sé e verso l'esterno:

Nous autres principalement, qui vivons une vie privée qui n'est en montre qu'à nous, devons avoir estably un patron au dedans, auquel toucher nos actions, et, selon iceluy, nous caresser tantost, tantost nous chastier. J'ay mes loix et ma cort pour juger de moy, et m'y adresse plus qu'ailleurs. Je restrains bien selon autruy mes actions, mais je ne les entends que selon moy. Il n'y a que vous qui sçache si vous estes lâche et cruel, ou loyal et devotieux; les autres ne vous voyent point; ils vous devinent par conjectures incertianes; ils voyent non tant vostre nature que vostre art. Par ainsi ne vous tenez pas à leur sentence; tenez vous à la vostre"<sup>60</sup>

---

replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy; moy, je regarde dedans moi: je n'ay affaire qu'à moy. Je me considere sans cesse, je me contrerolle, je me gouste. Les autres vont tousjours ailleurs, s'ils y pensent bien; ils vont tousjours avant, *nemo in sese tentat descendere*, moy je me roule en moy mesme. Cette capacité de trier le vray, quelle qu'elle soit en moy, et cett'humour libre de ne s'assubjectir aisément ma creance, je la dois principalement à moy: car les plus fermes imaginations que j'aye, en generalles, sont celles qui, par maniere de dire, nasquirent avec moy. Elles sont naturelles et toutes miennes. Je les produisis crues et simples, d'une production hardie et forte, mais un peu trouble et imparfaicte; depuis je les y establies et fortifiées par l'autorité d'autruy, et par les sains discours des anciens; ausquels je me suis rencontré confrome en jugement: ceux-là m'en ont assuré la prinse, et m'en ont donné la jouyssance et possession plus entiere" (ivi, l. II, cap. XVII, p. 320).

56 J. Starobinski, *op. cit.*, p. 43.

57 *Essais, Au lecteur*, p. 35.

58 Ivi, l. II, cap. XVIII, p. 326.

59 Ivi, l. III, cap. II, p. 21.

60 Ivi, p. 23.

C'est une vie exquise, celle qui se maintient en ordre jusques en son privé.<sup>61</sup>

La difficoltà di tenere insieme la variabilità delle cose umane con la continuità dell'azione giudicante è ben espressa nella descrizione del processo della conoscenza:

Les autres forment l'homme; je le recite et en represente un particulier bien mal formé, et lequel, si j'avois à façonner de nouveau, je ferois vrayement bien autre qu'il n'est. Mes-huy c'est fait. Or les traits de ma peinture ne forvoyent point, quoy qu'ils se changent et diversifient. Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse [...]. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis asseurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. *Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage: non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure.* Je pourray tantost changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention. C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginacions irresoluës et, quand il y eschet, contraires; soit que je soy autre moymesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations. Tant y a que je me contredits bien à l'adventure, mais la vérité, comme disoit Demades, je ne la contredy point. Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois; elle est tousours en appressintage et en espreuve [il corsivo è mio].<sup>62</sup>

Il racconto è allora la mappa fisica e mentale di sé come essere particolare, come Montaigne. In questo approccio, lo scrittore marca ancora una volta la sua distanza dall'approccio della cultura classica, nel quale una simile introspezione si presentava come pretesa di rappresentare l'umano in sé:

[...] ce sont icy mes humeurs et opinions; je les donne pour ce qui est en ma creance, non pour ce qui est à croire: je ne vise icy qu'à découvrir moy mesmes, qui seray par adventure autre demain, si nouveau apprentissage me change. Je n'ay point l'autorité d'estre creu, ny ne le desire, me sentant trop mal instruit pour instruire autruy.<sup>63</sup>

Una "specificità" che per lo scrittore non è appunto una pretesa di "specialità", ma solo la necessità di ribadire che la ricerca sul sé non può non

61 Ivi, p. 24.

62 Ivi, p. 20.

63 Ivi, l. I, cap. XXVI, p. 196.

svilupparsi nella forma singolare di un'indagine su di sé<sup>64</sup>, in questo caso su Montaigne, che si traduce nella convinzione dell'impossibilità di realizzare un confronto assoluto tra due individui diversi e le loro vite:

Je n'ay point cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis. J'en croy aisément des choses diverses à moy. Pour me sentir engagé à une forme je n'y oblige pas le monde, comem chascun fait; et croys et conçois mille contraires façons de vie; et, au rebours du commun, reçoys plus facilement la difference que la ressemblance en nous.<sup>65</sup>

Ce qui mi sert – scrive altrove –, peut aussi par accident servir à un autre.<sup>66</sup>

Ma se l'indagine su di sé è l'unico modo corretto di costruire l'analisi del sé, nella sua particolarità essa riflette comunque la forma universale dell'umano:

Je propose une vie basse et sans lustre, c'est tout un. On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée que à une vie de plus riche estoffe; chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition. Les autheurs se communiquent au peuple par quelque marque particuliere et estrangere; moy, le premier, par mon estre universel, comme Michel de Mpontaigne, non comme grammairien, ou poëte, ou jurisconsulte<sup>67</sup>

##### 5. Verità e ordine del mondo

Nella presunzione di questa trasparenza continua dell'esame di sé trova appunto spazio quell'esigenza di verità che permea tutta l'opera, come aspirazione riflessiva persistente ad una sincerità continua del proprio indagare, pensare e dire, nella ricerca costante di una condizione di pace e di benessere

64 “Il y a plusieurs années que je n'ay que moy pour visée à mes pensées, que ne contrerolle et estudie que moy; et, si j'estudie autre chose, c'est pour soudain le coucher sur moy, ou en moy, pour mieux dire” (ivi, l. II, cap. VI, pp. 48-49); un obiettivo d'indagine che Montaigne non considera un esercizio di narcisismo o di solipsismo, ma la forma stessa dell'indagine socratica. Un passo di questo stesso capitolo restituisce l'ambivalenza costante dell'autore, cui ho appena accennato, tra la convinzione della mutevolezza *fluida* del sé e la percezione di un suo nucleo *solido* e costante: “Ce ne sont mes gestes que j'escris, c'est moy, c'est mon essence” (ivi, p. 50); e così conclude altrove: “Je m'estudie plus qu'autre subject. C'est ma metaphisique, c'est ma phisique” (ivi, l. III, cap. XIII, p. 283).

65 Ivi, l. I, cap. XXXVII, p. 281.

66 Ivi, l. II, cap. VI, p. 48.

67 Ivi, l. III, cap. II, pp. 20-21.



rispetto a ciò che ci reca dolore e nell'impegno alla correttezza e alla generosità nelle relazioni umane; tutte cose alimentate, per approssimazioni, nell'esperienza di sé attraverso l'esperienza nel mondo. Questo soltanto dà continuità e forza all'io e alla stessa scrittura, rischiarandoli lungo il cammino<sup>68</sup>. Se la conoscenza del sé coincide nell'esperienza umana con la percezione di sé, il sé è questo spazio riempito e insieme lo sforzo e l'azione per riempirlo.

Non è chiaro a questo punto cosa possa dirsi *naturale*, cosa *convenzionale*, e se abbia senso e dove si collochi il tentativo di operare questa distinzione. L'uomo-scrittore Montaigne oscilla tra la tensione verso il fondamento delle cose, la pretesa di far riferimento ad esso, con un atteggiamento probabilmente funzionale alla ricerca di un orientamento nella sua indagine, e l'abbandono al flusso della vita, dei pensieri e delle sensazioni<sup>69</sup>. Sembra perdere senso, appunto, la ricerca di un nucleo originario nascosto, da far emergere e rivelare. Ciò che resta è una filosofia della coscienza: "mon theme se renverse en soy"<sup>70</sup>. Come ha scritto Frédéric Brahami, in Montaigne, a differenza che in Cartesio, ragione e coscienza, proprio per l'insufficienza strutturale della prima, restano allora necessariamente distinte<sup>71</sup>. Ma questa aspirazione a stare costantemente nella sin-



68 In realtà, la frequente autodenuncia da parte di Montaigne della propria incostanza e volubilità di umori e opinioni: "En mes escrits mesmes je ne retrouve pas tousjours l'air de ma premiere imagination; je ne sçay ce que j'ay voulu dire, et m'eschaude souvent à corriger et y mettre un nouveau sens, pour avoir perdu le premier, qui valloit mieux. Je ne fay qu'aller et venir: mon jugement ne tire pas tousjours avant; il flotte, il vague" (*Essais*, I, II, cap. XII, p. 231) non gli impedisce di percepire una propria continuità di giudizio, più o meno stabile, sulle cose umane: "Je fay coustumierement entier ce que je fay et marche tout d'une piece; je n'ay guere de mouvement qui se cache et desrobe à ma raison, et qui ne se conduise à peu près par le consentement de toutes mes parties, sans division, sans sedition intestine; mon jugement en a la coulpe ou la louange entiere; et la coulpe qu'il a une fois, il l'a tousjours, car quasi dès sa naissance il est un: mesme inclination, mesme route, mesme force. Et en matiere d'opinions universelles, dès l'enfance je me logeay au point où j'avois à me tenir [il corsivo è mio]" (ivi, I, III, cap. II, p. 28).

69 "En cette université, je me laisse ignoramment et negligemment manier à la loy generale du monde: Je la sçauray assez quand je la sentiray. Ma science ne luy sçaurait faire changer de route; elle ne se diversifiera pas pour moi. C'est folie de l'esperer, et plus grande folie de s'en mettre en peine, pusi qu'elle est necessairement semblable, publique et commune" (ivi, I, III, cap. XIII, p. 283). La "legge generale del mondo" sembra essere allora quella che organizza e guida Montaigne nel processo stesso del suo divenire.

70 Ivi, I, III, cap. XIII, p. 280.

71 F. Brahami, *Conscience et raison: l'humanité chez Montaigne et Descartes*, in N. Panichi, R. Raghianti, N. Savorelli, *Montaigne contemporaneo*, Atti del Convegno di studio (Pisa, Scuola Normale Superiore, 30 marzo-1 aprile 2009), Pisa,



cerità del dirsi, come scelta dovuta a sé e agli altri, impedisce di leggere la sua posizione e la sua opera come una forma di relativismo morale. Nonostante l'oscillazione costante dell'umano e l'impossibilità di dare una formula assoluta del bene, Montaigne conserva quindi nella sua riflessione un riferimento non "scolastico" alla virtù: "La vertu ne veut estre suyvie que pour elle mesme; et, si on emprunte par fois son masque pour autre occasion, elle nous l'arrache aussy tost du visage"<sup>72</sup>.

Quali sono allora i riflessi sociali di questa partecipazione dello scrittore francese all'umano, di questa sua visione del mondo? Starobinski descrive nella forma di un'oscillazione anche l'attrazione e la repulsione di Montaigne verso la vita pubblica. "Nell'ordine politico, scrive, l'accettazione della convenzione legale rimasta in vigore corrisponde al fenomenismo nell'ordine cognitivo"<sup>73</sup>. Che resta comunque un problema, questa difficoltà di trascendere la sfera del particolare – quella di Montaigne, soggetto e oggetto della sua indagine – verso un piano generale, dove provare a fissare regolarità e regole.

Non è chiaro allora quanto la spinta ad accettare l'ordine costituito, espresso in molti passi della sua opera, costituisca in Montaigne solo il riflesso di un'adesione spontanea al movimento delle cose umane e al funzionamento della società, anche sulla base della convinzione della difficoltà o dell'impossibilità di migliorarle, o non esprima anche la ricerca di punti reali di ancoraggio nel mondo, a partire proprio da quella sua visione morale, dall'invito che egli formula ad offrire le proprie energie agli altri e alla società<sup>74</sup>, pur salvaguardando sempre la propria serenità interiore<sup>75</sup>.

---

Edizioni della Scuola Normale, 2011, p. 160. Brahami considera questa separazione come l'esito scettico dello scacco cognitivo in cui si ritrova la ragione, oggettivata anch'essa, come tutte le facoltà umana nell'azione avvolgente della coscienza riflessiva: "La raison n'échappe pas à cette objectivation; elle n'est plus tant principe que moment, essence que mode, de sorte que c'est désormais à la conscience qui revient de déterminer le statut de la raison et de l'humanité, et non plus à la raison de déterminer le statut de l'individu" (*ibidem*).

72 *Essais*, I, III, cap. I, p. 10.

73 J. Starobinski, *op. cit.*, p. 319.

74 Nel capitolo degli *Essais* in cui descrive la sua esperienza come sindaco di Montaigne, *Del governare la propria volontà*, lo scrittore si sofferma a lungo sulla partecipazione degli esseri umani agli affari pubblici, indicandola come un dovere morale e sociale; "[Chi è saggio], sachant exactement ce qu'il se doit, trouve dans sono rolle qu'il doit appliquer à soy l'usage des autres hommes et du monde, et, pour ce faire, contribuer à la société publique les devoirs et offices qui le touchent. Qui ne vit aucunement à autrui, ne vit guere à soy" (*Essais*, I, III, cap. X, p. 219).

75 "Je ne veux pas qu'on refuse aux charges qu'on prende l'attention, les pas, les parolles, et la sueur et le sang au besoin: [...]. Mais c'est par emprunt et accidenta-

Proprio questo, infine, è il punto sul quale insiste la lettura politica degli *Essais* di Anna Maria Battista. Nelle *Nuove riflessioni su Montaigne politico*, scritte alla fine della sua troppo breve vita, la studiosa propone una lettura più matura della posizione espressa più di venti anni prima. La scelta di Montaigne tanto di sottrarsi alla vita politica, quanto soprattutto di rinunciare a immaginare la possibilità di riformarla, non le appare più come un ripiegamento passivo, quanto una posizione deliberata e attiva, di natura filosofica e morale, che, a partire dall'impossibilità accertata di usare la ragione per comprendere e indicare soluzioni politiche, sceglie il silenzio, cioè rinuncia ad esercitare il giudizio in materia, di fronte al rischio della sua portata dissolutrice. Scrive Battista:

Già si delinea la concezione peculiare propria di Montaigne di una moralità civile, che è in primo luogo uso responsabile dei propri pensieri, dei propri discorsi, quando essi toccano la materia politica, coscienza che lì – in quella sede – all'uomo non è dato di lasciare correre libera e ambiziosa la mente, perché il fallimento, lo sbaglio, li può tradursi in una dramma collettivo.<sup>76</sup>

E sostiene questo argomento citando un brano “sovente ignorato eppure di eccezionale rilevanza”:

Cette si vulgaire consideration m'a fermi en mon siege, et tenu ma jeunesse mesme, plus temeraire, en bride: de ne charger mes espaules d'un si lourd faix, que de me rendre respondant d'une science de telle importance, et oser en cete cy ce qu'en sain jugement je ne pourroy oser en la plus facile de celles ausquelles on m'avoit instruit, et ausquelles la temerité de juger est de nul prejudice; me semblant très-inique de vouloir sousmettre les constitutions et observances publiques et immobiles à l'instabilité d'une privée fantasie (la raison privée n'a qu'une jurisdiction privée).<sup>77</sup>

Non potendo più ad obbedire alle leggi in quanto fondate su un principio trascendente, oggettivo, né riuscendo a riconoscere la possibilità di dare loro un fondamento razionale, sostiene chiaramente Montaigne, bisogna obbedire loro proprio in quanto leggi, e non perché giuste: è il fondamento mistico della loro autorità<sup>78</sup>. “Qui la passività intellettuale imposta dalla ra-

---

lement, l'esprit se tenant tousjours en repos et en santé, non pas sans action, mais sans vexation, sans passion” (*ibidem*).

76 A. M. Battista, *Nuove riflessioni su “Montaigne politico”*, cit., p. 286.

77 *Essais*, I, I, cap. XXIII, p. 168.

78 “Or les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité; elles n'en ont

gione critica tocca il suo punto massimo; eppure è proprio in tale versione montaigniana dell'obbligazione civile – pare un paradosso – che si impone il solo momento costruttivo del pensiero politico del moralista francese, quello che pone le basi concettuali per una teoria dell'obbedienza tutta nuova, rispondente ai caratteri peculiari dei tempi nuovi che si aprivano<sup>79</sup>. L'adesione, prescritta da Montaigne, all'ordine costituito e alle leggi che governano la convivenza comune non sarebbe quindi l'espressione di una rinuncia passiva, effetto dell'*impasse* razionale e morale, quanto la decisione lucida di un individuo consapevole dei limiti intrinseci della struttura psico-cognitiva e relazionale umana, ma anche delle possibilità sociali effettivamente esperibili. Questo nuovo approccio, questo nuovo modo di concepire l'obbedienza al sovrano, giungerà fino al pessimismo politico di Hobbes che lo accoglierà nel suo disegno razionale come fondamento “laico” dell'autorità del Leviatano, il cui potere coercitivo risiede nell'essere le proprie azioni costitutivamente sottratte al giudizio individuale. È questa la base filosofico-politica che porterà quindi, secondo Battista, alla formulazione del positivismo giuridico moderno, quale risposta d'ordine al problema della rifondazione dell'autorità e dell'obbligo politici.

Il tema classico delle passioni, in tal modo, viene profondamente rivoluzionato da Montaigne, in una prospettiva d'indagine articolata, che avrebbe dato vita dopo di lui ad un metodo d'indagine sulla natura umana complesso e ad una elaborazione teorica, la “psicologia politica” appunto, ancora soltanto in abbozzo negli *Essais* e diffusa poi, tra Cinque e Settecento, in altri autori, quale base fondamentale, da quel momento, di ogni processo di fondazione intellettuale dell'ordine politico.

---

point d'autre. Qui bien leur sert, Elles sont souvent faictes par des sots, plus souvent par des gens qui, en haine d'égalité, ont faute d'équité, mais tousjours par des hommes, auteurs vains et irresolus. Il n'est rien si lourdement et largement fautier quel es loix, ny si ordinairement. Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit” (ivi, l. III, cap. XIII, p. 283).

79 A. M. Battista, *Nuove riflessioni su “Montaigne politico”*, cit., p. 288.



# PASSIONI E PSICOLOGIA POLITICA





GIANFRANCO BORRELLI

GOVERNARE SULLE PASSIONI:  
ANTROPOLOGIA E PSICOLOGIA  
NEL PENSIERO POLITICO DI HOBBS

Il contributo di enorme rilievo critico che Anna Maria Battista ha offerto agli studi di storia del pensiero politico resta centralmente impegnato sui problemi e sugli interrogativi che riguardano la svolta della civilizzazione europea che apre alla cosiddetta *modernità politica*. Il contesto storico è quello del definitivo tracollo della *res publica christiana*, della potenza esercitata a pieno titolo dalla Chiesa di Roma nel governo congiunto delle anime dei credenti e dell'ordine civile nelle formazioni aggregate della vita di tante popolazioni europee. Dopo i secoli degli scontri laceranti tra il papato e le forze autonome dell'Impero nei territori dell'Occidente cristiano, al termine delle estenuanti contese nelle regioni italiane indotte dal fenomeno straordinario dell'Umanesimo civile, prende ora corpo nelle comunità locali in modo drammatico la serie interminabile dei conflitti, verbali ed armati, tra cattolici e riformati. Per intendere i caratteri specifici e le tendenze particolari dei radicali cambiamenti in corso, Anna Maria Battista vuole concettualizzare la novità dei linguaggi e dei discorsi nel campo politico ponendo al centro della ricerca l'indagine delle trasformazioni antropologiche, delle diversità rilevanti all'interno del fronte cattolico, delle inedite composizioni istituzionali che vengono poco alla volta affermandosi. Da un lato, dunque, lo studio dei problemi delle forme di costituzione di una forma particolare d'*individualismo* che bisogna indagare dall'angolazione prospettica della *psicologia politica*: tanto vuol significare che i saperi specifici della complessa materia politica devono dapprima sforzarsi di mettere a fuoco stili di vita e linee teoriche completamente rinnovati. Da Montaigne a Cartesio, da Hobbes a Sorbière, l'interesse preliminare deve riguardare le trame complicate delle reti e degli snodi che legano i percorsi delle umane soggettività ai tentativi d'impiantare un'autonoma produzione filosofica rispetto alla tradizionale argomentazione teologica. Per un altro versante, si tratta di cogliere le corrispondenze storiche che segnano novità rilevanti ed inedite nell'ambito della progettazione di efficaci istituti dell'autorità civile e nella nomina categoriale di modi efficaci



di produrre comando e obbedienza; da questo punto di vista, nello slancio costruttivo verso forme fino a quel punto impensate degli ordinamenti civili, si tratta di cogliere il senso dell'inarrestabile tensione che richiama con urgenza quella modalità di concentrazione di potere politico che sta mettendo capo a qualcosa che viene ora definito *sovranità*: da Bodin a Hobbes, da Grozio a Bossuet, nelle scritture emerge come imprescindibile per il governo ordinario una nuova dimensione di *assolutismo*, di una forza impersonale capace di offrire una regola ferma e indiscutibile alle procedure quotidiane del governo civile.

*Individualismo e assolutismo, popolo e sovranità, cittadini e ordinamento politico-giuridico*

Secondo Anna Maria Battista, dopo l'eclissi definitiva del primato teocratico della chiesa cattolica, bisogna fare i conti con questi snodi principali che costituiscono le espressioni specifiche di forme nuove di razionalizzazione della politica: le tendenze che aprono appunto alla *modernità politica*. L'indagine storiografica è chiamata allora a ricostruire, nel periodo tra fine Cinquecento e inizi del secolo successivo, composizioni inedite e marcate differenze che vengono via via emergendo in Europa nei comportamenti, nei linguaggi, nelle pratiche istituzionali. Peraltro, queste novità vengono affermandosi lentamente come gemmazioni incerte sui tronchi contorti e irrigiditi di tradizioni filosofiche antiche ed anche sui rami ancora verdi della più recente riflessione scientifica: alle forme vecchie dei platonismi e degli aristotelismi, mascherati pure con vesti teologiche, vengono affiancandosi le proposte dei recenti saperi rinascimentali, della nuova scienza copernicana e dello sperimentalismo galileiano. Tutte queste sollecitazioni investono anche la materia politica dando origine a serrati confronti tra modelli antichi e nuovi costrutti teorici appena abbozzati, che appaiono tuttavia utili a sciogliere i grovigli spaventosi e le violenze inaudite dei conflitti religiosi e delle guerre civili. Secondo la nostra studiosa, conviene certamente rivolgere l'attenzione critica verso quei contesti regionali nei quali contrasti di ogni genere inducono sofferenze inenarrabili alle popolazioni, dove però restano pure con evidenza segnati tracce e fughe di soluzioni possibili: Anna Maria Battista dedica lunghi anni di ricerca alle vicende in terra di Francia dove acutissimi antagonismi religiosi sollecitano azione politica e riflessioni urgenti al fine di recuperare la pace. Nelle regioni francesi, i *ligueurs* cattolici aderenti al progetto dei Guisa e gli *ugonotti* di fede riformata utilizzano gli strumenti tradizionali

dell'aristotelismo tomistico, sono bene informati sugli scritti di Machiavelli, restano soprattutto interessati al progetto di *souveraineté* argomentato da Bodin. La studiosa ha bene inteso che in terra francese viene giocandosi una partita decisiva per il futuro dell'intero continente europeo: per ristabilire la sopravvivenza civile bisogna giustificare in teoria il passaggio ad una forma di concentrazione di potenza dell'autorità civile terrena che venga sostituendo la figura del Padre onnipotente della tradizione cristiana; tale sostituzione deve produrre nuovi dispositivi istituzionali, ma deve pure incontrare il consenso interiore dei credenti ed essere accolta con adesione immediata e piena dalle comunità. La via ormai aperta – sostiene Anna Maria Batista – è quella dell'*assolutismo laico* che verrà via via travolgendo gli argini della resistenza cattolica: politici, teologi, scienziati e uomini di lettere si rendono disponibili ad una straordinaria novità che introduce la possibilità della pace; peraltro, un nuovo genere di obbedienza civile – che risulta priva della tradizionale fondazione di trascendenza – dovrà fare i conti con soggetti resi comunque deboli e incerti sul proprio futuro.

Partendo da queste guide principali, l'articolazione del progetto di ricerca della Battista pone in complessa relazione l'impegno dell'indagine di natura morale e psicologica con l'attenzione ai risvolti argomentativi propriamente politici; il primo suo libro, dedicato alle *Origini del pensiero libertino: Montaigne e Charron* (1966), presenta la tesi della formazione in terra francese di una sorta di neoscetticismo – appunto quello libertino preannunciato dai contributi di quei due autori – in cui vengono assumendo un ruolo centrale in Francia il richiamo e la diffusione degli scritti di Machiavelli; in questo modo, la ricerca sulla nascita dell'individualismo moderno viene collegata in modo stretto dall'autrice allo studio della *penetrazione* di Machiavelli in Francia<sup>1</sup>. In seguito, l'ampliamento del percorso di ricerca apre all'indagine sulla *morale privata* che in Francia viene configurandosi come costituzione di un nuovo genere di *utilitarismo politico*: in uno scritto particolarmente rilevante Anna Maria Battista distingue in modo determinato la tradizione dei *machiavellismi* – all'interno della quale sarebbero da collocare pratiche e scritture di *ragion di Stato* – dalla radicale novità rap-

1 Questa prima parte del progetto di ricerca viene sviluppata attraverso i seguenti scritti: *La penetrazione di Machiavelli in Francia nel secolo XVI*, in "Rassegna di politica e di storia", 1960, pp.1-16; *Sull'antimachiavellismo francese del secolo XVI*, in "Storia e politica", I, 1962, pp. 413-447; *Direzioni di ricerca per una storia di Machiavelli in Francia*, A.B.E.T.E., Roma s.d. [1970], pp. 32; relazione letta al convegno per il V centenario della nascita di Machiavelli (San Casciano-Firenze, 28-29 settembre 1969), in *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, Ist. Naz. di Studi sul Rinascimento, 1972, pp. 37-66.

presentata dal progetto filosofico e politico di Thomas Hobbes che viene a trovare sicuro terreno di diffusione in terra francese<sup>2</sup>. Ecco allora che il punto d'approdo di questa traiettoria di ricerca riguarderà via via l'analisi dell'affermazione dell'*assolutismo laico* che, secondo l'autrice, trova ormai ampio riconoscimento presso gli intellettuali francesi<sup>3</sup>.

Bisogna innanzitutto riconoscere ad Anna Maria Battista il merito di avere, come prima studiosa, congegnato un approfondito programma di ricerca rivolto a ricostruire nei dettagli l'incidenza degli scritti di Machiavelli nella cultura francese tra fine Cinquecento e gli inizi del secolo successivo. Il lavoro filologico mette innanzitutto in luce la conoscenza diffusa e approfondita in Francia da parte dei pensatori e degli uomini politici del corpo principale delle opere machiavelliane, che include significativamente i *Discorsi*; il giudizio della studiosa sui caratteri della recezione del pensiero machiavelliano riferisce comunque dei limiti di comprensione da parte degli intellettuali francesi, che assimilano la proposta del segretario fiorentino ad un genere perverso di tecnica precettistica di governo. In effetti, tale interpretazione conferma la sostanziale incomprendimento e l'effettiva trasfigurazione che in terra francese incontra l'opera machiavelliana a partire dalle considerazioni espresse da autori quali Innocent Gentillet e Jean Bodin. La lezione machiavelliana viene collegata alla diffusione della visione naturalistica del soggetto umano propria della tradizione aristotelica ed ancora alle istanze stoiche ed epicuree riprese dalla cultura rinascimentale; una parte consistente degli intellettuali francesi, quelli rivolti alla costruzione di un libertinismo estremo, rivolge il proprio interesse a quelle suggestioni provenienti dalla filosofia antica, stoica ed epicurea. Un altro fronte fortemente composito, che prende avvio con Montaigne e Charron e che trova espressioni significative nel *libertinage erudit* e nelle correnti religiose del bérullismo e del gian-senismo, è piuttosto interessato a richiamare l'attenzione sugli esiti delle sofferenze indotte dal tracollo dell'etica comunitaria e dalla perdita dei

- 
- 2 *Morale "privata" ed utilitarismo politico nella Francia del Seicento*, in "Storia e politica", XIII, 1974, pp. 507-545; si tratta della relazione presentata al convegno *Internationales Kolloquium über Staatsaräson* (Tübingen 1974), in *Staatsaräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, hrsg. Von R. Schnur, Berlin 1975, pp. 87-119.
- 3 *Come giudicano la "politica" libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, in S. Bertelli (a cura di), *Il libertinismo in Europa*, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 25-80. Per le citazioni da tutti questi scritti mi servo della preziosa raccolta degli scritti della Battista, *Politica e morale nella Francia moderna*, a cura di A.M. Del Grosso, Name, Genova 1998.

tradizionali ancoraggi teologici. Secondo la Battista, che polemizza esplicitamente con Antonio Negri, bisogna ricercare le istanze principali che danno forma allo *Stato moderno* non tanto nello sconvolgimento dei rapporti sociali che darebbe origine fin da questa epoca alle nuove relazioni costitutive e conflittuali delle relazioni di *Stato e società civile*; piuttosto, sono le condizioni della sofferenza spirituale diffusa, dilagante come *crisi dell'etica comunitaria*, che portano all'affermazione dell'*assolutismo* costituito nella figura impersonale e strumentale dello Stato<sup>4</sup>.

2. I nuovi intellettuali francesi del Seicento, interpreti della corruzione dei comportamenti e del degrado degli ordinamenti di giustizia, prendono distanza dalla figura sacrale del sovrano e vengono via via considerando il potere politico unicamente come strumento di comando utile al mantenimento dell'ordine civile. Essi sono ormai compiutamente *déguisés*: preferiscono allontanarsi dagli ambiti della sfera propriamente civile e teorizzano pure il disimpegno politico come garanzia del perfezionamento etico. Bisogna allora porre in evidenza come per costoro lo Stato non costituisca più "una entità organica dotata di finalità sue proprie, di una sua logica politica, come volevano gli scrittori della 'Ragion di Stato', ma nasca in funzione esclusiva dei bisogni individuali"<sup>5</sup>. La Mothe le Vayer, Gassendi, Saint-Evremond ed ancora La Bruyère, tutti costoro insistono sul carattere strumentale del compito proprio dell'istituzione statale, che deve rispondere innanzitutto ai bisogni primari degli individui, alla richiesta di sicurezza che diventa pressante nel contesto delle guerre civili e religiose. Anche negli autori cattolici quali Pascal, Malebranche, Nicole e Bossuet, lo Stato non viene più considerato garante dell'esercizio del *bene comune*: piuttosto esso è chiamato a svolgere quella funzione propria di "forza coattiva capace di contenere e di reprimere le tendenze asociali e aggressive dell'uomo corrotto dalla colpa originaria"<sup>6</sup>. Ecco, allora, che nella cultura francese, laica e religiosa, poco alla volta viene radicandosi quel genere di argomentazione propriamente hobbesiana secondo la quale l'origine del

4 La polemica con Antonio Negri è contenuta nel saggio *Sul rapporto tra società e Stato nella Francia dell'assolutismo: ancora a proposito di un saggio di Antonio Negri*, in "Quaderni storici delle Marche", IV, 1969, pp. 85-113; la correlazione tra crisi dell'etica comunitaria e affermazione dell'assolutismo politico in Francia è chiaramente espressa in *Appunti sulla crisi della morale comunitaria nel Seicento francese*, in "Il Pensiero Politico", II, 1969, p. 221, nota 89.

5 *Morale "privata" ed utilitarismo politico nella Francia del Seicento*, cit., p. 217.

6 *Ivi*, pp. 218-219. Vedi pure *Come giudicano la "politica" libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, cit., pp. 75-76.

potere è da ricercare, da un lato, nella drammatica angoscia indotta dalla paura della morte violenta; per un altro versante, il nuovo genere di *assolutismo laico* s'impone come necessità dell'auto-conservazione della vita (la categoria hobbesiana di *selfpreservation*), primario movente dell'uomo all'unione sociale. In effetti, questo punto dell'incidenza del pensiero di Thomas Hobbes sulla cultura francese del Seicento acquista negli sviluppi dell'interpretazione di Anna Maria Battista un valore particolarissimo. Il contributo di ricerca offerto dalla nostra studiosa viene allora sempre più intrecciando un'indagine di natura specificamente filosofica con gli studi di storia del pensiero politico; l'obiettivo è quello di descrivere gli elementi comuni che avvicinano un'ampia traiettoria di scritture e di autori francesi alla teoria morale e all'antropologia di Hobbes, ed ancora segnalare alcune importanti differenze che provengono da una parte di questi pensatori. Certamente, non si tratta solamente dello studio erudito rivolto a precisare acquisizioni di rilievo da parte di alcuni teorici di terra francese: in campo è la questione delicatissima dei modi attraverso i quali trasformazioni comportamentali e nuove ideologie contribuiscano a realizzare in Europa quell'effettivo passaggio ad una specifica modalità di *politica moderna*: la formazione di un pensiero propriamente laico che arriva con Rousseau a configurare la natura del moderno cittadino della repubblica. Considerando che, negli sviluppi di questo programma di ricerca, il contributo di Thomas Hobbes viene ad assumere un ruolo principale, vorrei dapprima mettere a fuoco i passaggi principali del rilievo che Anna Maria Battista assegna alle novità indotte dalle argomentazioni hobbesiane nella cultura francese; in seguito proverei a soffermarmi nei dettagli del discorso antropologico e psicologico del filosofo inglese per trarne qualche considerazione critica finale.

3. In effetti, la studiosa riconosce un posto rilevante al discorso antropologico del filosofo inglese che, oltre alle argomentazioni di natura utilitaristica, costituirebbe un originale decisivo contributo sul piano della descrizione psicologica della figura del soggetto seicentesco. Costui è individuo centrato egoisticamente sui propri interessi, ma soprattutto rivolto alla positiva affermazione di sé nei termini di un'aspirazione incessante a produrre quei poteri che valgono a porre in evidenza la diversa e nuova superiorità intellettuale, morale e sociale dell'uomo moderno. Hobbes propone "l'immagine di una sorta di Narciso, innamorato di se stesso, che entra in conflitto con l'altro, perché l'altro, identico a lui nella vana gloria, non accetta di riconoscergli qualità e pregi superiori". Quest'acuta notazione sul genere innovativo dell'antropologia di Hobbes è in realtà solamente il

primo tassello di un discorso che prende in esame tante figure interessanti di autori francesi, per la cui interpretazione Anna Maria Battista mette in campo quella particolarissima sinergia interpretativa di *psicologia e politica*<sup>7</sup>; vale a dire, utilizzare un efficacissimo criterio filosofico e psicologico che meglio riesca a fare comprendere le ricadute determinate sul piano del pensiero politico: metodologia al contempo fortemente coraggiosa, capace di andare oltre – almeno per l’area della ricerca italiana – ai risicati risultati della imperante metodologia storicistica.

Seguendo gli sviluppi della ricerca, l’antropologia hobbesiana interviene a segnare la crisi dell’etica classica e rinascimentale in quanto riesce a descrivere i nuovi valori che reggono i percorsi dell’uomo civile e raffinato del secolo diciassettesimo: da un lato, la matrice egocentrica dei comportamenti che viene a costituire la *molla utilitaria* di ogni sua azione; per un altro convergente versante, l’impronta che marca i caratteri individuali secondo comportamenti di *vain Glory*, sofferenza proveniente agli individui nelle pratiche di autoaffermazione rivolte a competere e a primeggiare rispetto agli altri, ma ordinariamente destinate e produrre conflitti irrisolvibili e dolorose delusioni. Sorbière, traduttore degli scritti di Hobbes, assegnerà a questa passione la straordinaria espressione di *amour-propre*, contribuendo ad un’ancora più ampia diffusione della categoria hobbesiana; altri autori, come Gassendi, Saint-Évremond, Le Grand, Malebranche, assimileranno in misura diversa il dispositivo concettuale hobbesiano che collega la nozione di volontà utilitaristica a quella di vanagloria; peraltro, in queste forme diverse di recezione permane il senso originario assegnato da Hobbes al vivere civile come un contesto travagliato che resta segnato dalla condizione di conflitti permanenti che imperversano pure nelle società civilizzate: di qui pure la conseguente comune convinzione di dovere comunque ricorrere ed accettare quel patto reciproco che assegna un potere politico enorme all’autorità dello Stato.

Eppure, continua Anna Maria Battista, proprio le nuove interpretazioni di quella categoria hobbesiana di *amour-propre* porteranno altri pensatori francesi ad un rinnovamento radicale della cultura politica tra fine Seicento ed inizi del secolo decimottavo. Nelle considerazioni critiche di questi

---

7 A tale riguardo prezioso è il saggio *Psicologia e politica nella cultura francese del Seicento*, presentato al convegno *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento* (Genova, 1980), pubblicato dapprima negli Atti del convegno, La Nuova Italia, Firenze 1981; quindi, ripubblicati in *Politica e morale nella Francia dell’età moderna*, cit.; la citazione riprodotta in precedenza è alle pp. 231-232. Il presente paragrafo riepone in modo sintetico le articolazioni della tesi ivi sostenuta dalla Battista.

autori permarrà certamente il complesso di quell'inclinazione egocentrica in cui agiscono cupidigia, vanità e volontà di primeggiare: interverranno tuttavia altri elementi di una più raffinata analisi psicologica rivolta a restituire pieno sviluppo ai percorsi del pensiero laico che verrà costituendosi come strumento determinante del progetto di modernità politica. Dapprima Pierre Nicole, giansenista e sostenitore delle tesi di Arnauld, nell'opera *De la civilité chrétienne*, si sofferma a mettere in luce quel meccanismo psicologico, le *desir d'être aimé*, che costituisce comunemente per ciascun individuo la forma più diffusa di narcisistico infinito amore per se stesso; solamente la neutralizzazione positiva di tale perverso sentimento apre la via alla "serena armonizzazione delle spinte egocentriche individuali" (nota). A questo proposito, egli infatti perviene a teorizzare una forma particolare di *amour-propre éclairé*, vale a dire una forma di *interesse bene inteso, illuminato*, che i soggetti riescono appunto a rendere a se stessi bene evidente, che spingerebbe gli esseri umani a superare in modo razionale quella condizione di perenne reciproca avversione; di qui l'accettazione di una forma di pacifica convivenza. In seguito, un altro autore, Pierre Bayle, porterà alle estreme conseguenze il contributo di Nicole: nell'inclinazione egocentrica degli esseri umani non solo sarebbe da intravedere un fattore di equilibrio e di ordinata vita civile, ma anche una *fonte imprescindibile di progresso*, di natura specificamente economica. All'*amour-propre* viene dunque assegnato da Bayle un significato che riesce a sopravanzare la prospettiva hobbesiana di una conflittualità insanabile: come attestano l'eccellenza delle libere società mercantili di Inghilterra e Olanda, non bisogna ridurre il nuovo soggetto moderno all'individuo dissociato tra angoscia della morte e istinto puro di sopraffazione dell'altro; quest'individuo è da considerare la figura compiuta dell'*uomo concorrenziale, molla propulsiva di una economia capitalistica nascente*.

Se quegli autori erano riusciti a realizzare un superamento del progetto assolutistico di Hobbes, aprendo ad un discorso psicologico che prospettava alla politica una nozione di progresso sociale ed economico, Rousseau interverrà poi nel senso di riproporre il tema hobbesiano della tensione conflittuale come ineliminabile tra gli uomini; anche per lui i soggetti moderni sono internamente pervasi dalla passione perversa di primeggiare sugli altri; questo percorso, conclude Anna Maria Battista, porterà il ginevrino a preconizzare per il soggetto moderno un salto di qualità, quello dell'acquisizione di una *natura del tutto nuova*: "non già quella redenta dalla Grazia salvatrice descritta dai pensatori giansenisti, ma quella tutta 'politica', cui egli affida la sua illusoria speranza di pace". Oltre il fallimento dell'assolutismo monarchico, siamo alle svolte decisive di nuove

configurazioni dell'*assolutismo laico*, dell'autonomia tirannica della politica dell'immanenza, verso le forme incerte e dolorose della compiuta *modernità politica*<sup>8</sup>.

4. Veniamo ora a Hobbes: partendo dai fondamenti del suo discorso antropologico e psicologico<sup>9</sup>. A partire dagli *Elements*, il malessere mentale viene considerato funzione difettosa dell'immaginazione, collegato a *vain Glory* ed a *vain Dejection*. Profezia, furore e pazzia d'amore sono forme particolari attraverso le quali si esprime l'incapacità del soggetto di limitare gli eccessi delle proprie passioni; già in questo scritto compare la critica di Hobbes a quel particolare nesso di follia e false credenze religiose che si rivela nei comportamenti di quanti si considerano ispirati (*inspired*) da Dio: costoro sono infatti convinti di "avere in sé qualche altro effetto dello spirito santo di Dio più di quanto ne abbiano altri uomini pii" (*E* 52, it. 82). Secondo Hobbes, la *vain-Glory*, detta anche *Pride* (orgoglio) o *selfe-Conceipt* – in quanto esagerata autoreputazione che alcuni uomini hanno di sé –, è quell'eccesso di passione che, assieme alla prostrazione della mente, è causa principale di follia (*L* 140, it. 72-73). Hobbes ripropone in più luoghi la sua critica dei vanagloriosi con una finalità espositiva precisa: l'ambizione umana non deve rimanere frustrata dall'inerzia della vanagloria, che viene a identificarsi con la depressione malinconica, ma deve diventare positiva tensione per l'acquisizione di beni, tendenza determinata rivolta all'acquisizione di potere (*L* 163-164, it. 96-97).

In questa indagine di natura morale e psicologica, Hobbes fa riferimento agli autori italiani del Cinquecento: si dimostra critico non solo dei trattatisti della *piccola morale* dei comportamenti (*Small Moralls*), ma anche della letteratura della *vanitas*, dei moralisti della vana gloria (*L* 160, it. 93); Hobbes conosce Anton Francesco Doni, Virgilio Malvezzi e gli autori del-

8 Ivi, pp. 246-248.

9 Le citazioni in seguito utilizzate degli scritti di Hobbes fanno riferimento alle seguenti edizioni con le sigle riportate: *The English Works of Thomas Hobbes*, abbr. *EW*, e *Opera Philosophica quae Latine scripsit Omnia*, abbr. *OL*, ed. Molesworth, London 1839-45 (reprint Scientia, Aalen 1961); *The Elements of Law Natural and Politic*, in *EW* vol IV, abbr. *E*; trad. it. di A. Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, abbr. it; *De cive*, ed. Warrender, Oxford 1983: *The Latin Version (Cl)* e *The English Version (Ce)*; trad. it. di T. Magri, *De cive*, Editori Riuniti, Roma 1979, abbr. it; *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson, Harmondsworth 1968, abbr. *L.*; trad. it. di G. Micheli, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976, abbr. it; anche trad. it. di R. Santi, *Leviatano*, Bompiani, Milano 2001, abbr. it. Santi; *De homine*, in *OL*, II, pp. 1-32; trad. it. A. Pacchi, Laterza, Bari 1970 (abbr. *H*).

la *civil conversazione*<sup>10</sup>. Proprio in riferimento alla cultura italiana, Hobbes pone in evidenza la stretta relazione tra sofferenza interiore, squilibrio mentale e blocco dei percorsi di civilizzazione; in questo contesto semantico l'uomo malinconico viene descritto come l'uomo prudente, che vive di depressione poiché ha perduto le condizioni di assicurazione sul futuro, soprattutto per quanto concerne le credenze religiose (*Belief*), sottomesso magari al timore di cose invisibili oppure soggiacente a superstizioni. Scrive Hobbes in un famoso brano del *Leviathan*:

Tutti gli uomini, specialmente quelli che sono troppo previdenti, sono in uno stato simile a quello di Prometeo, poiché come *Prometeo* (che, interpretato, vale *uomo prudente*) fu legato al monte Caucaso, luogo dall'ampia veduta, dove un'aquila si pasceva del suo fegato, divorandone di giorno tanto quanto ne ricreava di notte, così l'uomo che, preoccupato per il futuro, guarda troppo lungi davanti a sé, ha il cuore roso, per tutto il giorno, dal timore della morte, della povertà o di altra calamità, e non trova riposo né pausa alla sua ansietà, se non nel sonno (*L* 169, it. 103).

È interessante rilevare, innanzitutto, che l'ansietà colpisce ciascun uomo in considerazione del fatto – ha scritto poco prima Hobbes – che “è impossibile per un uomo, il quale si sforza continuamente di assicurarsi contro il male che teme e di procurarsi il bene che desidera, non essere perpetuamente sollecito del tempo avvenire” (*L* 169; it 103); peraltro, la ricerca posta in essere dall'intelletto umano può alleviare gli uomini dall'ansia per l'avvenire, se essa resta finalizzata a costruire un presente positivo: “L'ansietà per il futuro dispone gli uomini a ricercare le cause delle cose, perché la conoscenza di esse li rende meglio capaci di ordinare il presente per il loro migliore vantaggio” (*L* 167, it 100). In particolari condizioni d'ansia viene invece vissuto il presente dall'uomo prudente che pretende di intravedere gli avvenimenti futuri sulla base delle tracce lasciate dalle esperienze passate. Si può allora sostenere che per Hobbes esiste un rapporto interno, importante nel complesso dell'esposizione della materia politica, tra la prudenza – e l'utilizzo politico della prudenza – e la malinconia.

L'incapacità della *prudencia politica*, argomento centrale della trattatistica della ragion di Stato, per Hobbes è il segno dell'esaurimento completo della funzione di *repraesentatio auctoritatis* in quegli Stati dove potere temporale e potere spirituale hanno operato ed operano ancora in modo

10 Sul tema delle relazioni di Hobbes con la cultura tardo-rinascimentale rinvio al mio lavoro *Il lato oscuro del "Leviathan". Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009, pp. 103-129.

confuso. Forza, frode, astuzia: sono gli esiti estremi e residuali di quei governi che hanno realizzato per il passato il controllo dei comportamenti, del sapere e della devozione, perseguendo il proposito “di rendere più atti all’obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civili quegli uomini che contavano su di loro” (L 173, it. 107). L’ansia incontenibile dell’uomo prudente costituisce precisamente il segno che la politica di trascendenza non riesce più a motivare ed a realizzare obbedienza da parte dei credenti. In definitiva, la prudenza pretende di orientare complessivamente la vita umana: ma in realtà essa non consegue il positivo contenimento degli uomini; la prudenza è presunzione di spiegare cose passate oppure quanto viene chiamato futuro in base all’esperienza del tempo passato (L 97, it. 26); tuttavia, argomenta Hobbes:

solamente *il presente* esiste in natura e le cose *passate* esistono solo nella memoria; ma le cose *a venire* non esistono affatto, poiché il futuro non è altro che una finzione della mente, che applica la sequenza di azioni passate alle azioni che sono presenti; e questo viene fatto con maggiore certezza da chi ha maggiore esperienza, ma non con una sufficiente certezza. E, sebbene si possa parlare di prudenza quando l’accaduto risponde alla nostra aspettativa, tuttavia nella sua natura propria non si tratta altro che di presunzione. Perché la lungimiranza sulle cose a venire, che è un prevederle, appartiene soltanto a colui dal cui volere esse dovranno venire (L 97, it. Santi 43).

5. Intervengono a questo punto le novità straordinarie dell’antropologia hobbesiana: a differenza della falsa pretesa conservativa della prudenza, secondo Hobbes, “l’uomo non può assicurarsi il potere e i mezzi per viver bene che ha al presente senza acquisirne di maggiori” (L 161, it. 94); infatti, “felicità è continuo progredire del desiderio; continuo successo nell’ottenere quelle cose che a volta a volta si desiderano”; in questo mondo non esiste una sola mente soddisfatta (*Mind satisfied*), è impensabile una perpetua tranquillità (*perpetuall Tranquillity of Mind*; L 160, it. 93). Già negli *Elements* Hobbes aveva sottolineato l’inappagabilità degli umani desideri:

Poiché ogni piacere è un appetito, e l’appetito presuppone un fine più lontano, non vi può essere contentezza se non nel continuarlo a desiderare: e quindi non dobbiamo meravigliarci, quando vediamo che quanto più gli uomini ottengono ricchezze, onori o altro potere, tanto più il loro appetito continuamente cresce (E 30, it. 52).

Appetito e desiderio esprimono una tensione interna al soggetto contrassegnata da una temporalità che può assumere strade diverse: “ogni uomo,

per naturale passione, chiama bene quel che gli ingenera piacere per il presente, o per il futuro, tanto in là quanto egli possa prevedere, e in modo analogo, ciò che gli ingenera dispiacere, male” (E 93-94, it. 145). Il tempo scandisce i ritmi della vita individuale in relazione con l'appagamento dei singoli desideri e al fine della realizzazione di un piacere che non può considerarsi mai finito: qui è la radice del comportamento degli uomini che tendono ad estendere il proprio singolo potere su tutto e su tutti. Ma se l'*inclinazione generale di tutta l'umanità* consiste “in un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro che cessa solo nella morte” (L 161, it. 94), la malinconia sta a segnalare che una parte consistente degli uomini vive in modo negativo queste dinamiche di acquisizione di poteri; ecco la caratteristica principale della sofferenza malinconica:

la prostrazione (*Dejection of Mind*) assoggetta l'uomo a timori senza causa; è questa una pazzia comunemente chiamata malinconia, che appare anche in maniera diverse, come nel frequentare luoghi solitari e sepolcri, nel comportarsi in modo superstizioso, e nel temere, chi una, chi un'altra cosa particolare (L 140, it. 72).

La malinconia non è più considerata da Hobbes come la malattia della mente causata – secondo le spiegazioni della tradizione dei saperi medici ipocratico-galenici che dall'antichità era giunta fino all'epoca rinascimentale – dagli squilibri umorali prodotti dalla bile nera<sup>11</sup>: piuttosto, la depressione malinconica resta condizionata da dinamiche corporee interne all'uomo, che impediscono il positivo scorrimento degli impulsi naturali: di qui la condizione di sofferenza. In particolare, la categoria di afflizione (*Grief*) descrive il sentimento dell'uomo che soffre dell'aspettativa di conseguenze spiacevoli, del futuro reso incerto dalla propria incapacità; essa si distingue dalla condizione di pena immediata (*Payne*) per la sofferenza presente di un dispiacere del senso: *Grief* deriva invece dal processo interno alla mente che anticipa l'immagine di una conseguenza negativa della propria azione.

11 Impressionante è la letteratura su questo tema. Mi limito a segnalare testi critici introduttivi: V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Einaudi, Torino 1986; R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la malinconia: studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Einaudi, Torino 1983; R. Wittkower, M. Wittkower, *Nati sotto Saturno*, Einaudi, Torino 1963; G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977; infine, L. Bottani, *La malinconia e il fondamento assente*, Guerini, Milano 1992.

Esistono peraltro modi diversi di vivere questa sofferenza interiore, che Hobbes descrive minutamente:

afflizione è la vana gloria (*vaine-Glory*), “che consiste nel fingere o nel supporre abilità, che sappiamo di non avere;

afflizione per la scoperta di qualche mancanza di abilità è la VERGOGNA (*Shame*) o la passione che si scopre nell'ARROSSIRE e consiste nell'apprendere qualcosa di disonorevole;

l'afflizione per la disgrazia di un altro è la PIETÀ (*Pitty*), e sorge dall'immaginare che una disgrazia simile può accadere a noi stessi;

l'afflizione per il successo di un competitore nelle ricchezze, in un onore o in un altro bene, se è congiunta con lo sforzo di rafforzare le nostre abilità per eguagliarlo o superarlo, viene chiamata EMULAZIONE (*Emulation*), ma se è congiunta con lo sforzo di soppiantare o di impedire un competitore, INVIDIA (*Envie*)” (L 125-126, it. 56-58).

In questi casi, l'individuo non vive la presenza: piuttosto, il soggetto è sbilanciato o dalla memoria verso il passato, oppure viene proiettato – in seguito ad un eccesso dell'immaginazione – verso quanto viene comunemente pensato/vissuto come possibile futuro. Gli eccessi di passioni e di fantasia condizionano negativamente la mente umana: “tutte le passioni che producono un comportamento strano e inusitato, sono chiamate con il nome generale di pazzia [...]. E se gli eccessi sono pazzia, non c'è dubbio che le passioni stesse, quando tendono al male, sono gradi di essa” (L 140, it. 72).

La malinconia è dunque, per Hobbes, una forma di pazzia: la descrizione fenomenologica delle sofferenze da essa indotte nel soggetto malinconico ci fa intendere la perdita della presenza, il suo andamento altalenante tra passato/memoria e futuro/immaginazione, la ciclotimia di entusiasmo e di depressione, di *Pride e Dejection*: è appunto la *bipolar Disease*, malattia epocale designata anche col nome di *Elizabethan Malady*, analizzata da studiosi contemporanei di Hobbes quali Timothy Bright, Thomas White e Robert Burton<sup>12</sup>.

La posta in gioco dell'itinerario espositivo intrapreso da Hobbes è quello della validità del congegno artificiale del *Leviatano*, inteso come macchina destinata ad offrire ordine politico nel contesto degli antagonismi che mettevano in forse la possibilità stessa della convivenza civile in un'epoca drammatica per molte delle regioni europee. Il sug-

12 Sul tema della malinconia in Inghilterra vedi almeno l'importante contributo di Mauro Simonazzi, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, il Mulino, Bologna 2004.

gerimento implicito nell'avvio dell'esposizione teorica – e che deve costituire il ragionato punto d'arrivo dell'intero svolgimento della materia teorica – è preciso: ogni singolo individuo può rendersi convinto che non si deve fondare la sicurezza della propria vita sull'esercizio dell'opinione privata e dell'autogoverno; questo genere di comportamenti produce separatezza tra gli individui ed accresce inevitabilmente conflitti e sofferenze. Piuttosto, quella tendenza generale dell'umanità rivolta alla produzione incessante di potere può essere orientata positivamente verso la prospettiva del conseguimento dei mezzi per una vita sicura ed agiata. Per realizzare questo fine risulta necessaria l'istituzione sovrana dello *Stato Leviatano*: ciascun individuo è chiamato a decidere in proprio di tale possibilità.

6. Passando allora alla serie delle relazioni tra indagine di natura antropologica e teoria specificamente politica, conviene prendere le mosse dalla ragionata determinazione hobbesiana secondo cui il processo istitutivo della sovranità dello *Stato Leviatano* vede in campo soggetti diversi che possono dividersi in due grandi categorie:

individui che attivano consapevolmente i propri poteri, naturali ed artificiali, secondo la misura del calcolo razionale di costi/benefici e nel rispetto delle leggi civili: questo tipo di agire contribuisce positivamente all'attivazione dell'ordinamento politico-giuridico di sovranità;

soggetti che in modi differenziati esercitano i propri poteri naturali e strumentali, che tendono però a sottrarsi al rispetto del dettato delle leggi poste dalla sovranità; ma quali sono questi soggetti che decidono di non prendere parte al processo di autorizzazione del soggetto sovrano?

Come abbiamo visto, sono destinate all'esclusione nel *Leviathan* le figure dei malinconici, più generalmente dei folli. Abbiamo visto che i percorsi del malessere malinconico – in quanto si legano all'ostinatezza delle passioni (*Stubbornness of Passions*) – favoriscono quei comportamenti di rigidità che riscontriamo nelle credenze religiose. La sindrome malinconica peraltro non evidenzia con immediatezza la propria pericolosa valenza politica: questo punto della visibilità della sofferenza mentale è particolarmente importante per Hobbes. Infatti, a quest'altezza dell'argomentazione hobbesiana s'innesta il rapporto tra follia, malinconia e eventi politici; nella dimensione interiore del singolo individuo la sofferenza malinconica si lega all'esaltazione di quel *private Spirit*, la credenza di essere ispirati direttamente da Dio, che diventa esplicitazione della pazzia solo nel movimento convulso e pericoloso della moltitudine:

sebbene l'effetto della follia in coloro che sono posseduti dall'opinione di essere ispirati, non sia sempre visibile in un uomo attraverso qualche azione molto stravagante che proceda da tale passione, pure quando molti di loro cospirano insieme, la rabbia dell'intera moltitudine è abbastanza visibile (L 140, it. 72).

Ecco allora tracciato da Hobbes il percorso che disvela le connessioni della trattazione di *Madness* e *Melancholy* con il discorso specificamente politico. Infatti, dalla condizione della credenza privata (*private Spirit*) si passa facilmente alla convinzione di essere ispirati (*Inspiration*) direttamente da Dio, e di qui poi alla determinazione di conservare a qualsiasi costo – magari anche attraverso la cospirazione (*Conspiracy*) dei pochi contro tutti – questo stato particolare di privilegio. Il comportamento di chi antepone ad ogni altra cosa la credenza assoluta del *private Spirit* interviene a confondere pericolosamente il livello della vita civile con quello dell'espressione religiosa. Si tratta di una catena di pratiche e di credenze individuali, private, che possono pericolosamente incidere sul piano pubblico dell'organizzazione della vita civile con effetti che possono essere tragicamente laceranti dell'unità politica statale.

In effetti, il pericoloso corto circuito tra esperienze d'individui malinconici, comunque sofferenti mentalmente, può innescare un movimento collettivo di disgregazione dell'autorità politica in qualsiasi momento: le loro singole passioni diventano parti del “seditious roaring of a troubled Nation” (L 141, it. 73). In definitiva, gli elementi diversi dell'interesse di Hobbes per follia e malinconia si condensano in questo punto: dimostrare che *Daemoniacks*, *Energumeni* (cioè mossi dagli spiriti) e *Spiritati* – come vengono chiamati in Italia, precisa il filosofo inglese – sono forme diverse di pazzia (L, 142, it 74). Il pericolo rappresentato da questi individui consiste nel fatto che la prostrazione mentale provoca sicuramente la distorsione dei modi normali di vivere le tendenze naturali dell'appagamento del desiderio di potere nel tempo della presenza; tale distorsione favorisce il lato negativo di svolgimento del desiderio/*appetitus* dell'uomo, dal momento che colui che rimane ancorato all'attuazione del *private Spirit*, all'errore della falsa credenza, agisce certamente in modo da separare il bene privato da quello comune. In definitiva, i giudizi e gli appetiti particolari, egoistici, rinchiusi su stessi, non consentono di produrre poteri vantaggiosi, tantomeno la conservazione e la protezione degli individui: gli uomini “essendo distratti nelle opinioni concernenti l'uso migliore e la migliore applicazione della loro forza, non si aiutano, ma si ostacolano l'un l'altro, perciò, non solo sono agevolmente sotto-

messi dai pochissimi che si accordano tra di loro, ma anche quando non c'è un comune nemico, si fan guerra l'un l'altro per i loro interessi particolari (*L* 224-225, it. 164-165).

Bisogna dunque intervenire nei confronti di chi coltiva caparbiamente *private Spirit*, credenze esclusive, dalle quali traggono movenze concrete di *inspiration*, di orientamento complessivo della propria azione nelle questioni di fede e congiuntamente nei rapporti con gli altri. Si tratta innanzitutto dei falsi profeti: costoro traducono la propria sofferenza mentale in trame oscure, si pongono ai margini della società ed operano segretamente al fine di danneggiare quell'autorità politica che non riconoscono corrispondente alle proprie assolute interiori opinioni; essi si organizzano in sette eretiche che – come scrive Hobbes nel *Behemoth* – fondano la propria azione su *private opinion* e che sono state la causa principale dei tragici avvenimenti inglesi. Ecco dunque all'opera quelle tecniche di frode o di violenza che sono proprie della prudenza politica: questi uomini si arrogano la libertà di disputare contro il potere sovrano, rischiando di far precipitare la comunità nelle tragiche sofferenze dello stato di natura.

In definitiva, bisognerà scacciare folli e malinconici dalla società civile, magari rinchiudendoli a Bedlam, l'ospedale di St. Mary of Bethlehem a Londra – citato nel *Leviathan* – dove si rinchiudono i pazzi, rendendo quindi a tutti visibile la loro pericolosità (*L* 141, it. 73). Queste figure – asociali, ostinati, ribelli – esercitano negativamente il potere naturale poiché puntati sulla *private opinion*; essi non rinunciano all'esercizio del *jus meum regendi meipsum*, del diritto di governare se stessi, che è la parte strumentale del diritto naturale di *selfpreservation*. Operando in tal senso, questi individui si pongono contro l'istituzione dell'ordine civile e quindi contribuiscono in permanenza a produrre conflitti civili: contro di loro deve intervenire allora la legge civile che li esclude dalla società; facendo questo, l'autorità sovrana semplicemente esegue il dettato della ragione che ha argomentato la necessità dell'esclusione appunto della legge di natura.

7. Nella condizione naturale l'uomo non può trovare alcun mezzo sicuro di contenimento, né in tale condizione si rende possibile l'autogoverno; da questo punto prende avvio il percorso individuale – secondo le pratiche di una ragionevole autodisciplina – rivolto alla produzione della forma impersonale dello *Stato Leviatano*, che svolge funzioni di contenitore civile; in Hobbes non esiste forma di contenimento possibile se non che nella produzione del dispositivo artificiale di *sovranità*: attraverso la costituzione dello *Stato Leviatano* viene messo in pratica il progetto di allontanare dalla sfera civile gli antagonismi indivisibili, propri dello stato di natura. Alla sfera

pubblico-civile vengono così a partecipare i soggetti che aderiscono alla procedura del contratto, mentre un altro destino attende coloro i quali rifiutano questa possibilità; costoro costituiranno la minoranza degli individui particolarmente ambiziosi, di coloro che presumono di potere esercitare un possibile soddisfacimento/benessere puntando unicamente su se stessi.

Gli esseri umani civilizzati provano a utilizzare la *ratio naturalis*: esercitano positivamente il principio introspettivo (*read thyself*) e sviluppano la funzione di *mind* (pervenendo alla maturazione dell'*acquired wit by method and education*). Questo soggetto è in grado di produrre i calcoli mentali che lo convincono a cedere quella parte del diritto naturale all'autogoverno ed a prendere parte al processo di autorizzazione che tramite contratto porterà alla costituzione del potere supremo sovrano; egli ha contenuto i propri istinti naturali, è riuscito a governare la paura della morte violenta: è quindi capace di autodisciplinarsi al fine di godere beni artificiali che lo stato permetterà di realizzare, riconoscendo e promuovendo per questi individui la capacità di produrre poteri (naturali e strumentali). In breve, il nuovo soggetto progettato da Hobbes si realizza – alla maniera di un nuovo stoicismo – nel genere di saggezza che viene fondato ora sulla ricchezza, non più sulla sapienza (*H 122*): saggio è chi è ricco, non ricco è chi è saggio.

Sul piano delle relazioni tra poteri individuali e potere civile questo processo si può descrivere – usando la felice espressione di Jean Hampton – come *conversione* dei poteri individuali nel potere civile; questo vuol significare che il soggetto che entra nella società civile si dispone ad accogliere i criteri di razionalità che appartengono alla sovranità, rinunciando ai propri. Ciascun individuo che intende intraprendere questo percorso deve essere consapevole di tale rinuncia; scrive Jean Hampton: “the creation of a sovereign involves quite literally the destruction of all reason but the sovereign’s own, where this destruction is to be accomplished by each subject’s conversion to the use of the sovereign’s expected-utility calculation to evaluate the rationality of any course action”<sup>13</sup>. Questo individuo disciplinato accoglierà dunque i criteri di verità che la sovranità andrà via via producendo attraverso le leggi civili; peraltro, a questa condizione riuscirà a energizzare le proprie capacità nella produzione di *poteri*. Conosciamo quanto sia complessa – all’interno della cornice meccanicistica della filosofia hobbesiana – la definizione di potere; volendo brevemente ripercorrere all’interno del *Leviathan* l’articolazione espositiva che Hobbes offre

13 J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 210.

a questa categoria bisogna dapprima ricordare come il *desiderio di potere* (*Desire of Power*; *L* 139, it. 71) viene presentato come la più importante tra le passioni. Sappiamo anche che Hobbes distingue tra poteri naturali (*Naturall Power*) e poteri strumentali (*Instrumentall Power*):

i *poteri naturali* di un individuo vengono definiti come “his present means, to obtain some future apparent Good”; tale potere agisce diversamente nell'uomo e nella donna; riguarda le facoltà del corpo e della mente, come la forza, la bellezza, la prudenza, l'arte, l'eloquenza, la liberalità;

sono *poteri strumentali* quelli che, acquisiti per mezzo degli stessi poteri naturali o della fortuna, sono mezzi e strumenti per acquisirne di più: come *Riches, Reputation, Friends*, e quel segreto operare divino che gli uomini chiamano *Good Luck*, la buona fortuna (*L* 150, it. 82; vedi pure in *E* 14 e 34, it. 28 e 58).

Nella definizione hobbesiana dei poteri – meglio parlarne sempre al plurale – bisogna dapprima sottolineare il legame della categoria di potere con la nozione di tempo: su questo punto intervengono le più importanti novità dell'antropologia hobbesiana; come abbiamo visto sopra, ogni individuo è normalmente incline ad esercitare un desiderio perpetuo di potere e deve necessariamente obbligarsi a questo poiché l'uomo “non può assicurarsi il potere e i mezzi per viver bene che ha al presente senza acquisirne di maggiori” (*L* 161; it. 94). Hobbes intende sostenere che non vi può essere appagamento poiché la felicità consiste nell'esercizio interminabile di produrre poteri per rafforzare ed incrementare poteri. In particolare, la produzione dei poteri mette capo a due tipi di beni differenti:

poteri di autoconservazione (*selfpreservation*) sono quelli che implicano il riconoscimento reciproco finalizzato alla conservazione di sé: gli uomini producono questo bene quando si rendono conto che inutile e vana è la pratica dell'*anticipation*, “cioè il padroneggiare con la forza o con la furberia quante più persone è possibile, tanto a lungo, finché egli veda che nessun atro potere è abbastanza grande per danneggiarlo” (*L* 184, it. 118); si tratta di beni che ciascun soggetto vuole realizzare in modo primario e che non può essere ridotto al calcolo costi/benefici, premi/sanzioni: *nemico* è sicuramente colui che si sottrae in forme diverse all'esercizio del reciproco riconoscimento o che esplicitamente colpisce il senso di *vain Glory* che sostiene ciascun soggetto;

l'altro tipo di beni – che si realizza tramite l'esercizio del diritto di proprietà – è quello che viene introdotto in seguito all'istituzione della società civile, e resta attivo grazie alla capacità di ciascun cittadino di calcolare le conseguenze delle proprie azioni sulla base delle regolarità poste dallo *Stato Leviatano*.

Ora, i *potenti* puntano sul *private interest* in modo egoistico fino al punto di porsi contro l'autorità sovrana. Secondo Hobbes, i conflitti generati dalle passioni e gli antagonismi suscitati dagli interessi dei potenti rischiano in ogni momento – ancora dopo l'istituzione del patto politico – di vanificare l'opera di saggezza individuale e l'impegno pratico di quanti vorrebbero garantire lo stretto accordo tra legge naturale e legge civile. Hobbes sottolinea con coerenza che gli interessi dei potenti entrano normalmente in conflitto tra loro e contro la stessa autorità politica; ed innanzitutto coloro i quali sono detentori di potere e di conoscenza non accetteranno mai di dovere rinunciare del tutto alla propria condizione di privilegio:

Tutti sanno che le ostruzioni a questo genere di dottrina non procedono tanto dalla difficoltà della materia, quanto dall'interesse di coloro che debbono apprendere. I potenti (*Potent men*) difficilmente digeriscono qualcosa che stabilisca un potere per imbrigliare le loro affezioni (*to bridle their affections*) e i dotti, qualcosa che scopra i loro errori e che per ciò diminuisca la loro autorità, mentre le menti delle persone comuni, a meno che non siano guastate dalla dipendenza dal potente o scribacchiate con le opinioni dei loro dottori, sono come una carta bianca, idonea a ricevere tutto ciò che vi sarà impresso dalla pubblica autorità (*Publique Authority*) (L 379, it. 332).

All'interno della società politica istituita, resta sempre viva la possibilità che *fazioni private di interessi* intervengano a porre in difficoltà il potere sovrano. D'altra parte, le stesse decisioni sovrane possono essere favorevoli per alcuni sudditi ed invece scontentare gli altri: in definitiva, resta fondato il dubbio che il rappresentante sovrano possa riuscire a garantire indistintamente per tutti i cittadini la corrispondenza tra il proprio comando – che deve garantire la possibilità di acquisire beni e risorse artificiali particolari per tutti i cittadini – ed il perseguimento della finalità del bene naturale morale dell'assicurazione della vita. A queste condizioni, la pretesa teorica di stringere indissolubilmente obbligazione morale ed obbedienza politica risulta in buona parte infondata. In realtà, nella teoria morale e politica di Hobbes, il tentativo d'integrazione di legge naturale e legge civile non elimina conflitti e tensioni: rimane accordo solo in tendenza.

Per l'altro versante, vale a dire nei confronti di quanti non hanno risorse sufficienti alla sopravvivenza, o che magari si dedicano all'ozio, interviene l'invito di Hobbes ad usare esplicitamente la *forza*. Nei confronti di questi soggetti, tendenzialmente asociali o che tendono a sottrarsi alle leggi civili imposte dallo Stato Leviatano, si tratta di imporre la dura disciplina del lavoro.

Ma le cose stanno altrimenti per quelli dotati di fisico forte: vanno forzati a lavorare (*forced to work*) e per evitare la scusa che non trovano un impiego, dovrebbero esserci delle leggi che possono incoraggiare ogni tipo di arti, come la navigazione, l'agricoltura, la pesca e tutti i tipi di manifattura che richiedono lavoro (L 387, it. Santi 563).

In definitiva, gli uomini potenti e i miseri non producono irrimediabilmente guerre, ma danno origine a conflitti che devono essere contenuti da parte dell'autorità sovrana; questa può infatti intervenire trovando rimedi con dispositivi prudenziali da imporre anche attraverso la forza. In effetti, il potere civile, in quanto *potere comune*, viene realizzato allorquando gli uomini rimangono persuasi che la possibilità di istituire l'ordine civile impone la rinuncia di gestire il proprio potere naturale: di qui viene affermandosi la convinzione di cedere quella parte strumentale del diritto di *selfpreservation* che pretende di esercitare in autonomia il governo di se stesso (*jus meum regendi meipsum*); si afferma dunque la necessità di istituire l'autorità sovrana poiché si vede in essa la garanzia dell'ordine comunitario: quindi prendono avvio il processo di autorizzazione e le complesse procedure contrattuali; ancora, la sovranità viene assunta come criterio del giusto e dell'ingiusto, come principio stesso di verità per una serie differenziata di effetti.

8. A partire dagli *Elements*, Hobbes mette in campo la proposta del patto politico: in questa opera essa si configura centralmente nell'accostamento di una teoria del consenso alle argomentazioni relative alla necessità di un potere comune coercitivo in grado di governare le passioni naturali degli uomini; un posto di rilievo viene allora assegnato alla funzione imprescindibile della *forza*, che svolge il ruolo prevalentemente negativo di inibire le dinamiche disgregatrici del potere sovrano. La *absolute sovereignty* offre garanzia di sicurezza ai sudditi, mentre conserva quella decisiva prerogativa di assegnare la punizione<sup>14</sup>; ecco allora che il corpo politico è raffigurato come un esercito, il potere assoluto sovrano viene paragonato a quello del generale, la legge civile viene definita come legge marziale; il problema della produzione di obbedienza da parte dei cittadini viene argomentato in modo conclusivo ancora con la necessità della *disciplina militaris* (E 117 e 189, it. 175 e 262).

14 È interessante notare come in questo scritto Hobbes assegni alla categoria di *punishment* un rilievo particolare; infatti, la punizione è argomentata in modo complessivo come istituzione voluta da Dio ancora prima del peccato, beneficio dell'umanità in quanto capace di mantenere gli uomini in pace attraverso il terrore, quindi preannuncio di possibile vendetta che configura però un vantaggio futuro (E 99, it 153).

Nel *De Cive*, con argomentazioni decisamente nuove e complesse, Hobbes pone al centro della propria teoria politica il tema della *disciplina civile*; intanto, su questo snodo problematico egli progetta di collegare la riflessione teorico-politica sulla categoria di sovranità all'elaborazione propriamente etico-antropologica. In effetti, il discorso sulla disciplina diventa l'avvio dello sviluppo dimostrativo della filosofia civile; questa impostazione antropologica può essere rappresentata dall'espressione che incontriamo nell'apertura del *De Cive*: "ad societatem ergo homo aptus non natura sed disciplina factus est" (*CI* 92, it. 82). A partire da questo momento, si può con sicurezza ricostruire il percorso attraverso il quale la necessità della *disciplina* del cittadino viene argomentata da Hobbes in relazione alla teoria dell'obbligazione morale e, successivamente, nel riferimento alle argomentazioni dell'obbedienza politica: di qui, la teorizzazione del patto politico come processo di duplice obbligazione da parte del suddito costituisce il punto di incrocio tra una teoria del consenso e quelle argomentazioni particolari che possono spingere gli individui ad accogliere le condizioni di un rapporto di attiva obbedienza con l'autorità politica. In effetti, le argomentazioni che collegano la prospettiva della costruzione di obbedienza per il futuro e la necessità della realizzazione del consenso (*Consent*) attraverso il patto politico sono via via crescenti: *consent* viene dapprima collegato a *future obedience* (*Ce* 50, it. 87); quindi *consent* è riferito all'*artificial Compact*, che porta alla costituzione dell'unica volontà sovrana (*Ce* 87-88, it. 125-126); *consent* viene infine posto in stretto legame (*tye*) con l'autorità assoluta, diventando quindi inscindibile obbligazione politica dopo l'avvenuto patto (*Ce* 105, it. 143-144).

Fin dall'antichità greca, la teoria della giustizia di Platone e la filosofia politica di Aristotele avevano assegnato alla ragione la funzione di limite ai modi violenti ed eccessivi di produrre *pleonexia* e smisurati accumuli di poteri economici<sup>15</sup>; per l'esercizio del buon governo, preminente era considerato il ruolo dell'*epimeleia eautou* come complesso delle pratiche di cura di sé che i soggetti perseguivano in vista di un orizzonte di verità/*parresia*<sup>16</sup>. Hobbes richiama ancora come compito principale della nuova

15 Su questo punto vedi l'importante saggio di E. Berns, *La porosité. Un essai sur le rapport entre économie et politique*, Vrin, Paris 2012, pp. 15 ss.

16 Sul rilievo delle categorie di *epimeleia eautou* e *parresia* nella filosofia classica prezioso il contributo di Pierre Hadot; della sua rilevante ricerca si vedano almeno i seguenti lavori: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniens, Paris 1981; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995; *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 1998; quindi, gli scritti di M. Foucault, *L'herméneutique du sujet 1981-1982*, éd. établie par F. Gros, Hautes

*geometria politica* la necessità di rinforzare il limite posto dalla ragione naturale al desiderio degli esseri umani di produrre poteri illimitati: si tratta di governare le nuove passioni che emergono agli albori dell'inedita nuova fase del processo di civilizzazione in Occidente. L'istituzione artificiale dello Stato Leviatano è l'unica potenza cui è concesso di operare senza limiti (*without Stint*) per conseguire la finalità della giustizia sotto forma degli ordinamenti giuridico-politici. Questa è costruzione meccanica che dovrebbe funzionare in modo da garantire almeno la sicurezza della vita ai cittadini nel fuoco vivo delle guerre civili in Europa; in più, potrebbe consentire un accrescimento di poteri e di beni per i cittadini che decidono di prendere parte alle procedure contrattuali che danno origine al dispositivo statale.

La nuova geometria politica – come calcolo razionale e linguaggio simbolico dello *Stato Leviatano* – pone in positiva e inscindibile relazione i cittadini e il soggetto d'autorità in un percorso che fa convergere in un punto determinato del tempo la costituzione verticale della figura di sovranità e l'esercizio orizzontale delle volontà molteplici dei soggetti interessati. In particolare, nello scritto capolavoro del *Leviathan*, che contiene l'inedita argomentazione della procedura di rappresentanza politica, affianco all'immagine di potenza dello *Stato sovrano* emerge la figura del *popolo*: da un lato, questo è da considerare il potere costituente nella forma del corpo elettorale che offre legittimazione all'autorità; dall'altro lato, il popolo appare simbolicamente come autore, moltitudine che si trasfigura nella *persona* che assegna unità al processo di autorizzazione necessario alla funzione legislativa. Secondo questo doppio legame di significati assunto dal lemma *popolo*, sarà possibile in epoca successiva immaginare di offrire voce, sul piano della costituzione del potere politico, ai soggetti coinvolti nei processi della divisione sociale dei lavori. È questo il cuore del *momento hobbesiano* in quanto dispositivo governamentale moderno che resta ancora oggi insuperato. In effetti, la teoria politica apre in questo punto ad una dinamica civile composta di molteplici relazioni: da un lato, la separazione funzionale dello spazio/tempo della *società civile*, intesa come sfera relativamente autonoma di bisogni/interessi dei cittadini, dal piano specificamente politico, dallo Stato; per un altro versante, viene riconosciuta la differenza tra *Sovranità* e *forme di governo*: attraverso questo

---

Études-Gallimard-Seuil, Paris 2001; trad. it. a cura di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003; ed ancora, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, éd. établie par F. Gros, Hautes Études-Gallimard-Seuil, Paris 2009; trad. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011.

genere di differenziazioni, all'interno dei processi istituzionali possono essere affrontati e contenuti i conflitti pericolosi per la comunità civile e vengono realizzandosi le condizioni per armonizzare gli interessi individuali/collettivi con il piano generale del *common Interest*, del *common Power*.

Ancora un ultimo passaggio: negli ultimi capitoli del *Leviathan*, il filosofo inglese distingue *Common-wealth by institution*, la costituzione di sovranità che opera attraverso il governo rappresentativo all'interno delle forme di governo, e *Common-wealth by acquisition*, l'imposizione di sovranità conseguita attraverso la forza; su questo punto, Hobbes si confronta con Machiavelli e tende ad oltrepassare consapevolmente le funzioni del dispositivo machiavelliano che distingue tra principe/concentrazione di potere politico e popolo/guardia della libertà. L'interesse principale di Hobbes è rivolto ad illustrare l'assoluto rilievo che viene assumendo la via *artificiale*, giuridico-politica, della formazione dell'autorità politica impersonale che può in concreto contribuire a porre termine alle laceranti vicende delle guerre civili; peraltro, nella chiusura del *Leviathan*, a fronte delle numerose critiche ricevute, Hobbes intende ribadire che la modalità di produrre potere politico attraverso la forza – il *Common-wealth by acquisition* – interviene normalmente per contrastare resistenze e rivolte nei confronti del comando sovrano istituito, e comunque per realizzare un nuovo dominio. Certamente, precisa Hobbes, il *Common-wealth by acquisition* può essere considerato un dominio di carattere *dispotico*; tuttavia, il filosofo lascia intendere che qualcosa è cambiato nelle moderne relazioni di produzione dei poteri fino al punto d'incidere sul carattere stesso dell'esercizio per via di *conquista*. Intanto, i conquistatori non hanno mai avuto bisogno di richiamarsi ad un diritto di tradizione fondato sul primato dell'esperienza passata per giustificare la conquista: inoltre, la conquista violenta è da considerare evento normale nella storia. Nell'epoca contemporanea, tuttavia, sembra risultare decisivo che il diritto di conquista, esercitato al fine della costituzione di un nuovo governo – “to the establishing of a new government” (L 726, it. 697) – come accade pure per il diritto di successione, debba contemplare quei passaggi pienamente artificiali, giuridici ed istituzionali, che possano contribuire a convertire nel presente il dato naturale della forza in titolo ed in esercizio pienamente legittimi. Ecco perché, effettivamente, “la conquista è l'acquisizione del diritto di sovranità mediante la vittoria” (L 720, it. 692). Al fine di realizzare quest'obiettivo straordinario di sicurezza e d'incremento della vita civile, l'esercizio moderno della sovranità, che funziona proprio grazie a quel dispositivo dell'obbligazione politica, mette capo ad un genere completamente nuovo di esercitare le forme diverse dei poteri naturali e artificiali, civili e religiosi, politici ed

economici, pubblici e privati. In effetti, ogni specie di potere prepolitica o storicamente determinata – dal dominio dispotico, a quello paternale o domestico – deve essere ricondotta alla forma specificamente istitutiva della sovranità (*by institution*); nella teorizzazione di Hobbes, i rapporti di autorità stabiliti nella teoria classica da Aristotele – padrone/servo, padre/figlio, marito/moglie –, che costituivano i caposaldi delle relazioni dei poteri attivi nelle società occidentali ancora all'epoca del filosofo inglese, devono tutti riconvertirsi nelle forme dell'ordinamento giuridico-politico di sovranità. Questo dispositivo che opera attraverso procedure contrattuali viene ora ad essere sovraordinato ad ogni altra espressione istituzionale della vita individuale o associata (morale, religiosa, economica, giuridica). Peraltro, in questa nuova situazione che viene resa attiva proprio dal nuovo genere di obbligazione politica che lega sovranità e cittadini, l'istituzione dello Stato Leviatano segna un limite definito all'esercizio della violenza da parte del soggetto dell'autorità di comando che è chiamato a neutralizzare i conflitti e a garantire la pace; la mano armata della sovranità interverrà solamente allorquando si sviluppano resistenze irragionevoli ed esplicitamente antagonistiche alla necessità riconosciuta del Leviatano.

La teoria politica di Hobbes viene dunque in modo complesso ad argomentare la possibilità dell'incontro tra comando d'autorità ed obbedienza da parte dei sudditi, e dei credenti riformati, secondo gli strumenti della moderna razionalità strumentale, posta a servizio del sistema politico nei percorsi storici della modernità in Occidente, con ricadute pratiche che arrivano fino ad oggi ed ancora ci costringono alla riflessione critica; di qui prenderà corpo, dalla fine del Settecento, la fase propria della governamentalità rappresentativa moderna. Questo complesso dispositivo può essere pure nominato come *Sovranità*: vale a dire produrre una concentrazione impersonale di potere offrendo rappresentazione sul piano specificamente politico agli *interessi* individuali e ai *sistemi d'interessi* (*Leviathan*, cap. XXII; su quest'ultimo aspetto insiste particolarmente Norberto Bobbio<sup>17</sup>). A questo punto deve imporsi e deve essere riconosciuta la centralità dell'elemento tecnico, della *tecnica* propriamente giuridico-politica che viene strutturando lo scambio tra autorità e obbedienza attraverso il *contratto*: grazie a questo strumento viene resa possibile la congiunzione delle volontà diverse in un'unica volontà, lo Stato sovrano; questi risponde a finalità chiaramente determinate: garantire la sicurezza della vita grazie alla conservazione ed al potenziamento dei corpi; attivare in permanenza

17 Vedi di N. Bobbio, *Hobbes e le società parziali*, in "Filosofia", XXXIII, 1982, pp. 375-394, con ristampa in *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, pp.169-191.

l'autodisciplina razionale dei comportamenti che produce incremento dei poteri naturali e acquisiti; consentire l'ingresso degli individui nella società civile che favorisce la libertà dell'esercizio dei diritti di cittadinanza e di ogni opinione religiosa. In uno scritto del 1662, a restaurazione avvenuta, Hobbes si difende dall'accusa di avere voluto ingraziarsi Cromwell con la pubblicazione del *Leviathan*, e spiega di avere scritto quest'opera in favore di quei sudditi che si erano impegnati – fino a quando era stato per loro possibile – a sostenere ed a difendere la sovranità del monarca contro i ribelli; si trattava di “quei molti e fedeli servitori e sudditi di sua maestà che avevano preso la loro parte nella guerra o fatto comunque il loro massimo sforzo per difendere i diritti e la persona del re contro i ribelli: costoro non avendo altri mezzi di protezione né, per la maggior parte, di vita, furono costretti a venire a patti e a promettere obbedienza in cambio della salvezza delle loro vite e dei loro patrimoni”<sup>18</sup>.

9. Qualche breve annotazione finale riguarda i problemi critici che possono sorgere volendo interpretare il contributo di tanti autori francesi tra Cinquecento e Seicento e la stessa teoria hobbesiana di sovranità come espressioni di un nuovo genere di *assolutismo laico* che verrebbe imponendosi e diffondendosi ampiamente in tanti paesi europei per poi giungere ad una fase di crisi e di tracollo. Seguendo le ipotesi di ricerca di Annamaria Battista, come abbiamo visto, a partire da Montaigne e da Charron e all'interno di una folta schiera di pensatori successivi si sarebbero affermati comportamenti di adattamento e di accettazione rispetto al comando assoluto sovrano, secondo modalità di convinta dissociazione dalla sfera propriamente civile e politica: “l'intelligenza seicentesca è allineata in una convergenza totale; ma l'obbedienza passiva da tutti postulata ha una matrice individualistica ed utilitaristica, che costituisce 'in nuce' un elemento disgregatore dell'Assolutismo”<sup>19</sup>. L'autrice vuole contestare l'interpretazione data da Horkheimer di un Montaigne scettico, insensibile alle passioni civili e fautore di un ordine politico esterno; piuttosto, il silenzio di Montaigne rappresenta per la studiosa il problema che maggiormente porta a riflettere sui caratteri della trasformazione di valori e di pratiche

18 Il brano appartiene allo scritto del 1680 *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion*, in *EW*, IV, pp. 420-421; la traduzione italiana è a cura di N. Bobbio, *Considerazioni sulla reputazione, sulla lealtà, sulle buone maniere e sulla religione*, in “Rivista di filosofia”, XLII, 1951, p. 408.

19 A.M. Battista, *Morale “privata” ed utilitarismo politico nella Francia del Seicento*, cit., p. 216.

comportamentali nel passaggio all'epoca moderna della politica; secondo la studiosa, già dalla fine del Cinquecento incontriamo in Francia la piena consapevolezza della frattura dell'unità di credenze religiose e della frantumazione dei criteri di verità al punto che risulta chiaro a tanti autori che è impossibile, oltre che rischioso, pretendere di rifondare il prestigio dell'autorità politica e il dovere dell'obbedienza sui principi etico-religiosi dell'antica cultura monista, puntelli ormai debolissimi dell'ordine civile. Di qui prende avvio la modernità nei processi della civilizzazione europea: da un lato, il distacco e il rifiuto della politica da parte degli uomini saggi restano motivati dalla perdita di ogni riferimento valoriale e metafisico, ed ancora segnati dalla consapevolezza che l'autorità sovrana opera normalmente attraverso tecniche di *mascheramento*, di dissimulazione e d'inganni, e grazie all'esercizio decisivo della forza; peraltro, per esplicita dichiarazione di Montaigne, a nessuna ragione privata si può consentire di sottoporre a critica quel *fondamento mistico* dell'autorità sovrana. In modo paradossale, la radicale decostruzione di ogni argomentazione rivolta a legittimare il potere politico non esita nell'esortare comunque all'obbedienza della legge unicamente poiché è la legge: questa posizione farebbe di Montaigne il primo convinto sostenitore dei principi del positivismo giuridico<sup>20</sup>; di qui l'affermazione di un particolare genere di *assolutismo laico* che prenderebbe avvio da fine Cinquecento in Francia.

Sugli elementi di quest'atteggiamento individualistico e rassegnato da parte di tanti pensatori ancora nella seconda metà del Seicento, Anna Maria Battista fa valere pure l'incidenza che il pensiero hobbesiano ebbe in Francia durante quel periodo. Intanto, per quanto concerne la figura di Thomas Hobbes, risulta innegabile il carattere pienamente costruttivo del suo contributo che, prendendo avvio da una straordinaria indagine antropologica e psicologica della moderna soggettività, approda nel *Leviathan* a offrire i fondamenti dell'inedita categoria dell'obbligazione politica che non ha alcuna affinità con qualsiasi genere di assolutismo politico; come abbiamo visto, questa teoria mostra la possibilità di praticare una modalità nuova ed efficace delle relazioni tra comando e obbedienza, di offrire un nuovo genere di legittimazione dell'autorità politica da parte dei singoli cittadini grazie all'esercizio del criterio di rappresentanza, che a partire dall'Inghilterra assumerà via via le vesti del governo rappresentativo in tanti paesi occidentali. Sul piano interpretativo rimane peraltro la delicatissima que-

20 Ead., *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Angeli, Milano 1990, vol. I, pp. 801-848, ora in *Politica e morale nella Francia moderna*, cit., p. 290.

stione – su cui Anna Maria Battista richiama attenzione critica – che riguarda appunto i caratteri delle pratiche di dissociazione e di chiusura da parte di quegli intellettuali francesi che comunque avrebbero contribuito in prospettiva a disgregare e ad abbattere l'assolutismo monarchico. Offrendo un'ulteriore articolazione al discorso della studiosa, si potrebbe prendere in considerazione l'ipotesi per cui quei comportamenti di ragionata distanza potrebbero essere stati finalizzati da quei soggetti non tanto al fine di rispondere al bisogno egoistico della sicurezza personale, quanto piuttosto rivolti a garantire la salvaguardia della propria interiore autonomia: un genere di tacito accordo praticato da soggetti consapevoli di volere osservare l'obbedienza esteriore nei confronti del sovrano in cambio del rispetto della propria libertà interiore. Nel contesto politico francese, ben diverso da quello dell'Inghilterra, la nozione di sovranità avrebbe dunque incontrato presso tanti intellettuali giustificazione ed accettazione non tanto come dispositivo idoneo a riconoscere e a promuovere bisogni individuali e diffusi sistemi d'interessi; piuttosto, si sarebbe realizzato per una larga parte di quei pensatori un particolare genere di scambio politico rivolto a salvaguardare la discussione pubblica e le libere espressioni dei singoli relative ai problemi del governo di sé e della comunità intera; qualcosa del genere accadde sicuramente nel dibattito serrato che nella seconda metà del Seicento vede impegnati pensatori, economisti e filosofi, a promuovere quei saperi che contribuiscono in terra francese all'affermazione dell'arte del governo liberale<sup>21</sup>. Forse questo ampliamento interpretativo può apparire una forzatura delle argomentazioni di Anna Maria Battista, in considerazione anche di alcune sue espressioni di adesione alle tesi *decisionistiche* di Roman Schnur, secondo cui l'individualismo manieristico del Seicento in Europa avrebbe favorito l'affermazione di quel genere di *conformismo* che si sarebbe rivelato decisivo per le teorie costruttive (a partire da Hobbes) di un nuovo produttivo genere di assolutismo sovrano<sup>22</sup>. Eppure la nostra studiosa era giunta ad intercettare nei contributi di Pierre Nicole e di Pierre

21 Vedi di Pietro Sebastianelli, *Homines oeconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna*, Roma 2017.

22 Vedi di Roman Schnur, *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin 1963 (Milano 1979, in particolare pp. 89-101). In numerosi passaggi dei suoi scritti Annamaria Battista attribuisce a Schnur il merito di avere per primo segnalato le caratteristiche particolari del moderno *individualismo* nelle sue ricadute politiche: vedi *Morale "privata" ed utilitarismo politico nella Francia del Seicento*, cit., pp. 214 e 218; *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*, cit., p. 221; infine, in *Riflessioni su "Montaigne politico"*, cit., pp. 249-250.

Bayle un successivo più definito interesse degli intellettuali francesi, di matrice cattolica e laica, verso un discorso di progresso civile e di liberalismo economico, preannuncio innegabile delle future vicende dell'Illuminismo. Il contributo importante di Annamaria Battista verrebbe allora a confermare quella tesi di Paul Hazard, ne *La crisi della coscienza europea* (1935), secondo cui, dalla seconda metà del Seicento, senza alcun dubbio prenderebbero avvio in Francia l'avvio della cultura illuministica dei diritti e la formazione specifica di soggetti, intellettuali e non, pronti a combattere per le prerogative delle libertà politiche ed economiche.



MAURO SIMONAZZI

DALLA PSICOLOGIA POLITICA  
ALL'INDIVIDUALISMO MODERNO:  
IL CONTRIBUTO DI MANDEVILLE

1. *Mandeville nella tradizione dell'individualismo moderno*

Il saggio di Anna Maria Battista sulla nascita della psicologia politica<sup>1</sup>, pubblicato per la prima volta all'inizio degli anni Ottanta, è il risultato di una ricerca pluridecennale sulla nascita dell'individualismo moderno<sup>2</sup>. Una ricerca iniziata già negli anni Sessanta con gli studi sul pensiero libertino e il confronto con le ricerche di Roman Schnur, Tullio Gregory, Augusto del Noce<sup>3</sup>, poi proseguita con l'analisi del pensiero di Hobbes e, infine, con l'analisi della teoria delle passioni di autori come Pierre Nicole e Pierre Bayle.

Battista condivideva l'idea secondo cui la modernità aveva avuto inizio con il declino del concetto medievale di *ordo amoris*<sup>4</sup>, un ordine naturale ontologicamente fondato, e l'emergere della concezione secondo la quale l'ordine è una creazione artificiale prodotta dall'uomo. La modernità può essere letta come l'insieme dei tentativi di dare una rispo-

- 1 A.M. Battista, *Psicologia e politica nella cultura francese del Seicento*, in T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani, O. Pompeo Faracovi, D. Pastine (a cura di), *Ricerca su letteratura libertina e letteratura clandestina*, La Nuova Italia, Firenze 1981; rist. in Ead., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A.M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova 1998, pp. 221-247.
- 2 Ead., *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano 1966 (1979, 1989); Ead., *Appunti sulla crisi dell'etica comunitaria nel Seicento francese*, in "Il pensiero politico", 1969, pp. 187-223; Ead., *Come giudicano la politica libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, in S. Bertelli (a cura di), *Il libertinismo in Europa*, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 25-80.
- 3 R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie von Thomas Hobbes (1600-1640)*, Duncker & Humblot, Berlin 1963; tr. it. *Individualismo e assolutismo*, Giuffrè, Milano 1979; A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, il Mulino, Bologna 1965; T. Gregory, *Theophrastus Redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Morano, Napoli 1979; Id., *Etica e religione nella critica libertina*, Guida, Napoli 1986.
- 4 R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna 1997.



sta al venir meno di quell'ordine naturale. In questa prospettiva, Anna Maria Battista ha mostrato che il contributo degli autori cosiddetti libertini, o comunque riconducibili a una cultura eterodossa, non era stato solo di carattere critico, ma anche costruttivo attraverso l'elaborazione di un nuovo metodo di analisi introspettiva che, attraverso lo studio dei moventi delle azioni umane, aveva dato origine a quella che Battista definisce "psicologia politica".

È tale nuovo rapporto di congiunzione tra ricerca psicologica e ricerca politica – scoperta originale, a mio avviso, della cultura eterodossa seicentesca – l'oggetto del mio presente intervento, che sarà esposto per ovvie ragioni di spazio nella forma di uno "schema di ricerca", corredato da pochi dati essenziali. Esso si sviluppa attraverso tre momenti di indagine: A) la nascita della nuova psicologia (ovvero Montaigne e Charron) e la sua incidenza in seno alla cultura francese del primo Seicento; B) la prima applicazione rigorosa dei dati della nuova ricerca introspettiva alla scienza della politica: Hobbes e la sua fortuna in Francia presso la cultura eterodossa laica e cattolica; C) il rinnovamento degli schemi psicologico-politici hobbesiani operato da Pierre Nicole e Bayle.<sup>5</sup>

L'obiettivo di questo saggio è di mostrare quale sia stato il contributo di Bernard Mandeville a quella scienza dell'uomo che è alla base della psicologia politica e che costituisce il fondamento teorico dell'individualismo moderno.

Ho diviso il mio saggio in due parti: 1) nella prima parte vorrei mostrare il ruolo fondamentale che è stato attribuito a Mandeville nella storia dell'individualismo moderno da diverse prospettive, da Friedrich Hayek<sup>6</sup> a Louis Dumont<sup>7</sup>, per arrivare alla proposta più recente di Elena Pulcini<sup>8</sup>; 2) nella seconda parte esporrò il contributo di Mandeville alla trasformazione di quella *Science de l'homme* hobbesiana che è alla base della psicologia politica e mostrerò che il filosofo olandese è l'autore di un fondamentale slittamento dalla centralità della passione della paura a quella della vergogna, con tutte le conseguenze che ne derivano.

5 A.M. Battista, *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*, cit., p. 221.

6 F. Hayek, *Individualism: True and False*, Routledge, London 1949; tr. it. *Individualismo: quello vero e quello falso*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997.

7 L. Dumont, *From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology*, Gallimard, Paris 1977; tr. it. *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984.

8 E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Inizierò con un rapido riferimento all'importante articolo di Steven Lukes, dal titolo *The Meanings of Individualism*<sup>9</sup>, nel quale Lukes, oltre a ricordare che "individualismo" è un termine proteiforme, coniato nel XIX secolo, ha tracciato una mappa dei significati che il termine ha assunto nei vari contesti geografico-culturali. Così, accanto a un individualismo francese dai connotati negativi (a causa dello storico primato del collettivo sull'individuo), ce ne sarebbe uno tedesco legato alla nozione di unicità del singolo individuo, e uno di matrice anglo-sassone che è sostanzialmente sinonimo di liberalismo, con al centro la questione dei limiti dell'intervento dello Stato. Il termine "individualismo" ha quindi assunto una molteplicità di significati. Tra i tanti significati e le diverse tradizioni di individualismo che sono state individuate ce ne sono due all'interno delle quali Mandeville ricopre un ruolo di fondamentale importanza.

La prima tradizione è quella elaborata da Friedrich von Hayek. In questo caso, la ricostruzione di una tradizione di individualismo ha un'evidente funzione apologetica<sup>10</sup>, perché, da una parte, sul piano politico, viene contrapposta al totalitarismo, e, dall'altra, sul versante economico, viene strettamente associata al capitalismo. Hayek, in una conferenza, divenuta celebre, tenuta allo University College il 17 dicembre 1945, dal titolo *Individualism: True and False*, distingue il falso individualismo, di matrice razionalistica e costruttivista, che definiva come "il cosiddetto individualismo della Scuola cartesiana", e il vero individualismo, antirazionalista e anticostrittivista, che era caratteristico della scuola inglese.

La differenza fondamentale tra i due tipi di individualismo riguardava la giustificazione della formazione dell'ordine sociale, politico ed economico:

La differenza tra questo punto di vista [del vero individualismo], che spiega l'ordine che troviamo nelle cose umane come il risultato imprevisto di azioni individuali, e quello che fa derivare ogni ordine che è possibile scoprire da un deliberato progetto è il primo autentico contrasto tra il vero individualismo dei pensatori inglesi del diciottesimo secolo e il cosiddetto *individualismo* della Scuola cartesiana.<sup>11</sup>

9 S. Lukes, *The Meaning of Individualism*, in "Journal of History of Ideas", XXXII, 1971, pp. 45-66; tr. it. *I significati dell'individualismo*, in "La società degli individui", VII, 3, 2000, pp. 125-151. Sulla storia dell'individualismo si veda anche: A. Laurent, *Histoire de l'individualisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1993; tr. it. *Storia dell'individualismo*, il Mulino, Bologna 1994.

10 Più in generale, sulla funzione ideologica dell'invenzione delle "tradizioni" si veda E. Hobsbawn e T. Ranger (edited by), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; tr. it. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.

11 F. Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 48.

E Hayek individuava in Bernard Mandeville il precursore del vero individualismo:

L'approccio antirazionalistico, che vede l'uomo non come un essere altamente razionale e intelligente, ma come un essere parecchio irrazionale e fallibile, i cui errori individuali vengono corretti solo nel corso di un processo sociale, e che tende al meglio a partire da cose e situazioni molto imperfette, è probabilmente la principale caratteristica dell'individualismo inglese. Il fatto che sia così predominante nel pensiero inglese è dovuto, a me pare, in larga parte al profondo influsso esercitato da Bernard Mandeville, dal quale venne per la prima volta chiaramente formulata l'idea centrale di questo tipo di individualismo.<sup>12</sup>

La seconda tradizione è quella tracciata dall'antropologo Louis Dumont, il quale a metà degli anni Settanta pubblicò un libro dal titolo *Homo aequalis: Genesi e trionfo dell'ideologia economica* nel quale proponeva un'altra genealogia dell'individualismo moderno a partire da una prospettiva antropologica che distingueva le società olistiche, tipiche delle organizzazioni sociali tradizionali, e le società individualistiche, caratteristiche del mondo occidentale e sviluppatesi parallelamente all'emergere dell'ideologia economica.

L'obiettivo di Dumont era molto diverso da quello di Hayek e consisteva nel mostrare che la cultura occidentale moderna si distingueva da tutte le altre culture per avere sviluppato due idee peculiari: quella di individuo e quella di eguaglianza<sup>13</sup>. Nella ricostruzione della nascita dell'ideologia economica, Dumont individuava tre tappe fondamentali prima del suo trionfo con Adam Smith e Karl Marx: Francois Quesnay, che avrebbe creato le condizioni affinché l'economia divenisse autonoma, con proprie leggi "scientifiche"; John Locke, che attraverso la nozione di lavoro aveva reso indipendente la sfera economica dalla politica; e Bernard Mandeville, che sarebbe stato il primo a rendere autonoma la sfera economica da quella morale e questa autonomia sarebbe stata espressa in maniera icastica dal sottotitolo della *Favola delle api*, "vizi privati, pubblici benefici". Se infatti la morale, in senso lato, si fondava sul principio evangelico "non fare agli

12 Ivi, p. 49. Una critica a questa ricostruzione storica si può trovare in C. Petsoulas, *Hayek's Liberalism and its Origins. His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlightenment*, Routledge, London 2001.

13 Si veda anche L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris 1983; tr. it. *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993.

altri ciò che non vorresti fosse fatto a te”, l'economia aveva come fondamento il principio opposto. Dumont, a questo proposito, scrive: “È come se Dio ci dicesse: ‘Non temere, figliolo, se in questo caso apparentemente infrangi i miei comandamenti. Ho disposto ogni cosa in modo tale, che tu sei giustificato se in questo caso particolare trascuri la moralità’”<sup>14</sup>. L'attività economica si configura come la sola attività dell'uomo in cui non occorre altro che l'egoismo. E Dumont riconosce a Mandeville il merito di avere messo in luce il ruolo dell'egoismo nei fenomeni economici: “Il problema del rapporto tra l'economico e la moralità era stato posto in modo acuto, anzi esplosivo, da Mandeville all'inizio del secolo”<sup>15</sup>.

Hayek e Dumont, per ragioni diverse, hanno attribuito a Mandeville un ruolo fondamentale nella nascita dell'individualismo moderno attraverso la figura dell'*homo oeconomicus*.

Più recentemente, Elena Pulcini ha messo in discussione questa interpretazione della nascita dell'individualismo moderno basata sulla figura dell'*homo oeconomicus* e ha proposto di rileggere la genesi dell'individualismo alla luce delle teorie del riconoscimento elaborate da Axel Honneth<sup>16</sup> e Charles Taylor<sup>17</sup>. Elena Pulcini ha ripreso e sviluppato (almeno in parte) quello schema che Anna Maria Battista aveva delineato in *Nascita della psicologia politica*. La tesi di fondo di Pulcini è che l'individuo moderno, alle sue origini, non si esaurisce nell'*homo oeconomicus*, cioè nell'uomo razionale e utilitarista, ma che fin dall'inizio l'individuo è caratterizzato da una ambivalenza: è mosso sia dalla *passione acquisitiva* sia dalla *passione dell'Io*, “vale a dire dal desiderio di possedere ricchezza e beni materiali e dal desiderio di distinguersi dall'altro e di ottenere il riconoscimento”<sup>18</sup>.

La storia dell'individualismo che ricostruisce Elena Pulcini è quindi attenta alla dimensione psicologica dell'identità dei soggetti e alla ricaduta sul piano dei legami sociali. L'obiettivo di Pulcini è di mostrare come il concetto di riconoscimento oltre ad avere una funzione emancipatoria (per quanto concerne il tema dei diritti, della cittadinanza, della giustizia) abbia anche dei risvolti problematici che riguardano la dimensione dell'identità

---

14 Id., *Homo aequalis*, cit., p. 108.

15 Ivi, p. 110.

16 A. Honneth, *Anerkennung. Eine Europäische Ideengeschichte*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2018; tr. it. *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano 2019.

17 Ch. Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann, New York 1992; tr. it. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento sociale*, Feltrinelli, Milano 1994.

18 E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 12.



e dei legami sociali. Prendendo come linea guida la riflessione di Rousseau, Pulcini ricostruisce una storia dell'individualismo con l'obiettivo di mostrare che il riconoscimento può compromettere l'autonomia e l'autenticità del sé, perché "essere riconosciuti equivale [...] paradossalmente, a rinunciare a se stessi, perché il *riconoscimento* richiede la finzione, lo sdoppiamento, la *costruzione di una falsa identità*"<sup>19</sup>.

È a partire da questo approccio che negli ultimi anni l'interesse per Mandeville si è spostato sul ruolo che il filosofo olandese avrebbe avuto nella storia delle teorie del riconoscimento sociale. Una storia che ancora in gran parte dev'essere scritta, ma quello che è certo è che all'interno di quella storia Mandeville occupa una posizione rilevante.

## 2. Le dinamiche del riconoscimento sociale: dalla paura della morte violenta alla paura della vergogna

Diciamo subito che cosa intende Mandeville per "riconoscimento" o, almeno, proviamo a dare una prima definizione. Il desiderio di riconoscimento sociale è la ricerca della conferma della buona opinione che ciascun individuo ha di sé stesso. Dal riconoscimento sociale dipendono pertanto sia la percezione del proprio valore, sia l'identità stessa degli individui.

Ma qual è il vocabolario mandevilliano? Quali sono le espressioni che troviamo nella *Favola delle api* per definire quello che oggi chiamiamo desiderio di riconoscimento sociale? Mandeville utilizza diverse espressioni il cui significato è sostanzialmente identico, come "amore per la lode", "desiderio di essere approvati e ben considerati dagli altri"<sup>20</sup>, "ricerca d'onore", "desiderio di essere stimati" e, occasionalmente, proprio "riconoscimento degli altri"<sup>21</sup>.

L'intera riflessione filosofica di Mandeville ruota attorno all'ipotesi che il desiderio di essere stimati sia la chiave di lettura per spiegare tutti i comportamenti umani: dalle relazioni sociali di vario tipo all'economia, dalla religione alla politica. In una pagina molto significativa dei *Dialoghi tra Cleomene e Orazio* Mandeville scrive:

19 Ivi, p. 97.

20 B. Mandeville, *An Enquiry into the Origin of the Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, by "the Author of the Fable of the Bees", J. Brotherton, London 1732; con un'introduzione di M.M. Goldsmith, Frank Cass & Co., London 1971; tr. it. *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, a cura di A. Branchi, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 21.

21 Ivi, p. 57. Nell'originale si legge: "Acknowledgements of others".



Il più grande desiderio di un uomo è che il mondo intero sia concorde nello stimarlo, applaudirlo e ammirarlo non solo durante la sua vita, ma in tutti i secoli futuri. Questa passione è generalmente condannata; ma è incredibile quanti differenti e strani prodigi sono, e possono essere, compiuti dalla sua forza a seconda delle diverse tendenze e situazioni. In primo luogo, non c'è pericolo abbastanza grande che un uomo, animato solo dall'orgoglio [che va inteso come desiderio di riconoscimento], non possa disprezzare e affrontare; né c'è morte abbastanza terribile che, con l'ausilio di questa passione, se ha una robusta costituzione, non ricerchi e sopporti con gioiosa sollecitudine. In secondo luogo, non ci sono doveri verso se stessi e verso gli altri, [...] né alcun esempio di benevolenza, umanità o altre virtù sociali, di cui Lord Shaftesbury abbia fatto menzione, che una persona di buon senso e colta non possa imparare a praticare per il solo e unico principio della vanagloria.<sup>22</sup>

In questa citazione sono riassunti alcuni elementi fondamentali della teoria del riconoscimento di Mandeville:

1) il desiderio di riconoscimento sociale è la passione dominante ed è quindi più forte dell'istinto di autoconservazione; 2) la passione politicamente più rilevante, come vedremo tra poco, non è la paura della morte, ma la paura della vergogna (confermato dal celebre *suicide-passage*); 3) il desiderio di riconoscimento produce effetti di socievolezza; 4) la felicità dipende dal riconoscimento sociale.

Mandeville appartiene a quel genere di autori "antirazionalisti" che sostengono che il comportamento umano non vada spiegato ricercando i principi morali che ne guiderebbero la condotta, ma individuando le passioni che lo determinano. Queste passioni sono riferite a se stessi e quindi si tratta di una concezione che rientra nella tradizione delle antropologie negative. Rispetto a questa tradizione, però, la concezione della natura umana di Mandeville presenta due elementi innovativi: il primo è la perfettibilità, ovvero l'idea che la natura umana si sia trasformata nel corso del tempo; il secondo elemento è la passione del *Self-liking*, che è una passione, ci dice Mandeville, per la quale ha dovuto coniare un neologismo perché non esisteva un termine per definirla. In questo modo, Mandeville sottolinea la sua intenzione di assumersi la paternità della scoperta di questa passione e quindi di non riconoscere alcun debito né verso la tradizione giansenista (in particolare verso

22 B. Mandeville *The Fable of the Bees. Part II. By the Author of the First*, J. Roberts, London 1729; a cura di F.B. Kaye, Clarendon Press, Oxford 1924, vol. II; tr. it. *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, a cura di G. Belgioioso, Milella, Lecce 1978, pp. 42-43.

Pierre Nicole<sup>23</sup>, al quale è stato spesso associato) né verso autori come Abbadie o Malebranche<sup>24</sup>. Il *Self-liking* è una passione in grado, da una parte, di conciliare il naturale egoismo umano con la sociabilità (e quindi con la neutralizzazione della conflittualità) e, dall'altra, è all'origine della *politeness*, delle *good manners* e dello sviluppo del processo di civilizzazione. Non mi soffermerò qui sulla concezione evolutiva dell'uomo<sup>25</sup>, ma analizzerò la passione del *Self-liking*.

La riflessione di Mandeville sul desiderio di stima si sviluppa gradualmente, per stratificazioni e approfondimenti successivi, a partire dalla prima edizione della *Favola delle api* del 1714 fino alla *Ricerca sull'origine dell'onore* del 1732. È necessario fare alcune specificazioni per evitare fraintendimenti dovuti al fatto che nel corso del tempo il vocabolario mandevilliano si modifica e così termini chiave, strettamente legati al desiderio di stima, come orgoglio e vergogna, acquisiscono significati leggermente diversi a seconda del periodo in cui Mandeville scrive.

Nei dieci anni che vanno dal 1714 al 1724, Mandeville pubblica tre differenti edizioni della *Favola delle api*, la cui caratteristica è di essere l'una l'ampliamento della precedente, ma non ci sono variazioni di rilievo nella sua teoria delle passioni<sup>26</sup>. In questi anni Mandeville

- 
- 23 L. Dickey, *Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory*, in "Critical Review", IV, 1990, pp. 387-431; B. Guion, *L'amour-propre bien ménagé: des ruses de la providence à la morale de l'intérêt*, in J. Dagen e P. Roger (dir.), *Un siècle de Deux Cents Ans ? Le XVIIe et XVIIIe siècles : Continuités et Discontinuités*, Éditions Desjonquères, Paris 2004, pp. 56-87; J. Robertson, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 270-280.
- 24 M.E. Scribano, *Amour de soi e amour propre nel secondo Discours di Rousseau*, in "Rivista di Filosofia", LXIX, 1978, pp. 487-498. Recentemente Mikko Tolonen ha insistito sull'importanza di Joseph Butler, cfr. M. Tolonen, *Mandeville and Hume anatomists of civil society*, Voltaire Foundation, Oxford 2013, pp. 59-65.
- 25 Su questo tema si vedano: P. Carrive, *Bernard Mandeville*, cit., pp. 37-50; M.E. Scribano, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 93-126; D. Castiglione, *Considering Things Minutely: Reflections on Mandeville and the Eighteenth Century Science of Man*, in "History of Political Thought", VII, 1986, pp. 463-488; E.G. Hundert, *The Enlightenment's Fable. Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 49-74; D. Francesconi, *Mandeville sull'origine della società*, in "Il pensiero politico", XXVIII, 1995, pp. 407-433; M. Simonazzi, *Le favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 153-199; M. Tolonen, *Mandeville and Hume anatomists of civil society*, cit., pp. 65-102.
- 26 B. Mandeville, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, J. Roberts, London 1714; 2a edz. ampliata, E. Parker, London 1723; 3a edz. ampliata, J.

definisce orgoglio e vergogna come due passioni distinte, ma che compaiono sempre in coppia, e che sono alla base della ricerca dell'onore o del desiderio di stima<sup>27</sup>.

Mandeville sottolinea soprattutto la funzione sociale che svolge la paura della vergogna, che rappresenta la principale componente della sociabilità umana. Il desiderio di approvazione sociale ha come effetto la necessità di rendersi graditi agli altri secondo modelli di comportamento condivisi. La vergogna è pertanto la passione che maggiormente contribuisce all'introiezione di quei valori sociali che producono comportamenti socievoli:

È incredibile quanto la vergogna sia un ingrediente necessario a renderci socievoli; è una debolezza della nostra natura; tutti, quando ne sono affetti, la subiscono mal volentieri, e se potessero si sottrarrebbero ad essa, tuttavia, il buon andamento dei rapporti fra loro dipende da essa, e nessuna società potrebbe diventare civile, se gli uomini in generale non vi fossero soggetti.<sup>28</sup>

L'orgoglio è la passione opposta e complementare alla vergogna ed è definita come quella "facoltà naturale per cui ogni mortale che abbia qualche intelligenza si sopravvaluta, e immagina riguardo a se stesso cose migliori di quelle che gli concederebbe un giudice imparziale, perfettamente a conoscenza delle sue qualità e condizioni"<sup>29</sup>.

L'orgoglio è ambivalente perché, da un lato, è all'origine della competizione e del desiderio di primeggiare (quindi è potenzialmente conflittuale) ma, dall'altro, è anche il movente della ricerca del confronto con gli altri per essere assicurati circa il proprio valore.

Il valore di un individuo è definito dall'onore, che nella concezione mandevilliana non ha un contenuto definito, non ha più nulla di aristocratico, ma è semplicemente "la buona opinione degli altri"<sup>30</sup>, così come il disonore "consiste nella cattiva opinione o disprezzo degli altri"<sup>31</sup>. L'onore è pertanto la buona reputazione che si può acquisire

---

Tonson, London 1724; a cura di F.B. Kaye, Clarendon Press, Oxford 1924, vol. I; tr. it. *La favola delle api, ovvero Vizi privati benefizi pubblici*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1987.

27 Ivi, p. 41: "Esse compaiono sempre in coppia: nessuno può essere toccato dalla prima [la vergogna], senza aver mai provato il secondo [orgoglio]; infatti la straordinaria sollecitudine che abbiamo nei confronti di ciò che gli altri pensano di noi può derivare soltanto dalla grande stima che nutriamo per noi stessi".

28 Ivi, p. 42.

29 Ivi, pp. 79-80.

30 Ivi, p. 39.

31 *Ibidem*.

all'interno di un sistema di valori condivisi: "la nostra approvazione e la nostra disapprovazione dipendono principalmente dalla moda e dal costume".<sup>32</sup> In una prospettiva relativista come quella proposta da Mandeville, gli uomini d'onore possono essere sia "i peggiori bricconi" sia "le persone migliori":

Se un furfante si astiene dal borseggiare qualcuno quando avrebbe potuto farlo con facilità, uno della stessa banda, presente al fatto, lo rimprovererebbe in perfetta buona fede, e gli direbbe che deve vergognarsi di essersi lasciato sfuggire una buona occasione.<sup>33</sup>

In definitiva quindi l'onore non è altro che "il fiato dell'uomo, l'aerea moneta della lode", "una chimera senza verità o realtà, un'invenzione dei moralisti e dei politici". Ma il punto che dobbiamo evidenziare è che se anche i riconoscimenti sociali dal punto di vista morale non hanno alcun fondamento perché sono relativi ai contesti sociali, possono essere effimeri e non hanno altro fondamento che l'opinione, per sua natura mutevole e fallibile, gli effetti psicologici di sofferenza per la vergogna e di felicità per l'orgoglio, sono reali.

Il punto è proprio questo: l'obiettivo di Mandeville è descrivere il processo psicologico del riconoscimento sociale, un processo che si basa sul meccanismo dell'approvazione o disapprovazione da parte del proprio contesto sociale.

Nei *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, Mandeville introduce il termine *Self-liking* e modifica la sua teoria delle passioni. Orgoglio e vergogna non sono più considerate due passioni distinte seppur complementari, ma gli effetti opposti di un'unica passione: il *Self-liking*. Il filosofo olandese riconosce esplicitamente il suo errore in un passo della *Ricerca sull'origine dell'onore* e in questo modo lo segnala con enfasi ai suoi lettori. Il *Self-liking* è definito come quella passione naturale "che porta ciascun individuo a valutare se stesso al di sopra del suo reale valore"<sup>34</sup>, ma siccome la tendenza umana a sovrastimarsi è "accompagnata da una certa mancanza di fiducia in noi stessi, che nasce dalla consapevolezza o almeno dal dubbio di sopravvalutarci" ecco che "questo ci rende tanto interessati all'approvazione, alla stima e al consenso degli altri, perché essi rafforzano e confermano in noi la buona opinione di noi stessi"<sup>35</sup>.

32 Ivi, p. 234.

33 B. Mandeville, *Ricerca sull'origine dell'onore*, cit., pp. 23-25.

34 Id., *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., p. 87.

35 Ivi, pp. 87-88.

### 3. *L'identità personale*

Il secondo punto riguarda la relazione tra riconoscimento sociale e identità personale. La crisi delle fonti tradizionali dell'identità sociale è probabilmente all'origine di quella ricerca soggettiva di identità nella quale il riconoscimento assume un ruolo fondamentale.

Come si spiegano le differenze individuali? Mandeville ritiene che l'identità personale sia in parte determinata dal "temperamento" (quindi dalla natura) e in parte si formi nelle relazioni con gli altri individui (quindi nelle interazioni familiari e sociali). Se infatti l'intensità delle passioni è naturale (e quindi non modificabile), le modalità attraverso le quali soddisfarle è invece culturale (cioè dipende dall'educazione ed è quindi è manipolabile).

Sul piano strettamente fisiologico, Mandeville ricorre alla medicina per fornire una descrizione della natura umana in grado di rendere conto delle differenze individuali: virtù come il coraggio o vizi come la codardia, da cui dipendono importanti riconoscimenti sociali, sono ricondotti alla struttura fisica, ovvero ai movimenti interni al corpo e alla diversa composizione dei liquidi, da cui dipende l'intensità delle passioni.

Le differenze individuali, però, non si spiegano solo sul piano biologico. Mandeville infatti si interroga sul rapporto natura/educazione, natura/condizione sociale e natura/processo di civilizzazione attraverso l'analisi di tre casi emblematici: le differenze di genere tra uomini e donne; le differenze tra ricchi e poveri; le differenze tra uomini a diversi gradi di sviluppo nel processo di civilizzazione. In altri termini: queste differenze sono naturali oppure artificiali?

La risposta di Mandeville è che le differenze di genere sono un prodotto dell'educazione, cioè sono in gran parte una costruzione sociale: "La moltitudine stenterà a credere quale sia l'immensa forza dell'educazione, e ascriverà alla natura la differente modestia dell'uomo e della donna, che è invece dovuta per intero alla prima educazione"<sup>36</sup>. La forza dell'educazione, che è in grado di creare una vera e propria seconda natura, deriva dal fatto che si fonda su un gioco di gratificazioni e di frustrazioni che agisce sul desiderio di essere lodati e stimati.

36 B. Mandeville, *La favola delle api*, cit., p. 45. Sulla differenza di genere si vedano: A. Branchi, *Courage and Chastity in a Commercial Society. Mandeville's Point on Male and Female Honour*, in E. Balsemao Pires and J. Braga (edited by), *Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes. Morals, Politics, Economics, and Therapy*, Springer, New York 2015, pp. 199-212; A. Garrett, *Women in the Science of Man*. Working paper. [www.academia.edu/9191324/Women\\_in\\_the\\_Science\\_of\\_Man](http://www.academia.edu/9191324/Women_in_the_Science_of_Man) (accessed January 2016).

Le differenze di status economico creano ulteriori differenze: “quanto più le persone differiscono nella loro condizione sociale e finanziaria e nel loro modo di vivere, tanto meno sono in grado di giudicare le reciproche gioie e dolori”<sup>37</sup>.

Infine, le differenze tra il selvaggio e l'uomo civilizzato dipendono esclusivamente dalla cultura, cioè di fronte al permanere di una medesima struttura passionale originaria cambiano, da una parte, le modalità attraverso le quali vengono soddisfatte le passioni e, dall'altra, si modifica anche la gerarchia delle passioni, in particolare nello stato di natura la passione predominante è il *Self-love* (cioè l'autoconservazione), nello stato civile è il *Self-liking*.

L'identità individuale è dunque il risultato di una molteplicità di fattori che interagiscono tra loro, alcuni di origine naturale e altri di derivazione psicologica e sociale. Mandeville, a differenza di quanto sosterrà Rousseau qualche anno più tardi, non contrappone l'autenticità di un Io profondo e solitario con l'apparenza di un Io superficiale e sociale. Nella prospettiva mandevilliana l'essenza più intima e profonda della natura umana è la ricerca del riconoscimento da parte degli altri, sia nella forma ristretta delle dinamiche familiari sia nella forma ampia delle dinamiche sociali.

Infine, siccome il processo di civilizzazione consiste sostanzialmente nello sviluppo delle caratteristiche umane, le dinamiche del riconoscimento sociale saranno tanto più importanti quanto più la società sarà sviluppata.

#### 4. Il controllo sociale

Se sul piano individuale il *Self-liking* è una componente fondamentale dell'identità personale, sul piano sociale, invece, produce effetti di controllo sociale.

Il legame sociale è fondato su due presupposti: il primo è che l'uomo “non ama né stima nient'altro quanto se stesso e che non c'è nulla che egli abbia così costantemente davanti agli occhi quanto il suo diletto ego”<sup>38</sup>; il secondo è che la formazione delle norme sociali sia in grado, da un lato, di rendere l'uomo “un oggetto di devozione a se stesso” e, dall'altro, di “rendere un uomo timoroso di se stesso”<sup>39</sup>.

37 Ivi, p. 221. Su questo tema si veda M. Tolonen e F. Pongiglione, *Mandeville on Charity-Schools. Happiness, Social Order and Psychology of Poverty*, in “Erasmus Journal for Philosophy and Economics”, IX, n. 1, 2016, pp. 82-100.

38 B. Mandeville, *Ricerca sull'origine dell'onore*, cit., p. 53.

39 *Ibidem*



In altre parole, secondo Mandeville la convivenza civile non poggia sulla virtù, né sulla religione né sul desiderio di autoconservazione, ma su una specifica paura, che non è la paura della morte, ma la “paura della vergogna”. L'intero impianto politico mandevilliano si fonda sull'idea che il timore di non essere stimati e riconosciuti rappresenti il pilastro fondamentale della società.

L'ordine sociale presuppone l'esistenza del diritto, ma è necessario che quel diritto sia affiancato da una forma di obbligazione politica che è prodotta dal *Self-liking*, una passione intrinsecamente relazionale che per essere soddisfatta richiede di adottare comportamenti che siano socialmente apprezzati. Mandeville rende esplicita questa differenza introducendo la distinzione tra “essere sottomesso” e “essere governabile”:

C'è una grande differenza tra l'essere sottomesso e l'essere governabile. Colui che semplicemente si sottomette ad un altro sceglie una cosa che non gli piace per evitare un altro male che gli dispiace ancora di più. Possiamo essere molto remissivi, senza tuttavia procurare alcuna utilità alla persona alla quale ci sottomettiamo. Essere governabili, invece, implica un desiderio di rendersi graditi e una buona disposizione a servire nell'interesse di chi ci governa.<sup>40</sup>

La “sottomissione” e la “governabilità” sono due diverse manifestazioni del potere<sup>41</sup>. “L'essere sottomessi” presuppone una concezione dell'obbligazione politica fondata su un semplice calcolo: da una parte il desiderio di mantenere il diritto su tutto, dall'altra il timore della morte violenta.

L'essere governabili, invece, implica la possibilità di una manipolazione nel profondo dell'uomo attraverso la stimolazione delle passioni connesse al bisogno di riconoscimento (il *Self-liking*) e l'elaborazione di un sapere funzionale al potere. In questa prospettiva i legami sociali si creano all'interno di relazioni che si costituiscono in un gioco finalizzato a ottenere l'approvazione degli altri: “L'onore è senza dubbio il legame più forte e più nobile che unisce la società”<sup>42</sup>. Questo gioco mette gli individui in una continua tensione tra desiderio e paura: desiderio di apparire e paura della vergogna. Il problema della nascita della società – lo ripeto un'altra volta – può essere riformulato in termini psicologici in questo modo: come si può “rendere un uomo timoroso di se stesso?”<sup>43</sup>.

40 Id., *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., p. 125.

41 Si vedano M. Simonazzi, *Mandeville*, Carocci, Roma 2011, pp. 155-161; M. Otero Knott, *On Governability*, in “Journal of Scottish Philosophy”, XII, 2014, pp. 19-49.

42 B. Mandeville, *Dialogo tra Cleomene e Orazio*, cit. p. 38.

43 Id., *Ricerca sull'origine dell'onore*, cit., p. 53.



La risposta è questa:

Alimentando il suo timore per la vergogna. Sono convinto che sia accaduto così: non appena si avvidero che molti uomini viziosi, litigiosi e temerari che non temevano né Dio né il diavolo erano spesso frenati e visibilmente trattenuti dalla paura della vergogna e che questa paura della vergogna poteva essere notevolmente incrementata con un'accorta educazione, e resa superiore persino a quella della morte, essi avevano scoperto un vero legame che sarebbe servito a molti nobili scopi nella società.<sup>44</sup>

Il punto è proprio questo: il “reale legame” che unisce la società non è la forza, ma il bisogno di riconoscimento, un bisogno che si manifesta nella forma dell’“amore per la lode e il desiderio di essere applauditi e considerati bene dagli altri”<sup>45</sup>. E sul piano sociale il riconoscimento avviene attraverso la mediazione delle norme morali.

In questo modo, attraverso la manipolazione del desiderio di stima, è possibile rendere efficaci quei valori morali che tengono uniti gli uomini in società. La morale, quindi, è un’invenzione che, facendo leva sul desiderio di essere stimati, ha prodotto modelli di comportamento socievoli. La nascita della società è subordinata all’invenzione della moralità, cioè all’elaborazione di un sapere strettamente funzionale al potere. Il potere è concepito come un insieme di relazioni che acquisiscono forza, più che dalla repressione diretta, da meccanismi di manipolazione e, al contempo, di gratificazione, che si avvalgono della complicità dei sottoposti.

### 5. Conclusioni: felicità e riconoscimento sociale

Vorrei concludere con una breve considerazione sul rapporto tra felicità e *Self-liking*. La ricerca della felicità è uno dei temi che percorre tutta la produzione filosofica mandevilliana, fin da *L'alveare scontento*, l'apologo comparso anonimo nel 1705 dal quale si svilupperà la *Favola delle api*. Nell'apologo Mandeville contrappone due modelli di società civile a cui corrispondono due differenti ideali di felicità. Nelle società piccole, frugali e pacifiche la felicità e la virtù coincidono. Ma questa idea di felicità è irraggiungibile in una società commerciale, vasta, popolosa e militare. Sono due modelli di società con ideali di felicità opposti: la prima è basata sull'idea di autonomia, autenticità, indipendenza, contemplazione, moderazione

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Ivi, p. 21.

e stabilità; la seconda è basata sull'idea di competizione, apparenza, dipendenza dall'opinione degli altri e desiderio di migliorare la propria condizione. Il problema fondamentale, come ha notato Tito Magri, è che “gli uomini non si rendono conto che queste concezioni sono reciprocamente esclusive, e quindi agiscono perseguendo in una di esse regole, comportamenti e valori che sono propri dell'altra (e soltanto dell'altra). Questa è la radice di molte contraddizioni della loro condotta sociale”<sup>46</sup>. Mandeville affronta direttamente questo argomento nella *Nota O*, nella quale analizza quali siano i reali piaceri. Confronta le due concezioni di felicità: quella dell'uomo mondano, voluttuoso e ambizioso e quella degli “antichi filosofi e dei gravi moralisti, e in particolare degli stoici”<sup>47</sup>.

L'uomo mondano considera la felicità come “godere ad un tempo dei piaceri del mondo e della sua buona opinione”<sup>48</sup>, mentre “gli stoici non riconoscevano come vero bene nulla che ci potesse essere sottratto da altri. Essi consideravano saggiamente l'instabilità della fortuna e del favore dei principi; la vanità dell'onore e dell'applauso del popolo; la precarietà delle ricchezze e di ogni proprietà terrena; e quindi ponevano la vera felicità nella calma serena di una mente soddisfatta, libera da colpe e da ambizioni”<sup>49</sup>.

Quale di questi due modelli di piacere è reale? Quale conduce alla felicità dell'uomo reale? Mandeville risponde che:

Mi aspetto che mi verrà chiesto perché nella favola ho chiamato piaceri reali quelli che sono direttamente opposti ai piaceri che, come io stesso ammetto, sono stati esaltati dai saggi di tutte le età per il loro valore. La mia risposta è perché non chiamo piaceri le cose che gli uomini dicono essere le migliori, ma quelle che sembrano piacere loro di più. Come posso credere che il massimo diletto di un uomo siano gli ornamenti della mente, se lo vedo ogni giorno dedito a procurarsi piaceri opposti ad essi?<sup>50</sup>

In altre parole, Mandeville sostiene che non dobbiamo giudicare gli uomini da ciò che dicono, ma da ciò che fanno. La concezione stoica della felicità è contraria alla natura umana. La felicità dell'uomo “reale” consiste invece nel soddisfare il *Self-liking* attraverso la stima di coloro che si ritengono significativi: “Quando siamo contenti è il *Self-liking*

46 T. Magri, *Introduzione*, a B. Mandeville, *La favola delle api*, cit., pp. V-XXXVII, p. VII.

47 B. Mandeville, *La favola delle api*, cit., p. 99.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.

50 *Ivi*, p. 100.

che ha, in ogni momento, una parte considerevole, sebbene ignota, nella soddisfazione provata. Questa passione è così necessaria al benessere di quanti sono abituati a soddisfarla che, senza di essa, non saprebbero godere di alcun piacere”<sup>51</sup>.

Ma cosa accade quando il *Self-liking* non è soddisfatto o, peggio, quando l'interesse stesso per l'opinione degli altri scompare? Mandeville, che era un medico delle malattie nervose, nella *Favola delle api* mostra che quando scompare il desiderio di riconoscimento sociale compaiono i sintomi dell'ipocondria<sup>52</sup>. E il *Self-liking* può anche essere la causa del suicidio: “nessuno si suiciderà se gli rimane un minimo di *Self-liking*. Ma quando questa passione si estingue, svaniscono tutte le nostre speranze e non possiamo desiderare se non la dissoluzione del nostro corpo e la nostra esistenza ci diventa così insopportabile che l'amore di noi stessi ci suggerisce di porre fine ad essa e di cercare rifugio nella morte”<sup>53</sup>.

Dal riconoscimento sociale, pertanto, dipende anche la salute psicologica degli individui.

In conclusione, la felicità consiste nell'essere stimati dagli altri. La ricerca di riconoscimento, però, ci espone al rischio del fallimento e, soprattutto, ci mette in balia degli altri (cioè a quelle “patologie del sociale” che pochi anni più tardi Rousseau denuncerà, in nome di un'autenticità e di un'autonomia perdute). Possiamo fare qualcosa per cercare di facilitare il raggiungimento della felicità?

Mandeville risponde che non possiamo abbandonare il gioco della vita sociale. Dobbiamo giocare anche se sappiamo che si tratta di un gioco di apparenze sociali che ci spinge alla finzione e alla mimesi. Non possiamo neppure cambiare le regole del gioco, ma ciò che possiamo fare per la nostra felicità è conoscere le regole del gioco, cioè imparare le regole delle dinamiche sociali. E questo è esattamente ciò che fa Mandeville nelle sue opere.

51 Id., *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., p. 91

52 M. Simonazzi, *Bernard Mandeville on Hypochondria and Self-liking*, in “Erasmus Journal of Philosophy and Economics”, IX, n. 1, 2016, pp. 62-81.

53 B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., p. 91.



MICHELA NACCI  
LE PASSIONI DEMOCRATICHE:  
ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Nei *Frammenti e note inedite per l'Ancien régime* Tocqueville scrive: “Non bisogna attribuire a tutte queste particolari procedure giuridiche troppa importanza. Sono le idee e le passioni degli uomini, e non la meccanica delle leggi, che fanno camminare le vicende umane. È sempre in fondo agli spiriti che si trova l'impronta dei fatti che si produrranno all'esterno”<sup>1</sup>. In un passo celebre della *Democrazia in America* afferma: “Non è che i popoli, il cui assetto è democratico, siano portati necessariamente a disprezzare la libertà; anzi hanno per essa un amore istintivo. Ma la libertà non è l'oggetto principale e continuo del loro desiderio; ciò che amano d'un amore eterno è l'eguaglianza. Essi si slanciano verso la libertà con rapidi impulsi e sforzi improvvisi, ma, se falliscono lo scopo, finiscono per rassegnarsi. Nulla, però, potrebbe soddisfarli senza l'eguaglianza, e preferirebbero morire piuttosto che perderla.”<sup>2</sup>

In queste pagine tenterò di far interagire fra loro queste due convinzioni di Tocqueville: che le passioni negli uomini rappresentino la molla dell'azione, e che in democrazia la passione per l'eguaglianza superi la passione per la libertà. Forse la prima convinzione dipende dai Pascal e Rousseau letti dal nostro autore anche se mai richiamati in modo esplicito<sup>3</sup>. Forse dipende anche dalla lettura di Constant, che riserva alle passioni un ruolo centrale. Dipende certamente, molto più in generale, dalla tradizione morale, filosofica e politica in cui il nostro autore si inserisce, con la sua accentuazione particolare (e generalmente negativa) delle passioni<sup>4</sup>.

---

1 A. de Tocqueville, *Frammenti e note inedite per l'Ancien régime*; trad. it. in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Utet, 1969, Torino, vol. I, p. 958.

2 Id., *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, cit., vol. II, p. 74.

3 Vedi in questo senso L. Jaume, *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*, Fayard, Paris 2008.

4 Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, B.H. Rosenwein, *Generazioni di sentimenti. Una storia delle emozioni (600-1700)*, Viella, Roma 1996, P. Morris, F. Ricatti, M. Seymour,



Coinvolgiamo ora in questa riflessione Anna Maria Battista. In *Studi su Tocqueville* osserva: “Ad una prima lettura, la *Democrazia in America* sembra un’opera di facilissima comprensione”. Ma aggiunge subito: “In realtà, già a una seconda lettura della *Democrazia in America* si comincia ad avvertire una sensazione di disagio”. La terminologia – è ancora Battista che parla – è ambigua o polisemica, il disegno confuso, l’ordine più apparente che reale, i molti spunti che il testo contiene mettono fuori strada. “Né giova a superare questa perplessità il ricorso alle testimonianze del vastissimo epistolario toquevilliano, ché anzi è questa una fase fuorviante della ricerca”: qui, infatti, si trovano molti motivi occasionali, che invece a chi legge sembrano essere prioritari. Allora o si passa a fare dello psicologismo oppure si torna al testo. Solo a questo punto la *Democrazia* rivela ciò che veramente è: “una delle opere di più difficile lettura della letteratura politica moderna”.<sup>5</sup> Chiunque abbia frequentato le pagine di questo capolavoro non potrà non essere d’accordo<sup>6</sup>.

Negli anni in cui mi occupavo di antiamericanismo ho incrociato Battista senza però riuscire a fare la sua conoscenza. Era scomparsa da poco, infatti, quando, proprio per uno di quegli studi, mi fu assegnato il premio istituito in suo nome dai parenti e dalla cerchia degli amici più stretti. Era il secondo anno del premio: io ero molto onorata per il riconoscimento e per il fatto che il riconoscimento portasse quel nome. Ma non l’avevo mai incontrata, e a dir la verità l’avevo letta solo un po’. Quando, negli anni successivi, i miei interessi si sono volti a Tocqueville, ho avuto finalmente l’occasione di studiarla. La sua scoperta del legame fra la concezione della società democratica in Tocqueville e l’immagine della società creata dalla Rivoluzione negli scrittori controrivoluzionari mi è apparsa geniale. Più in generale, sono rimasta colpita dalla analiticità e profondità che caratterizzano i suoi scritti: questo le permette di andare a fondo in ogni autore,

---

*Politica ed emozioni nella storia d’Italia dal 1848 a oggi*, Viella, Roma 2012, D. Bouquet, P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Carocci, Roma 2018, J. Plamper, *Storia delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2018, W. Davies, *Stati nervosi. Come l’emotività ha conquistato il mondo*, Einaudi, Torino 2019.

- 5 A.M. Battista, *Studi su Tocqueville*, CET, Firenze 1989, *Introduzione* di F. De Sanctis, appendice di E. Cuomo, pp. 21-22. Cfr. anche Ead., *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano 1989, *Prefazione* di A. Del Noce, rist. emendata.
- 6 Per una mia testimonianza in questo senso cfr. M. Nacci, *Gustave de Beaumont, Alexis de Tocqueville e la “grande causa”. Viaggio nel carattere nazionale*, in Ead. (a cura di), *Il carattere della nazione. Da Hume a Pinocchio*, Unistrapg, Perugia 2019.

tema, problema e allo stesso tempo di tessere legami fra l'uno e l'altro, tentare accostamenti anche arditi. Ma, a differenza di quanto alcuni studiosi fanno, l'originalità dei paragoni e degli intrecci non si traduce mai in lei in forzatura e travisamento dei testi; e questo accade proprio perché si basa sullo studio solido di ogni singolo autore, di ogni singolo testo. Sollecitata in questa occasione a esprimermi sull'opera di Battista in relazione alle passioni democratiche, e in particolare a Tocqueville, ne approfitto per rendere un omaggio postumo a questa interprete cristallina e dottissima. Non sarei una studiosa altrettanto onesta, tuttavia, se, dopo aver sottolineato i punti in cui la mia lettura concorda con la sua, non presentassi i luoghi in cui essa se ne differenzia. Resta che l'interpretazione di Battista è un passaggio indispensabile sia per comprendere sia per muoversi in altre direzioni: ed è questo che caratterizza l'opera di un grande studioso.

Chiediamoci prima di tutto che cosa sono le passioni per Tocqueville, iniziando dalla fine della *Democrazia*. Il quadro della democrazia nella sua previsione negativa è quello di un potere paterno, tutoriale, un potere benevolo e mite, che governa anche nelle minuzie sopra una folla di uomini tutti uguali, una massa di individui separati gli uni dagli altri: si tratta del legame sociale che viene meno proprio a causa dell'eguaglianza, ossia della scomparsa della gerarchia naturale e sociale all'interno della società. Che cosa sono qui le passioni? Non troviamo più le passioni dell'aristocrazia – onore, eroismo, coraggio, grandi imprese –, ma passioni calme, moderate, miti anch'esse. Nelle passioni regna la medietà proprio come nella società. Governo dolce, passioni medie. Inoltre, la democrazia americana è caratterizzata dallo spazio enorme che concede al badare ai propri affari, alla cura dell'egoismo: il fine che tutti inseguono è il successo, il guadagno, il benessere. Questo causa il distacco dell'uomo dall'interesse per il bene pubblico, diminuisce la sua partecipazione alla vita comune, e produce a sua volta un atteggiamento passivo: l'apatia. In questa situazione le passioni appaiono smorte, fiacche, senili. L'individuo nella democrazia (americana) non è un soggetto centrale, forte, energico: è un soggetto debole.

Fin dall'inizio della prima *Democrazia* Tocqueville segnala il tema delle passioni. Scrive nell'*Introduzione*: “Confesso che nell'America ho visto qualcosa di più dell'America: vi ho cercato l'immagine della democrazia stessa, delle sue tendenze, del suo carattere, dei suoi pregiudizi, *delle sue passioni*, e ho voluto studiarla per sapere almeno ciò che da essa dobbiamo sperare o temere”<sup>7</sup>. In realtà per Tocqueville i governi e gli stati sociali portano tutti con sé un tipo particolare di sentimenti, affetti, passioni.

7 Tocqueville, *Democrazia*, cit., p. 27. Il corsivo è mio.

Non abbiamo ancora risposto alla domanda su che cosa sia la passione per Tocqueville. È la stessa cosa che negli altri autori a ridosso, in cui la troviamo presente? Nel *Progetto per L'ancien régime e la rivoluzione* usa il termine passione due volte. Una prima volta quando scrive: “Oggi, distaccato dal mio tempo e dal mio paese”, sono ancora più obiettivo, libero di spirito, “non ho più alcuna passione che mi faccia tendere ad abbellire o a cambiare”. Una seconda volta quando afferma che mentre la verità storica la possono conoscere meglio i posteri, i contemporanei di un evento conoscono “le passioni generali del tempo” e quindi ne sanno di più sulla “storia generale”, “le cause generali”, “il grande movimento dei fatti”<sup>8</sup>. Nelle due *Democrazie* il termine passione è impiegato con una tale frequenza che è impossibile seguirlo nelle sue varie specificazioni. Queste, però, a mio parere sono poco differenziate le une dalle altre. Chiediamoci invece se il termine “passione” ha lo stesso significato nelle due occorrenze segnalate sopra, che si trovano a poche righe di distanza l’una dall’altra. Se con passione intendiamo un moto dell’animo che sfugge alla ragione, un moto di carattere affettivo, simpatia o antipatia, odio o amore, questo può essere sia qualcosa che turba il giudizio e lo fa pendere senza motivo da una parte o dall’altra, sia il movente dell’azione individuale e collettiva: qualcosa che si sente nell’aria, che circola, che è negli animi di una certa epoca, e che è impossibile ricostruire in seguito. In un caso la passione va eliminata per quanto possibile, perché induce a essere parziali; nell’altro caso va conservata attentamente per comprendere come vanno le cose, che cosa accade esattamente: questo tuttavia è impossibile perché la passione si dissolve con il passare del tempo, è istantanea, e questo rende impossibile capire la storia dall’interno. Nel primo caso la passione è un elemento che disturba e rende il giudizio meno trasparente; nel secondo la passione è inevitabile, perché fa la storia, ed è preziosa, sarebbe utile poterla osservare, condividere, ma così non è.

Un passaggio importante è quello del capitolo della seconda *Democrazia* intitolato *Perché i popoli democratici mostrano un amore più ardente e più duraturo per l’eguaglianza piuttosto che per la libertà*. Questo preoccupa Tocqueville e lo spinge a cercarne le cause. Ogni secolo presenta un fatto dominante che origina un’idea dominante o una passione principale, che a sua volta si porta dietro tutte le opinioni e i sentimenti. La libertà non è esclusiva delle democrazie, quindi non può essere quel fatto dominante. Lo è invece l’eguaglianza. Ma poi Tocqueville nota che la preferenza per l’eguaglianza è di tutte le

---

8 Ivi, p. 592.

epoche e ha altre ragioni. Conclude che per raggiungere la libertà sono necessari sforzi e sacrifici, mentre i piaceri dell'eguaglianza si offrono da soli, e sono costituiti dalle piccole gioie basse e quotidiane. Osserva che si può avere eguaglianza nella società senza che se ne abbia nel governo, da cui l'idea che si può essere tutti uguali in libertà oppure in schiavitù. Aggiunge: ciò accade nei popoli democratici. Quindi: ci sono popoli democratici e popoli che non lo sono, popoli che provano questa passione predominante, come potremmo chiamarla, e popoli che non la provano. Potremmo chiederci se viene prima l'uovo o prima la gallina, ovvero qual è la causa e quale l'effetto. È perché un certo popolo è democratico che ha la passione per l'eguaglianza? O è il contrario: è la condizione della democrazia, dell'eguaglianza, che genera quella passione, quell'atteggiamento?

Il testo di Tocqueville dialoga, per quanto riguarda le passioni democratiche, con tre autori. Il primo è Rousseau: non solo per le passioni, ma anche per l'invidia e l'egoismo. Il secondo è rappresentato dagli scrittori controrivoluzionari: questa è la scoperta di Battista che è stata ripresa da altri interpreti. Il terzo è Constant. Per Constant ci sono passioni antiche e passioni moderne: le moderne sono quelle che in Tocqueville vengono descritte come democratiche. Dunque, il testo di Tocqueville non contiene riferimenti nascosti solo ai controrivoluzionari: a essere presenti senza che egli ne faccia il nome sono anche altri autori di grande importanza. In queste pagine prenderemo in esame principalmente Constant, anche se il riferimento a Rousseau in Tocqueville è costante e importantissimo. È rivelatore il paragone fra antichi e moderni, ma a parti rovesciate, che Tocqueville presenta nella seconda *Democrazia*: sostiene che gli antichi non conoscevano l'uniformità, mentre fra i moderni l'originalità di ognuno si perde nella fisionomia comune; fra gli antichi esistono più poteri – deboli – che governano i cittadini, fra i moderni il sovrano è quasi onnipotente e i cittadini deboli e sottomessi; gli antichi difendono i diritti privati, i moderni sono pronti a sacrificarli all'interesse dei più<sup>9</sup>. Constant si riferisce al mondo antico, Tocqueville all'*ancien régime*, al mondo aristocratico, ma concetti e termini sono identici (anche se, appunto, invertiti). Identica a quella presente in Constant è anche l'immagine della Francia che non riesce a disfarsi dell'atteggiamento della guerra, del combattimento, che ha caratterizzato gli anni della Rivoluzione (a causa delle “disordinate passioni” che l'hanno percorsa) e che le si è incollato addosso: la democrazia francese “non ha mai smesso di camminare in mezzo al disordine e all'a-

---

9 Ivi, pp. 822-823, cfr. anche p. 827.



gitazione d'un combattimento"<sup>10</sup>. L'opinione si mantiene nell'*Ancien régime*, quando Tocqueville nota: "è ben più facile agli uomini restare costanti nei loro odii, che nei loro affetti. La Francia, che si era stancata d'amare la repubblica, era rimasta profondamente attaccata alla Rivoluzione."<sup>11</sup>

Constant è il precedente rispetto a Tocqueville anche per quanto riguarda la perdita del legame sociale, sebbene sia un fatto che in seguito la perdita del legame sociale diviene un tema non più legato a una particolare posizione dottrinale: ad esempio lo ritroviamo in *On liberty* di John Stuart Mill. Constant descrive la distruzione delle usanze locali nel processo di centralizzazione statale, e ne osserva l'effetto sugli individui: "Gli individui, smarriti in un isolamento che è contro natura, straniati dal luogo della loro nascita, senza contatti col passato, vivendo solo in un presente effimero e gettati come atomi su una pianura immensa e livellata, si staccano da una patria che non scorgono più da nessuna parte e il cui insieme diventa per loro indifferente perché su nessuna delle sue singole parti può riposare il loro affetto"<sup>12</sup>. È proprio la condizione degli individui nella *Democrazia in America*: "ogni individuo è isolato e debole; la società è attiva, previdente e forte; i singoli fanno piccole cose, lo Stato cose immense"<sup>13</sup>. Per Constant i moventi individuali sono due: l'interesse e la passione: né l'uno né l'altra giustificano la sopravvivenza dei costumi guerrieri, delle doti del coraggio e del sacrificio. Parlando del tempo dei moderni, scrive: "La guerra ha dunque perduto il suo fascino, nonché la sua utilità. L'uomo non è più spinto a consacrarsi né dall'interesse né dalla passione"<sup>14</sup>. Ritroviamo la stessa contrapposizione fra le virtù degli antichi e le virtù dei moderni in Tocqueville: da una parte, nel mondo aristocratico, la guerra, con tutto il suo coraggio ed eroismo, dall'altra la pace, con il corollario del commercio e del benessere. Talmente sono diversi questi mondi che Tocqueville ha l'impressione di avere di fronte due differenti tipi di umanità. La fine della seconda *Democrazia* riprende esattamente questa dicotomia, insieme a un altro tema di Constant, che è il livellamento implicato dalla democrazia: "tirannide [...], oppressione stabilita con la parvenza della legalità, [...] esercitata mediante il furo-

---

10 Ivi, p. 24.

11 Id., *Ancien Régime, Frammenti e note inedite*, in *Scritti politici*, cit., p. 1004.

12 B. Constant, *Lo spirito di conquista e l'usurpazione nei loro rapporti con la civiltà europea*, introduzione di M. Barberis e G. Paoletti, Liberilibri, Macerata 2008, p. 53.

13 A. de Tocqueville, *Democrazia*, cit., p. 826.

14 B. Constant, *Lo spirito*, cit., p. 16.



re popolare” definisce Constant la democrazia teorizzata da Rousseau<sup>15</sup>. È l’immagine della spaventosa uniformità che il potere rivoluzionario e post-rivoluzionario impone ai cittadini, fino a creare “un’unica distesa sulla quale l’occhio superbo del potere può spaziare senza incontrare alcuna irregolarità che ne offenda o ne limiti lo sguardo”<sup>16</sup>. Non siamo lontani, anche nel vocabolario, da Tocqueville che afferma: “Lascio scorrere il mio sguardo su questa innumerevole folla composta di esseri simili, in cui nulla sporge e nulla affonda: lo spettacolo di questa universale uniformità mi rattrista e mi agghiaccia, e sono tentato di rimpiangere la società scomparsa”<sup>17</sup>.

Saint-Simon scrive nella Sesta lettera de *L’industria* (1817-1818) sotto il titolo *Una passione ha dato inizio alla Rivoluzione francese*: “Se cerco di stabilire quale passione ha fatto esplodere la Rivoluzione francese, e quale classe della società l’ha subita più profondamente, mi accorgo che è l’eguaglianza e che gli uomini delle classi inferiori si sono abbandonati ad essa con maggiore violenza, spinti tanto dall’ignoranza che dall’interesse. La passione dell’eguaglianza ha avuto come effetto la distruzione dell’organizzazione sociale esistente al momento della sua esplosione. Mi domando ora se, quando tutto è distrutto, non è necessaria un’altra passione per sollecitare i lavori di una nuova costruzione o, in altre parole, mi domando se una rivoluzione può terminare con una passione o con la moderazione”. Solo la passione può spingere gli uomini a compiere grandi sforzi. La moderazione non ha questa capacità: è timida, passiva, non ha la forza di spezzare le abitudini. La passione dell’eguaglianza ha distrutto quel “legame organico”, quel “legame necessario” che tiene insieme le varie parti della società<sup>18</sup>. Conosciamo la ricetta di Saint-Simon: solo l’industria, l’autogoverno dell’industria, può farcela. Qui il primo passo è sociale, anzi economico, e arriva a chiusura quando riesce a darsi una forma politica. Stesso tema all’inizio della *Démocratie en Amérique*. Tocqueville scrive: “Tra le novità che attirarono la mia attenzione durante la mia permanenza negli Stati Uniti, nessuna mi ha maggiormente colpito dell’eguaglianza delle condizioni. [...] essa dà allo spirito pubblico una determinata direzione, alle leggi un determinato indirizzo, ai governanti dei nuovi principi, ai governati abitudini particolari”. La sua influenza “prodigiosa” si esercita sia sulla società sia sul governo: “infatti crea opinioni, fa sorgere senti-

15 Ivi, pp. 103-104.

16 Ivi, p. 47.

17 A. de Tocqueville, *Democrazia*, cit., p. 826.

18 C.H. de Saint-Simon, *L’industria, Opere*, Utet, Torino 2007, pp. 291-292.

menti, suggerisce usanze, e modifica tutto ciò che non crea direttamente.” Tocqueville nota che in Europa l’eguaglianza delle condizioni non è ancora così estesa quanto in America, ma anche lì “avanza rapidamente verso il potere”. In America lo ha già preso, il potere: leggi e politica ne sono segnati così come ne sono segnati i costumi. Infatti l’uguaglianza riesce a trasformare le abitudini e a crearne delle nuove<sup>19</sup>. La convinzione che solo la passione sia capace di muovere gli animi è identica.

Possiamo trarre una prima piccola conclusione che va in parte contro la tesi di Battista tesa a mostrare l’accordo tra gli scrittori controrivoluzionari e Tocqueville<sup>20</sup>. Non sono solo i De Maistre e i Bonald a influenzare Tocqueville nell’analisi della società partorita dalla democrazia: ci sono almeno, fin qui, Constant (e Rousseau) e Saint-Simon. Scopriremo presto che ce ne sono altri. Non sappiamo se Saint-Simon, relativamente alla riflessione sulla Rivoluzione francese, lo influenzi, anche se il tema e i termini in cui esso è impostato sono gli stessi. Forse è il termine influenza a non essere corretto: meglio parlare di una riflessione che più autori svolgono in parallelo, leggendosi o non leggendosi l’un l’altro, su un tema comune.

Ma occorre notare che per Tocqueville non c’è molta differenza fra ciò che Saint-Simon definisce con il termine “passione” e ciò che definisce con il termine “moderazione”. Proprio in questo consiste la peculiarità della sua analisi della democrazia americana e delle passioni che la attraversano. Le passioni della democrazia americana, della democrazia sociale, nell’analisi di Tocqueville risultano infatti moderate: ossia medie, senza alti né bassi. Coincidono con il lavoro, con la ricerca del guadagno e del successo. Niente eroismo, niente giganti né nel bene né nel male. La ragione di tale medietà è che si tratta di passioni non politiche, ma sociali, addirittura economiche. Passioni “materiali”, relative alla sfera del sensibile. In democrazia esse sono ben distribuite nella società, sono diffuse e creano uno stato medio, la “universale classe media” dalla quale il nostro autore vede popolata l’America. Durante la Rivoluzione, però, le passioni sono state ben altro, e Tocqueville non può che essere d’accordo con Saint-Simon: solo la passione (per l’eguaglianza) ha mosso le folle rivoluzionarie, ha fatto commettere delitti e tagliare teste, tagliare la testa del re.

Un altro passaggio importante è quello in cui Tocqueville, nella seconda *Democrazia*, paragona aristocrazia e democrazia. In aristocrazia le differenze sono radicate, naturali o quasi, eterne o quasi, si trasmettono per

19 A. de Tocqueville, *Democrazia*, cit., p. 15.

20 Cfr. A.M. Battista, *Scritti su Tocqueville*, cit., cap. II.

eredità: chi sta in basso prova *contentement* (appagamento, contentezza, soddisfazione), chi sta in alto prova indifferenza e disprezzo. Tutto cambia con la democrazia: qui le disuguaglianze non sono scomparse del tutto, ma abbiamo a che fare con dei soggetti uguali (almeno di diritto) o che possono diventare uguali. Qui si può provare, e si prova, invidia. La passione che regna in democrazia, e che proprio la democrazia (il fatto dell'uguaglianza) rende possibile è l'invidia: una passione fredda. Una passione che non muove, che non motiva ad agire.

L'attribuzione della passione dell'invidia alla democrazia è una scoperta di Tocqueville? Senz'altro no. Troviamo l'invidia in Rousseau, in Constant, in John Stuart Mill, e qui cito solo gli autori che ho potuto controllare direttamente. Come ha scritto Lucien Jaume, uno studioso che rende a Battista il merito che le spetta riguardo a Tocqueville, ma che allarga molto la sua intuizione sulle letture del nostro autore, niente di ciò che afferma Tocqueville è originale: tutto era già presente, circolava ampiamente, nella cultura che lo circondava, da Madame de Staël a Guizot, da Chateaubriand ai controrivoluzionari<sup>21</sup>.

John Stuart Mill in *On liberty* definisce l'invidia "la passione più anti-sociale e odiosa". La accomuna con: crudeltà d'animo, malizia, malanimo, dissimulazione, insincerità, irascibilità non giustificata, risentimento sproporzionato, passione del dispotismo, desiderio di accaparrare più di quanto si meriti, orgoglio che si soddisfa con l'altrui avvilitamento, egoismo. La considera, come gli altri autori, un vizio morale, ma non passibile di punizione e neppure di rimprovero. L'atteggiamento che si deve tenere verso chi è caratterizzato da questi sentimenti negativi è cercare di evitare quella persona, o addirittura aiutarla a correggersi. Così, la persona invidiosa perderà la nostra stima, ma non attrarrà su di sé la riprovazione per aver leso i diritti altrui. Cioè, l'invidia non produce effetti che ricadono sugli altri, ma effetti che ricadono solo sulla persona in questione. Non sono dunque sanzionabili<sup>22</sup>.

Vale la pena, dal momento che l'ho nominato, soffermarsi un attimo su Guizot, autore che Battista prende a esempio della diversa concezione della democrazia nutrita da Tocqueville rispetto ad autori precedenti e contemporanei. Siamo certi che sia diversa? In *Della democrazia in Francia* Guizot scrive: "La Repubblica sociale (cioè lo stato nato dalla Rivoluzione francese) sopprime tutto questo (una organizzazione del popolo, della società). Essa non vede negli uomini che degli esseri isolati ed effimeri che

21 L. Jaume, *Tocqueville*, cit., cfr. p. 19.

22 J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 101.

non compariscono su questa terra, teatro della vita, che per prendervi la loro sussistenza ed il loro piacere, ognuno pel suo solo conto, allo stesso titolo e senz'altro fine<sup>23</sup>.

In Tocqueville le passioni sono presenti sotto forma di egoismo, avidità, eguaglianza. I termini su cui giocare sono passioni e interessi. La mossa di Tocqueville è fare una cosa sola dei due elementi, e scoprire così che ciò che caratterizza la democrazia (americana) è la passione per gli interessi. Mi chiedo se non lo avesse fatto anche Rousseau, senza parlare di America, ma parlando della civiltà. Mi chiedo se non lo avesse fatto Constant. Per Tocqueville gli interessi sono la molla che muove l'America, il ritmo della sua vita, lo scopo che la spinge avanti senza sosta. Ma anche: in una società atomistica come quella americana, la ricerca del proprio interesse tende a rinchiudere l'individuo in se stesso e a non farlo partecipare alla vita pubblica<sup>24</sup>. Constant aveva già notato che la libertà dei moderni ha questo effetto negativo: ripiegare l'uomo sul suo interesse, sul suo egoismo, e in tal modo diminuire la sua attenzione per la politica, per la comunità.

Dunque, possiamo dire che la peculiarità di Tocqueville è affermare che nella democrazia americana gli interessi vanno insieme alle passioni: in modo non troppo originale in sé, ma forse originale in rapporto all'America. In Tocqueville non troviamo interessi freddi e passioni calde, interessi nel regno della ragione e del calcolo egoista e passioni nel dominio dell'affetto: troviamo invece la passione dell'interesse, del fare i propri affari, del pensare a sé. Ognuno fa continuamente il paragone fra se stesso e gli altri (solo in democrazia ciò è possibile): dilaga il sentimento dell'invidia. Questo, sommato al rinchiudersi in se stessi, diminuisce il patriottismo, la partecipazione, e richiede un patriottismo di secondo grado.

Sono notissime le pagine in cui Tocqueville tratteggia il potere mite e tutelare che rischia a suo parere di instaurarsi nei paesi democratici. In questo punto il nostro autore riprende alla lettera le caratteristiche dello stato estero (lo stato non-tedesco, ossia inautentico) del Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca*: è lo stato che tutela la pace, il benessere, la libertà, che permette agli individui di perseguire i propri interessi<sup>25</sup>. Fichte lo contrappone allo stato autentico caratterizzato dallo spirito, dalla tendenza a superare la materia e a realizzare una "vera" libertà. In Fichte questo stato autentico coincide con gli stati *ancien régime* della

23 F. Guizot, *Della democrazia in Francia (gennaio 1849)*, introduzione di M. Grifo, CET, Firenze 2000, p. 31.

24 Battista lo sottolinea opportunamente a proposito di Tocqueville, XXX.

25 J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Germania, mentre l'altro (lo stato non-autentico) coincide con la modernità, e in particolare con lo stato francese post-rivoluzionario. In Fichte troviamo la contrapposizione meccanico-organico, interesse-spirito, materiale-spirituale. Non sappiamo se si possa parlare di derivazione: forse nemmeno di lettura. Ma di forte assonanza sì. Vicino a lui, nella sua stessa lingua, Tocqueville aveva autori che condividevano l'impostazione di Fichte: De Maistre, Bonald, il primo Lamennais. La scoperta di Battista va estesa e completata: Tocqueville è legato non solo con gli altri controrivoluzionari, anche non francesi, ma pure, molto fortemente, con i Constant e i Rousseau di cui sopra. Il piano degli interessi in tutta questa letteratura appare come un piano inferiore. In quel momento uno stato diverso da quello non-autentico non esiste più neppure in Francia. Ma, appunto, potrebbe trattarsi in Tocqueville di un paragone (implicito, come spesso gli accade di fare) tra uno stato autentico (che non c'è più, ed è quello *ancien régime* che è stato distrutto) e lo stato di tipo nuovo, che ora esiste sia in America sia in Francia. Fra l'altro, lo stato non-autentico di Fichte è proprio come quello nuovo di Tocqueville (e quello moderno di Constant): pacifico. Ed è necessario che il dispotismo di tipo nuovo del quale egli parla sia benevolo: perché è quello stato moderno, borghese, che garantisce soprattutto il fatto che gli interessi possano svilupparsi.

È nella riflessione su questi temi che trova spazio anche la questione del libero arbitrio. Battista si chiede perché Tocqueville consideri la libertà in termini di libero arbitrio e non in termini politico-giuridici. Ma anche in Fichte è così, ed è così anche in molti altri autori liberali e liberalsocialisti: per loro l'individuo è caratterizzato da libero arbitrio, una volontà singola incerta; lo stato è l'incarnazione dell'essenza nazionale e una guida salda per il paese. Tutto il problema è ricondotto al libero arbitrio. Tocqueville prevede, e teme, che il potere paterno ridurrà lo spazio della volontà singola. Per Fichte sarebbe una conseguenza positiva. Anche la centralizzazione, che per Tocqueville è una caratteristica della democrazia, è presente in Fichte, ancora una volta come tipica dello stato non-autentico.

Il punto è che nei periodi in cui il fatto dominante è l'eguaglianza, regna l'individualismo: l'uomo "volge tutti i suoi sentimenti verso se stesso". Tocqueville distingue egoismo e individualismo: il primo un istinto, il secondo un ragionamento; il primo sfrenato, il secondo tranquillo. Alla fine, però, li fa coincidere: "L'egoismo dissecca i germi di tutte le virtù, l'individualismo non inaridisce sulle prime che la sorgente delle virtù pubbliche; alla lunga, però, attacca e distrugge tutte le altre, e va alla fine a cadere nell'egoismo". L'individualismo è un sentimento possibile solo in democrazia. Nella società aristocratica la stabilità delle famiglie nella stessa con-

dizione sociale per periodi lunghissimi lega gli uni agli altri sia nel tempo sia nello spazio: con le generazioni passate e future; con gli altri: “Siccome nelle società aristocratiche tutti i cittadini sono incasellati in posti fissi, messi in scala, succede per forza che ognuno di essi scorga, più in alto di lui, un uomo della cui protezione ha bisogno e più in basso un altro di cui può pretendere la cooperazione”. Ci si sacrifica per certi uomini; si chiede a certi uomini di sacrificarsi per noi. In democrazia “la catena degli affetti umani si allenta e si scioglie”. Non esiste la devozione verso qualcuno. Anche la trama della storia appare continuamente interrotta: si dimenticano subito coloro che non ci sono più. Ognuno è “indifferente e come estraneo”, pensa di non dovere nulla a nessuno e dagli altri non si aspetta niente: pensa per sé, si considera sempre separatamente, crede che il destino riposi nelle sue mani. La democrazia “lo riconduce di continuo verso se stesso, minacciandolo infine di chiuderlo nella solitudine del suo stesso cuore”<sup>26</sup>. Si trova qui l’origine del distacco di ognuno dalla partecipazione alla cosa pubblica e della dedizione esclusiva ai propri affari, al lavoro, alla ricerca del successo e del guadagno.

Constant aveva già segnalato questo pericolo nella società dei moderni. Tocqueville ha visto questo fenomeno, questo insieme di fenomeni, pienamente dispiegato in America. Una società formata da cittadini che pensano alle proprie faccende è una società di cittadini magari straordinariamente energici nel lavoro, ma apatici, passivi, fiacchi per quanto riguarda l’attenzione al bene pubblico e la partecipazione a esso. Per questo, il quadro finale della società democratica americana è quello di una medietà universale. Ed è proprio per questo motivo che il governo può approfittare della debolezza individuale per porsi come padre provvido.

A queste osservazioni Tocqueville somma l’affermazione sulla scomparsa del legame sociale, che è un legame (anche) affettivo. È in una condizione in cui gli individui sono una polvere di atomi separati gli uni dagli altri, senza radici né continuità temporale, che il tutto sociale e lo stato possono rafforzarsi in modo indebito. Qui non abbiamo neppure più la passione per l’eguaglianza: solo piccole ambizioni, piccoli uomini, piccole proprietà, piccole vite. Fino a notare: “Lascio scorrere il mio sguardo su questa innumerevole folla composta di esseri simili, in cui nulla sporge e nulla affonda: lo spettacolo di questa universale uniformità mi rattrista e mi agghiaccia, e sono tentato di rimpiangere la società scomparsa”<sup>27</sup>. Leggiamo Constant: “Gli individui, smarriti in un isolamento che è contro natura,

26 A. de Tocqueville, *Democrazia*, cit., pp. 589-590.

27 Ivi, p. 826.

straniati dal luogo della loro nascita, senza contatti col passato, vivendo solo in un presente effimero e gettati come atomi su una pianura immensa e livellata, si staccano da una patria che non scorgono più da nessuna parte e il cui insieme diventa per loro indifferente perché su nessuna delle sue singole parti può riposare il loro affetto. La varietà è l'organizzazione; l'uniformità, la morte". Ancora: "I conquistatori dei nostri giorni<sup>28</sup> [...] vogliono che il loro impero si presenti come un'unica distesa sulla quale l'occhio superbo del potere può spaziare senza incontrare alcuna irregolarità che ne offenda o ne limiti lo sguardo". E: "Non si può fare a meno di rimpiangere i tempi in cui la terra era coperta da popolazioni numerose e vivaci, in cui gli uomini si agitavano e si esercitavano in ogni senso entro un ambito proporzionato alle loro forze. [...] la gloria era alla portata del talento che, lottando contro la mediocrità, non era sommerso dai flutti di una moltitudine greve e incalcolabile". I popoli divengono "una massa inerte che a intervalli si risveglia per soffrire, ma che per il resto si accascia e si fa torpida sotto il dispotismo"<sup>29</sup>.

Anche in Constant le motivazioni possibili dell'azione sono o l'interesse o la passione (notiamo di passaggio che questo non è altro che Rousseau). La massa di esseri uguali separati fra loro esiste perché si segue l'interesse. Ma: "Per associarsi reciprocamente alle rispettive sorti, agli uomini occorre altra cosa che l'interesse. Occorre loro un'opinione, occorre loro una morale. L'interesse tende a isolarli, poiché lascia intravedere a ciascuno la possibilità di essere lui solo il più fortunato o il più abile"<sup>30</sup>. La tesi, divisa in due parti, è la seguente: dall'eguaglianza deriva l'egoismo; l'egoismo rende indifferenti. In Tocqueville la questione si trasforma: c'è la passione per l'eguaglianza. Il risultato, però, è lo stesso: individui separati gli uni dagli altri, tutti uguali, tutti distaccati dal bene comune. Sono tutti medi, tutti apatici, salvo che nel lavoro. Di passione per l'eguaglianza Tocqueville parla all'inizio della prima *Democrazia*; poi sembra dimenticarsene. Così come, alla fine della seconda *Democrazia*, sembra dimenticare il dispotismo della maggioranza e il potere enorme dell'opinione di cui ha parlato nel corso del volume.

Un altro richiamo mi ha colpita. Nella descrizione che Tocqueville fa della vita democratica nella seconda *Democrazia* non siamo molto lontani dall'"égalité visible" di cui Michelet parla in *Le peuple*: il cibo a buon mercato, le stoffe di mille colori che sono scese di prezzo con la rivoluzione

28 Constant intende i rivoluzionari della Rivoluzione francese.

29 B. Constant, *Lo spirito*, cit., pp. 53, 47, 55, 56.

30 Ivi, p. 21.

industriale e che ora anche le donne povere possono permettersi di sfoggiare nei giorni di festa<sup>31</sup>. Anche Michelet fa coincidere la realtà della nuova produzione, della produzione industriale, con la “tendenza alla sensualità” che caratterizza gli operai: qualcosa di molto prossimo al materialismo presente in Fichte e Tocqueville. Per Michelet è industria: egli non parla di democrazia. Tocqueville, da parte sua, parla di democrazia, ma parla anche della vita democratica in cui il cibo è cibo è lavorato in modo industriale e gli abiti sono fatti in serie. Di fatto, democrazia e industria si incontrano e vanno di pari passo, nell'uno e nell'altro autore. Non è un caso che Tocqueville introduca perfino il tema dell'industria culturale e della società di massa che tende a uniformare gli individui.

Una interpretazione possibile è questa: Tocqueville fa credere di riprendere la distinzione rousseauiana interesse-virtù, ossia egoismo-patriottismo, passione-ragione, ma in realtà introduce una passione diversa, che non è più l'amore di sé, ma l'amore per l'eguaglianza. Del resto, l'amore di sé in democrazia non è proprio la passione per l'eguaglianza? Passione per l'eguaglianza che si contrappone alla passione per la libertà. La riprende da Constant, e anche da Madame de Staël. Ma questo che cosa significa? Che la ragione, il patriottismo, la virtù, la dedizione al bene comune in democrazia non si trovano più? Che vi si trovano solo passioni? L'eguaglianza è una passione fortissima, la libertà è una passione più debole, ma sempre passione. Per Tocqueville la democrazia è quella forma di governo e quel tipo di società in cui la passione per l'eguaglianza non solo prevale, ma si intreccia con la passione per l'interesse, per i propri interessi. È questa combinazione che rende ulteriormente negativa questa condizione. Perché produce tutti gli uomini uguali, quindi atomi, quindi la possibile folla uniforme sotto un despota, e perché produce la mediocrità, la mediocrità, il materialismo, il prevalere dei valori materiali, volgari, industriali. Qui però si hanno solo passioni piccole, medie, urbane.

Ossia, Tocqueville applica gli effetti dell'interesse, del lusso, della civiltà corruttrice di Rousseau, ma non alla società moderna e commerciante, come Rousseau faceva, bensì proprio alla democrazia teorizzata da Rousseau. Ritorce contro Rousseau gli strumenti che proprio lui ha forgiato per colpire la corruzione, il progresso, il mondo dell'apparenza. Per Rousseau era in democrazia che si sarebbe trovata di nuovo la libertà e l'eguaglianza

31 J. Michelet, *Le peuple*, Flammarion, Paris 1974, p. 97. La spiegazione di Michelet della tendenza alla sensualità è che in fabbrica si è talmente poco uomini (e donne) che appena liberi occorre dimostrare e dimostrarsi che lo si è: e allora c'è l'ebbrezza, e l'ebbrezza dell'amore. Cfr. *ivi*, pp. 100-101.

delle origini, e non solo nella forma che avevano, ma aumentate e valorizzate. Per Tocqueville è in democrazia che si manifestano i peggiori effetti dell'eguaglianza, della dedizione a se stessi, del trionfo degli interessi: rottura del legame sociale, atomi, uniformità, dispotismo. Gli effetti che Tocqueville considera negativi non sono quelli di Rousseau, a partire dal principale: per Tocqueville l'eguaglianza, per Rousseau la disuguaglianza.

Esistono per Tocqueville passioni di altro tipo: ad esempio – è l'esempio maggiore – quelle della Rivoluzione (ma qui siamo in *L'Ancien régime e la rivoluzione* e non sono affatto certa che il Tocqueville della *Democrazia* avrebbe potuto fare affermazioni simili): descrive uomini “sinceramente appassionati per il bene pubblico, così realmente dimentichi dei loro interessi, così assorti nella contemplazione di un grande disegno”. Rischiano tutto e superano le “piccole passioni”, giungono al coraggio, alla dedizione, mostrano “emozioni giovanili”. Manifestano “Non solo disinteresse, ma ardore per la cosa pubblica: idea che il primo dovere dell'uomo è di occuparsene, che le prime virtù sono quelle pubbliche.” Ancora: “Ci fu un momento in cui migliaia di uomini divennero come insensibili ai loro interessi privati, per pensare solo all'opera comune.” Durò un attimo, ma fu sublime: “Il gusto del benessere, che doveva finire col prendere il sopravvento su tutti gli altri, allora fu solo una passione di importanza minore e impotente.”<sup>32</sup> Quegli uomini preparano la strada alla democrazia, ma la loro passione non è l'eguaglianza, è l'odio per l'*ancien régime*: un odio talmente radicato nei cuori da trasformarsi, da passione momentanea, in istinto permanente. La Rivoluzione, per conto suo, fa nascere nuove passioni. I *Frammenti e le note inedite per L'Ancien régime e la rivoluzione*, scritti di getto, sono colmi di passione: è la passione che muove le cose. Ed è odio contro il vecchio, contro il monarca. È furore. L'odio verso il potere, verso l'arbitrario, è “una passione universale e impetuosa”<sup>33</sup>.

Quello che colpisce maggiormente nell'*Ancien régime e la rivoluzione* è che Tocqueville utilizza il quadro plumbeo disegnato alla fine della *Democrazia in America* (la medietà assoluta, un potere tutelare e una massa di piccoli uomini) per descrivere la fase della Rivoluzione che prepara la strada a Napoleone: troviamo che gli uomini, fra le conquiste realizzate grazie alla Rivoluzione, sono disposti a rinunciare alla libertà; gli ardori suscitati dalla Rivoluzione “si illanguidiscono”, gli “uomini abili” scompaiono, “il [...] governo si fa molle, i costumi che essa (la Rivoluzione) aveva induriti si snervano, l'anarchia si diffonde [...]”. Alla lunga, la Rivoluzione provo-

32 Tocqueville, *Ancien régime*, cit., pp. 968, 966-967.

33 Ivi, pp. 992, 918, cfr. pp. 1008-1009, 985.

ca “accasciamento degli animi”, “resistenza molle”. Per dieci anni la tirannia penetra profondamente nella vita privata: il potere modifica, e impone, la lingua, il calendario, i giorni di lavoro e di riposo, il sistema metrico, la religione, le feste. Il risultato è: stanchezza, apatia, indifferenza, disprezzo per la cosa pubblica. Gli oratori alzano i toni, la Francia può sembrare il paese più appassionato del mondo: in realtà i francesi sono “stanchi, disillusi e freddi come tutti gli altri”, e il pubblico è sordo. Ora sorge una nuova passione, che divora tutte le altre, la paura: “Si ha paura volentieri di tutto, quando non si desidera più nulla con ardore”. I francesi lo manifestano ridendo del proprio male – una allegra folle disperazione –, ma angoscia e terrore sono ben visibili. Si hanno l’egoismo dopo l’abnegazione, l’indifferenza dopo la passione, la paura dopo l’eroismo, il disprezzo per ciò che è costato tanto caro. Neppure il Terrore interrompe la crescita del benessere, e al benessere si tiene. La Francia “non era una nazione in cui ciascuno avesse l’abitudine del confort”: prima della Rivoluzione mancavano quelle piccole comodità che ben presto divengono delle necessità. A quel punto è al mantenimento del benessere che ci si dedica. Una situazione non troppo diversa da quella descritta alla fine della *Democrazia in America*<sup>34</sup>.

Lo sguardo di Tocqueville si dirige verso l’attaccamento alle cose materiali, il benessere, altri direbbero l’egoismo. Il fatto che questo accada in una società democratica è ancora più negativo perché è un sentimento di massa. Infiacchisce gli animi, abbassa ed elimina le virtù forti, gli ideali elevati, e questo si verifica per la stragrande maggioranza della popolazione. La passione del benessere chiude ognuno nel suo personale interesse, non gli fa scorgere interessi comuni.

“Col venir meno, fra gli uomini, d’ogni legame di casta, di classe, di corporazione, di famiglia, essi ricevono un prepotente impulso a non preoccuparsi d’altro che dei loro interessi particolari, a non pensare che a se stessi, a rinchiudersi in un gretto individualismo dove ogni virtù pubblica è destinata a perire. Il dispotismo, anziché lottare contro tale tendenza, la rende irresistibile, perché spoglia i cittadini d’ogni comune passione, d’ogni mutuo bisogno, sopprime qualunque necessità di vicendevole comprensione, qualunque occasione d’agire di concerto; li mura, per così dire, nella vita privata. Già essi tendevano ad appartarsi: il dispotismo li isola; essi s’intiepidivano l’uno rispetto all’altro: quello li congela”. “Passioni debilitanti” le definisce. L’individualismo, gretto o meno, è possibile, lo abbiamo visto, solo in democrazia. La tesi di Tocqueville nell’*Ancien régime* è che il dispotismo favorisce la passione per il benessere perché quella

34 Ivi, cfr. pp. 1011, 997-998, 1000, 1002, 1003, 984.

distrarre dall'occuparsi del bene pubblico e della libertà. Qui abbiamo una esplicitazione e uno sviluppo di ciò che aveva affermato nella *Democrazia*, dove il dispotismo non ha una coscienza chiara di ciò che deve fare, dove si afferma in modo insensibile, dove il legame tra affari e passività dell'individuo (e dunque perdita della libertà) è molto più sfumato<sup>35</sup>.

Alla fine della *Democrazia*, quando Tocqueville confronta il mondo dell'aristocrazia con quello della democrazia, scrive: sono due tipi di umanità. Ossia la causa prima, l'assetto sociale, il fatto dominante che oggi è l'eguaglianza, esercita un influsso talmente forte sulle leggi, sul modo di vivere e sugli uomini, che ha modificato la stessa natura umana. La passione, i sentimenti, di cui Tocqueville parla tanto spesso nel libro, sono infatti qualcosa che fa parte dell'essere umano: è l'uomo a provarli. Ebbene, il fatto ha esercitato la sua influenza. Non è passato che poco tempo in Francia dall'avvento della democrazia; ma in America, dove la democrazia è nata con il paese stesso, possiamo vederne il risultato: l'uomo è effettivamente modificato, non è più lo stesso di prima. Solo lo sguardo divino che vede largo, che comprende tutto, può pensare che questo risultato (questa folla di uomini tutti simili all'esterno e all'interno) rappresenti qualcosa di buono. Noi poveri uomini non ne siamo capaci, Tocqueville uomo limitato non ne è capace. Può solo nutrire qualche speranza e molte paure.

A questo punto della sua argomentazione (siamo alla fine della *Democrazia*) Tocqueville sterza bruscamente e cambia obiettivo polemico. Fin qui se l'è presa con le condizioni della vita democratica che indeboliscono l'individuo e lo rendono distaccato e passivo. La sua invettiva finale precede le due affermazioni con cui l'opera si chiude. La prima affermazione riguarda l'essere umano: al contrario di quanto vediamo in America, l'uomo resta comunque potente e libero. La seconda affermazione è quella sulla inevitabilità della democrazia, e sulla scelta che si pone alle nazioni: dipende da esse realizzare una democrazia nella libertà o una democrazia nella schiavitù. Potremmo pensare che l'invettiva finale si indirizzi alla democrazia, alla democratizzazione della vita e del pensiero. Invece Tocqueville scrive: "Non ignoro che molti dei miei contemporanei hanno pensato che i popoli, quaggiù, non sono mai padroni di loro stessi e che obbediscono necessariamente a non so mai quale forza invincibile e inintelligente che nasce da avvenimenti precedenti, dalla razza, dal suolo o dal clima"<sup>36</sup>. Con chi ce l'ha adesso? Certo non con i contemporanei sostenitori della democrazia: non ne parla mai, e perché dovrebbe farlo adesso? Né può

---

35 Ivi, p. 601.

36 Id., *Democrazia*, cit., p. 828.

avercela con principi e conseguenze di questa forma di governo, di questo tipo di società: ha già valutato nel corso dell'opera, soprattutto nella seconda parte, vantaggi e svantaggi degli uni e delle altre. Poche pagine prima ha scritto della nuova forma di dispotismo che vede nel futuro della democrazia: "Vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su se stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo". Ha già denunciato il dissolversi del legame sociale: "Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri". Poi evoca il "potere immenso e tutelare", mite e benevolo, che veglia su di loro ed evita loro, per quanto può, "il fastidio di pensare e la fatica di vivere". A questo punto introduce qualcosa che potrebbe essere in rapporto con il non essere padroni di se stessi: il potere tutelare "giorno per giorno rende sempre meno utile e sempre più raro l'impiego del libero arbitrio, respinge in uno spazio sempre più angusto l'azione della volontà"<sup>37</sup>. Il potere di cui parla è sì coercitivo e nemico della libera azione dell'uomo, ma – dobbiamo sottolinearlo – non ha niente a che vedere con storia, razza, suolo e clima, gli elementi indicati come cause possibili di una immobile sudditanza. Il potere toglie agli uomini la libertà, e dunque anche il libero arbitrio, ma assolutamente diversi sono i mezzi che utilizza per farlo, e non coincidono con storia, razza, suolo o clima. Allora perché l'affermazione finale, diretta evidentemente contro un obiettivo diverso dai precedenti e non esplicitato? Finora gli studiosi non hanno mostrato nessuna curiosità per questo problema. Sappiamo che Tocqueville può essere ellittico, ma non ha l'abitudine di essere illogico. In questo punto lo è. Quando sento affermare che la ricerca su questo autore è ormai conclusa, mi chiedo quale sia la risposta alla mia domanda.

In verità, credo che questo rappresenti un nuovo enigma che l'opera di Tocqueville invita ad affrontare. Ho qualche ipotesi in merito, ma occorrerebbe Anna Maria Battista per risolverlo in modo adeguato.

---

37 Ivi, p. 812.

MARIA LAURA LANZILLO  
PSICOLOGIA POLITICA  
E GOVERNO DELLE PASSIONI  
TRA ETÀ MODERNA E ETÀ GLOBALE

1. *La psicologia politica moderna*

“I principi della politica derivano dai movimenti della mente, e la conoscenza dei movimenti della mente deriva dalla scienza dei sensi e dei pensieri”<sup>1</sup>. Sulla base di questa affermazione che si trova nel *De Corpore* di Thomas Hobbes, Anna Maria Battista riconosceva in *Nascita della psicologia politica*, saggio del 1982 che sarebbe diventato riferimento imprescindibile per gli studiosi del pensiero politico della prima età moderna, la rottura hobbesiana nei confronti non solo della filosofia politica classica, fondata sui principi di un’etica oggettiva, ma anche nei confronti del machiavellismo, che la studiosa leggeva come teso a comprendere per lo più i meccanismi dell’azione di governo. Battista riconosceva invece che agli occhi di Hobbes

la scienza della politica poggiava in primo luogo sullo studio scientifico della natura umana, sì da giungere a percepire quale tipo di convivenza, quali esigenze sociali, quale forma di potere corrispondessero meglio a tale peculiare struttura mentale e passionale.<sup>2</sup>

Il saggio di Anna Maria Battista, in cui la studiosa individuava l’originalità della “science de l’homme”, elaborata dalla cultura eterodossa seicentesca, nella capacità di creare un “nuovo rapporto di congiunzio-

---

1 T. Hobbes, *De Corpore* (1655), in Id., *Elementi di filosofia. Il corpo, l’uomo*, a cura di Antimo Negri, Utet, Torino 1972, I, 6, 7.

2 A.M. Battista, *Nascita della psicologia politica*, Ecig, Genova 1982, poi ripubblicato con il titolo *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*, in Id., *Politica e morale nella Francia dell’età moderna*, a cura di A.M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova 1998, p. 227 (d’ora in poi si citerà da questa seconda edizione del saggio).

ne tra ricerca psicologica e ricerca politica”<sup>3</sup>, si inseriva in un dibattito scientifico che a partire dagli anni Settanta aveva rivolto un’importante attenzione al ruolo cognitivo e comunicativo che le passioni hanno, soprattutto in campo politico e sociale, e che di nuovo nell’ultimo decennio, di fronte alla crisi dei modelli di razionalità liberale nella quale siamo immersi, è ripreso con rinnovato vigore. Si pensi, per esempio, ai lavori di Luhmann e alla Sociologia delle emozioni statunitense, ai lavori sulle passioni di Albert Hirschman, nei confronti del quale Anna Maria Battista era critica, e Christopher Lasch, ai lavori successivi di Jon Elster e Michael Walzer, al lavoro sulle emozioni di Martha Nussbaum, e, in Italia, dopo Battista, alle ricerche di Remo Bodei e Elena Pulcini tra gli altri<sup>4</sup>. Da allora abbiamo assistito ad un rinnovato e negli ultimi anni sempre più crescente interesse nei confronti del ruolo politico delle passioni che si poneva allora, e continua a porsi, in forte critica con la torsione normativa della filosofia politica segnata dal successo della teoria della giustizia di John Rawls e dei successivi sviluppi dal neocontrattualismo alla *rational choice*, fino alla critica serrata che oggi gli studi sulle passioni in politica rivolgono alla razionalità neoliberale. Nel dibattito non solo filosofico-politico, ma anche e soprattutto delle scienze sociali, nell’ultima decina di anni si è assistito a una ripresa di questo tipo di studi, il cui spettro si è ulteriormente allargato, se pensiamo per esempio che uno dei più importanti studiosi di relazioni internazionali, disciplina costruita su una pretesa razionalità scientifica, Dominique Moïsi, ha scritto che “nell’arena geopolitica le emozioni contano. Incidono sugli atteggiamenti dei popoli, sui rapporti fra le varie culture e sul comportamento delle nazioni”<sup>5</sup>. Ancora, più recentemente, il sociologo William Davies ha scritto che “il potere delle emozioni sta trasformando le democrazie in modi che non si possono ignorare e su cui non si può tornare indietro. [...] Piuttosto

3 Ivi, p. 222.

4 Cfr. come primi riferimenti A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano 1979; Ch. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1979; R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità, filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991; J. Elster, *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; M. Walzer, *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, Feltrinelli, Milano 2001; E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004.

5 D. Moïsi, *Geopolitica delle emozioni. Le culture della paura, dell'umiliazione e della speranza stanno cambiando il mondo* (2008), Garzanti, Milano 2009, p. 53.

che denigrare l'influenza delle emozioni sulla società di oggi, dobbiamo cercare di ascoltarle meglio e imparare da esse"<sup>6</sup>. Negli ultimi decenni, dunque, la passione è tornata ad essere indagata non come un "qualcosa" o una cosa in sé, ma come un "apparato significante", correlato a precisi presupposti psicologici, antropologici, sociologici, filosofici, grazie al quale osservare e interpretare la realtà e i soggetti che la abitano<sup>7</sup>.

Ma ritorniamo alle pagine seminali di *Nascita della psicologia politica*. Se ci fermiamo ancora una volta su quelle pagine, uno degli snodi concettuali più importanti che vi emerge è l'aver illuminato non solo la dimensione critica della modernità nascente, questione che era già emersa in un precedente lavoro di Anna Maria Battista sul libertinismo<sup>8</sup>, ma anche l'aspetto produttivo/costruttivo a cui contribuisce in maniera fondamentale proprio lo strumento intellettuale della psicologia politica<sup>9</sup>. Una produttività che non è determinata solo da un'analisi filosofica delle passioni naturali dell'uomo – non starebbe in ciò la novità dell'attenzione alle passioni propria del XVII secolo, dal momento che la storia del pensiero politico, a partire dall'età classica, attraverso l'età medioevale e fino al Rinascimento e al tomismo della Seconda Scolastica, conosce differenti modelli di definizione e razionalizzazione dei sentimenti e delle passioni<sup>10</sup> –, ma dal mostrare come ciò si innesti in una serie di condizioni storiche e teoriche precipue che fanno sì che agli albori della modernità la natura umana venga assunta come elemento centrale della politica e il soggetto emerga come il primo problema politico. Tra XVII e XVIII secolo gli assetti politici, religiosi e culturali europei subiscono profondi rivolgimenti e questo produce un cambiamento radicale anche nell'"affettività e nella percezione del proprio sé degli individui e dei gruppi sociali"<sup>11</sup>. Un contesto che produce quella trasformazione "complicata, discontinua e certamente non omogenea [come già Battista non aveva mancato di rilevare] dei codici

6 W. Davies, *Stati nervosi. Come l'emotività ha conquistato il mondo*, Einaudi, Torino 2019, p. 15.

7 Cfr. S. Moravia, *Esistenza e passione*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Laterza, Roma-Bari 1995, in part. pp. 4ss.

8 Cfr. A.M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charon*, Giuffrè, Milano 1966.

9 Cfr. C. Galli, *La psicologia politica moderna nell'interpretazione di A.M. Battista*, in "Filosofia politica", 1992, n. 1, pp. 109-120.

10 Cfr. M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, cit., pp. 39-73.

11 F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2013, p. 5.

e dei linguaggi”, che a partire dal XVII secolo “produrrà una nuova elaborazione teorica delle passioni e dell’antropologia politica grazie alla riflessione sull’emotività umana e sul rapporto fra affetti e potere”<sup>12</sup>.

A partire dal XVII secolo, dalle rovine dell’ordine medievale emerge una nuova soggettività instabile e disorientata che ricerca in sé il proprio fondamento e lo trova nell’amor proprio, passione cifra della modernità, che si autofonderà non più sul conformarsi alla legge di Dio, la quale nella crisi delle guerre civili di religione non può più parlare all’individuo europeo con voce univoca, ma sul riconoscimento dei diritti individuali. Il rinnovato interesse per le passioni che il Seicento mostra nasce in prima battuta dall’insoddisfazione per modelli di comprensione degli affetti che risultano ormai vecchi e inadeguati di fronte alla radicale rivoluzione in atto in Europa e che ne segna il cambio d’epoca. Il mondo sembra essersi messo in movimento e dunque anche le passioni appaiono come gli affetti non più di un individuo che sa stare al suo posto nell’ordine provvidenziale che governa la realtà, ma di corpi in movimento i quali nei loro movimenti vanno compresi, dal momento che l’obiettivo politico diventa quello di costituire e governare tali corpi. Differenti e eterogenee sono le questioni che il nuovo studio delle passioni umane affronta, come il rapporto tra emotività individuale e emotività di un soggetto collettivo che appare in quel momento sotto il nome di “moltitudine”, o la comprensione che l’attenzione per gli aspetti emotivi della psicologia individuale e collettiva è determinante per l’elaborazione di nuovi modelli antropologici, teologici, politici all’altezza della sfida che l’epoca nuova propone. La novità di questo interesse per le passioni si rivela allora nel fatto che la loro “caratteristica maggiormente rilevante consiste nel fatto di essere in continua ‘migrazione’ tra discipline e saperi diversi”<sup>13</sup>.

Il problema del Moderno diventa conciliare la legittima espressione dell’amore di sé, sia esso inteso come autoconservazione o vanità, come desiderio di potere o ansia di approvazione, come egoismo o ricerca della felicità, del nuovo soggetto politico che viene costituendosi e che prenderà le forme dell’individualità borghese certa di sé e del potere della propria ragione, di cui l’*io cogito* sarà la prima rappresentazione, con le esigenze del governo di un ordine sociale e politico che nelle passioni umane trova ad un tempo il proprio fondamento ed un potenziale fattore di dissoluzione. Gli albori della modernità politica in Europa vedono perciò anche la nascita di un nuovo approccio analitico, la *science de l’homme* appunto, allo studio

12 Ivi, p. 7.

13 Ivi, p. 8.

delle passioni umane, assunte come principio costitutivo dell'individuo; un principio che, però, deve essere anche razionalizzato, reso inoffensivo o comunque sotto il dominio della ragione umana attraverso un'operazione di sublimazione (e sarà la via intrapresa da Cartesio) o di neutralizzazione (e sarà la strada di Hobbes). È per questo motivo che le passioni diventano a questa altezza oggetto di intervento da parte della *ratio* politica, che si assume il compito di neutralizzarne il portato potenzialmente destabilizzante, ribelle, perturbante per qualsiasi forma di convivenza pacifica. L'obiettivo è ricondurle a un ordine, a una norma, così da poterle infine rappresentare come governabili. E questo perché lo studio delle passioni e degli affetti scaturisce all'interno di quel processo di ridefinizione dei valori e delle aspettative individuali che attraversa l'Europa della prima modernità. Non è un caso allora che uno degli elementi salienti che questo dibattito produce consista nell'ampliamento della "sfera dell'interiorità" come "spazio interno" cui imputare la responsabilità delle proprie scelte<sup>14</sup>.

## 2. Tra Hobbes e Descartes: antropologia politica e governo delle passioni

Due sono le linee o i modelli interpretativi che si dispiegano: da un lato il paradigma antropologico e politico hobbesiano, e dall'altro un dibattito molto ampio – che ha *mutatis mutandis* alle sue origini tanto *Le Passioni dell'anima* di Descartes, quanto l'*Ethica* di Spinoza – che configura i processi di razionalizzazione, caratterizzanti molti degli aspetti della modernità sul piano politico, quali tentativo di costruire quella che, seguendo Remo Bodei, si potrebbe definire una "geometria delle passioni". E cioè a dire il tentativo di individuare una logica delle passioni, che in questa seconda linea del discorso politico moderno non viene vista come perturbante, come nel paradigma hobbesiano, ma al contrario cooperante alla costituzione dell'ordine politico.

Più nel dettaglio, possiamo vedere che l'obiettivo di Hobbes è quello di costruire una forma di controllo politico delle passioni, di cui l'uomo di natura così come descritto nel *Leviatano* appare in balia, producendo in tal modo quella "congiunzione tra ricerca psicologica e ricerca politica" che anche Battista riconosceva come l'incontestabile "perno-base della costruzione teorica del filosofo inglese"<sup>15</sup>. In quel piccolo trattato sulle passioni

14 Cfr. *ivi*, p. 2.

15 A.M. Battista, *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*, cit., p. 226.

che è il capitolo VI del *Leviatano*, Hobbes individua le passioni come “movimenti” prodotti dalla volontà dell'uomo in un flusso continuo, “perché la vita in sé non è che movimento, e non può essere mai senza desiderio, né senza timore, non più di quanto possa essere senza il senso”<sup>16</sup>. Il controllo, il governo di tale movimento delle passioni che accomuna tutti gli uomini e che ne testimonia l'assoluta uguaglianza di natura, viene affidato a un'istanza esterna, terza, il potere politico, che fa leva per ottenere obbedienza in cambio della sicurezza e pace per tutti su quella che Hobbes individua come la passione predominante nell'uomo di natura, la paura della morte. Hobbes non pensa che la politica possa modificare con la propria azione i desideri e le passioni della coscienza individuale, una sfera interiore che come già mostrato dai libertini francesi è inarrivabile per il potere politico. La logica razionalistica che ne anima la teoria si fonda sull'idea che la politica “può agire sugli effetti sociali dell'ansia e dell'aggressività. [...] ma, evocando il rischio costante di perdere la vita, lo Stato può far sì che gli affetti non incidano in maniera troppo radicale sulla pace”<sup>17</sup>. È questa la novità hobbesiana, messa in luce anche da Anna Maria Battista nel sottolineare la centralità nella psicologia politica hobbesiana della nozione di amor proprio, fondamento di una conflittualità inevitabile che attraversa lo stato di natura, rendendolo una condizione inabitabile per l'uomo, “cui solo la ragione poteva porre fine, prospettando all'uomo l'esigenza di abdicare al ‘proprio diritto su tutto’, e di dar vita con un patto reciproco ad un forte potere statale”<sup>18</sup>.

L'anno precedente l'uscita del *Leviatano*, nel 1649 era uscito un testo fondamentale per la discussione sulle passioni, *Le passioni dell'anima*, nel quale Descartes leggeva le passioni umane non come errori da estirpare, secondo la dottrina stoica e neostoica, ma come disposizioni dell'anima a desiderare ciò che può giovare al singolo, rafforzando e fissando nell'anima pensieri che è bene che conservi. Agli occhi del filosofo francese il problema nasceva dal fatto che nel funzionare come una sorta di lente di ingrandimento della realtà le passioni possono anche sfociare nell'eces-

16 Th. Hobbes, *Leviatano*, saggio introduttivo di C. Galli, Rizzoli, Milano 2011, cap. VI, p. 64.

17 F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit., p. 61.

18 A.M. Battista, *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*, cit., p. 240. Su questo passaggio e sull'importanza della lettura di Anna Maria Battista che mostra come in Hobbes la psicologia sia un'ipotesi che serve a descrivere sia un problema, la crisi dell'aristotelismo e della fiducia nella socievolezza umana, sia il senso della risposta tutta politica al disordine delle passioni cfr. C. Galli, *La psicologia politica moderna*, cit., pp. 112-113.

so. Dunque, Decartes riscontrava non la necessità di neutralizzare il ruolo delle passioni, ma di governarne, al fine di ridurre la loro incidenza perturbativa, l'effetto potenzialmente distorsivo che possono produrre nella rappresentazione della realtà e questo ruolo affidava al giudizio razionale. In questo modo le passioni allora possono essere orientate nella giusta direzione attraverso una facoltà dell'io che Descartes definisce *générosité*, vale a dire l'attitudine dell'individuo che

ricosce che niente gli appartiene veramente se non questa libera disposizione dei suoi atti volontari, né il motivo per il quale egli dev'essere lodato o biasimato, se non per averne usato bene o male; e in parte nel fatto che sente in se stesso un fermo e costante proposito di farne buon uso, cioè di non mancare mai della volontà, per intraprendere ed eseguire tutte le cose ch'esso giudicherà migliori.<sup>19</sup>

La *générosité* è in definitiva il “rimedio contro tutte le sregolatezze delle Passioni”<sup>20</sup>. L'uomo cartesiano è un uomo dotato di *générosité*, una capacità propria del soggetto, risultato di una lenta coltivazione della volontà, che è la capacità dell'anima di governare le passioni del corpo con una volontà ferma e decisa, accompagnata da un intelletto attento e da un giudizio perspicace. Di nuovo siamo di fronte a un'istanza di controllo e governo delle passioni, che però a differenza del modello hobbesiano non è terza e esterna, ma è interna al soggetto stesso, che deve diventare capace di sublimare e controllare i propri istinti emotivi, in una parola deve essere capace di essere sovrano di se stesso<sup>21</sup>.

A metà del XVII secolo, in questo tornante epocale, dunque, le passioni, non sono concepite come un impulso imprevedibile e caotico, ma come un campo di forze che può obbedire a delle leggi; pertanto è possibile individuarne un ordine, costruire una “scienza della natura umana” anche partendo da un'antropologia passionale. Una “geometria”, l'abbiamo definita sopra, che permette di cogliere, a fianco della costruzione del paradigma della sovranità della ragione sulle passioni (che si incarnerà, come si è visto, con Hobbes nel potere dello Stato-Leviatano, risposta alla difficoltà cartesiana che emerge di fronte a tutti quegli individui che non possiedono

19 R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, Bompiani, Milano 2003, art. CLIII, pp. 349-351.

20 Ivi. art. CLXI, p. 353.

21 Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., pp. 288-294; E. Pulcini, *La passione del Moderno: l'amore di sé*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, cit., pp. 137-139; F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit., pp. 67-120.

una volontà talmente forte da potere governare le proprie passioni), la presenza anche di tentativi differenti che cercano di leggere nelle dinamiche affettive la capacità produttiva di forme di (auto)governo fondate sul carattere a un tempo espansivo ed auto-equilibrante delle passioni stesse, e dunque in grado di consolidarsi in una dimensione istituzionale. Un differente modo di guardare alle passioni dell'animo umano che porterà una parte del discorso filosofico-politico dalla metà del XVII secolo in poi a concentrarsi anche sull'importanza del binomio paura-speranza nel prodursi delle relazioni politiche – le “passioni di attesa” come le ha definite Bodei leggendo Spinoza<sup>22</sup> –, ma anche sull'importanza dell'imitazione affettiva e della *sympathy*. Di questa linea di pensiero Anna Maria Battista ha rinvenuto le radici nella *science de l'homme* francese elaborata da Pierre Nicole e Pierre Bayle. Dalle pagine della cultura libertina che più studia e riflette sulle analisi psicologiche hobbesiane emerge un'immagine dell'uomo quale “quella di un essere mosso da un'inclinazione egocentrica invincibile, in cui agiscono congiunte vanità, cupidigia, ambizione di primeggiare sugli altri, di fare di se stessi il centro del mondo”<sup>23</sup>. E tuttavia proprio su queste caratteristiche passionali dell'animo umano si costruisce ora una diversa modalità di interpretazione dell'uomo, rispetto all'egocentrismo conflittuale hobbesiano, in grado di dare “origine a un'ottica politica nuovissima, non più repressiva, ma capace invece di valorizzare le energie dinamiche, le spinte propulsive agenti nella società civile”<sup>24</sup>. Ottica politica che attraversa anche la riflessione di alcuni scrittori politici dell'Olanda seicentesca e poi con più evidenza il dibattito illuminista, in particolare quello scozzese, ma non solo, in un discorso che va, pur con evidenti differenze, da Spinoza a Ferguson, Hume, Mandeville, Adam Smith, e che permette sul piano costituzionale la proposta di una linea “repubblicana” irriducibile alla forma del potere sovrano di matrice hobbesiana, fondata sulla coazione razionale all'obbedienza. La carica espansiva che caratterizza questa genealogia politica delle passioni e dell'immaginazione rimodella integralmente il rapporto tra ordine, sicurezza e rischio, per come esso viene pensato all'interno dell'orizzonte di pensiero della statualità, contribuendo a complicare non poco l'originaria struttura leviatanica.

In ogni caso, tanto la linea hobbesiana, che impone l'abbandono delle passioni naturali a fronte di un utilizzo politico-produttivo della paura in nome dell'ordine, quanto la linea repubblicana, che pensa a un governo

22 Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., pp. 94ss.

23 A.M. Battista, *Psicologia e politica*, cit., p. 239.

24 Ivi, p. 238.

delle passioni, a una loro inclusione produttiva nell'ordine politico, ribadiscono che in epoca moderna la politica si assegna anche il compito di conoscere le passioni per governarle. Il conflitto di forze descritto da Hobbes nello stato di natura si trasforma nella prospettiva di Mandeville in una lotta per il riconoscimento (che anticipa in qualche modo alcuni dei motivi hegeliani), una lotta che si svolge tutta sul piano simbolico e che, richiedendo la partecipazione attiva degli stessi contendenti, ha come caratteristica di possedere un limite interno, vale a dire il desiderio del desiderio altrui o desiderio di approvazione sociale<sup>25</sup>. Va inoltre ricordato che in un'epoca in cui le distinzioni tra i campi del sapere sono ancora indefinite, assistiamo anche alla nascita dell'economia politica (si pensi alla prestazione di Adam Smith per esempio) che ha dei riflessi su tutti gli ambiti del pensiero: dalla più generale autorappresentazione dell'uomo alla discussione morale e politica. L'immagine hobbesiana dell'uomo dominato dalla paura si complica ulteriormente e si sovrappone e al tempo stesso si sdoppia in quella libertina dell'uomo dominato dall'amor proprio, che si affermerà definitivamente negli scritti dei *philosophes* francesi<sup>26</sup>. E tuttavia la prestazione rousseauiana tornerà a riproporre il drammatico tema hobbesiano di una tensione conflittuale ineliminabile tra gli uomini, che [Rousseau] contempla, come li contemplavano i vecchi moralisti seicenteschi, corrotti e infelici, come rosi da una divorante passione aggressiva di primeggiare sugli altri, di piegarli al proprio volere<sup>27</sup>.

Posizione prodromica alla costituzione della nuova forma-Stato che si afferma con la Rivoluzione francese, fondata anche sulla repressione passionale, sulla interiorizzazione e il disciplinamento delle emozioni, come impone d'altra parte la figura artificiale fredda, sottile e neutra del cittadino borghese, soggetto politico postulato di quell'ordine sociale e politico che non riuscirà in ogni caso a fare a meno di un discorso sulle passioni, sia che pretenda di escluderle dall'ordine politico, sia che pretenda di includerle attraverso pratiche di disciplinamento sociale e morale della condotta umana<sup>28</sup>.

25 Ma su Mandeville rimando al saggio di Mauro Simonazzi presente in questo stesso volume.

26 Cfr. le voci *Amour de soi* e *Amour propre*, in G. Origgi (dir.), *Passions sociales*, Presses Universitaires de France, Paris 2019, pp. 43-55.

27 A.M. Battista, *Psicologia e politica*, cit., p. 247.

28 Su questo punto mi permetto di rinviare alle pagine finali del mio *Una "candida" felicità. Le peripezie della coscienza borghese nei Lumi francesi*, in "Filosofia politica", 2012, n. 3, pp. 399-418, in part. pp. 416ss.

### 3. Passioni e politica

Se dunque, come abbiamo mostrato nelle pagine precedenti, la psicologia politica, che nasce nei primi anni del Seicento in Francia e attraverso poi tutta la riflessione europea dei secoli XVII e XVIII, risulta centrale per comprendere tanto la linea principale della dottrina della sovranità che da Hobbes giunge fino a Rousseau e alla Rivoluzione francese, quanto la complicazione/elaborazione di quella linea con elementi repubblicani che si sviluppa nell'Olanda del XVII secolo e nella Scozia del XVIII secolo, interessando per altro gran parte anche delle *Lumières* francesi (ma su questo ultimo punto per ragioni di spazio non posso ulteriormente soffermarmi), ci si può interrogare su quali siano i portati teorici e politici della *science de l'homme*, della psicologia politica appunto. Ritengo che, seguendo l'analisi di Elena Pulcini, siano almeno quattro i risultati che questo metodo di indagine produce e che vanno oltre lo specifico contesto storico e filosofico in cui la psicologia politica moderna nasce. In primo luogo, la possibilità di ripensare, attraverso le passioni, “il problema delle motivazioni che stanno all'origine e a fondamento della politica”, non riconducibili, come sosterrà e sostiene una parte della tradizione liberale, al solo “interesse”. In secondo luogo, “l'aver scoperto e evidenziato il ruolo non solo negativo, ma, al contrario, coesivo e propulsivo, se non addirittura razionale, delle passioni”, che costringe la riflessione filosofico-politica a superare dicotomie quali ragione/passione, bene/male, ordine/caos, certamente troppo semplicistiche di fronte alla complessità che attraversa il mondo moderno, “per introdurre invece delle distinzioni all'interno della vita emotiva, distinzioni che hanno consentito di valorizzare le passioni anche nella loro funzione normativa”. In terzo luogo, l'aver evidenziato nella vita individuale e di relazione “la centralità del conflitto, in quanto riconducibile, anche, allo scontro tra le passioni, e della coppia ordine/conflitto, nella definizione della politica”<sup>29</sup>. Infine, il fatto che il rapporto fra antropologia e politica non è una “deduzione diretta di questa da quella, ma appare come una mediazione che si dà in un contesto”<sup>30</sup>, che è un contesto storico e concettuale al tempo stesso e che dunque in quella mediazione va compreso.

29 Cfr. E. Pulcini, *Passioni e politica. Un tema fondamentale per la Filosofia sociale*, in “Teologia”, 2014, n. 39, pp. 48-49.

30 C. Galli, *La psicologia politica moderna nell'interpretazione di A.M. Battista*, cit., p. 113.

#### 4. *Psicologia politica e governo delle passioni nell'età globale*

Che cosa rimane di questa prospettiva di studi oggi, giunti ormai nell'epoca degli "stati nervosi", la condizione politica che fa sì che "individui e governi [...] viv[a]no in un'allerta costante ed esasperata, confidando sempre più sull'emotività che sui fatti"<sup>31</sup>? Movimenti populistici, indignazione davanti all'ingiustizia sociale, collera, risentimento, solidarietà e empatia costituiscono quasi esclusivamente il tema dominante del dibattito pubblico e politico e le passioni sembrano essere ritornate con forza sia come motore sia come giustificazione dell'azione sociale<sup>32</sup>. Diventa importante allora di nuovo indagare sul rapporto fra passioni e politica, consapevoli del fatto che "siamo ancora lontani dal disporre di un nuovo modello esplicativo e unitario dell'azione umana che possa prendere il posto dell'esangue *homo oeconomicus* guidato dalla ragione e dall'interesse"<sup>33</sup>.

È con questa consapevolezza che da ormai una decina di anni conduco<sup>34</sup> un lavoro di ricerca volto a indagare persistenze e differenze fra epoca moderna e presente nel rapporto fra passioni e politica, concentrandolo in particolare sullo studio del governo della passione della paura. Il lavoro sulla passione della paura e sul suo governo condotto in questi anni mi conferma nella convinzione che nell'odierno ritorno della paura al centro del discorso politico<sup>35</sup> la differenza fra la nostra epoca e quella moderna si situa nella interpretazione della paura come genitivo del governo non solo come genitivo oggettivo (il governare la paura), ma anche e soprattutto come genitivo soggettivo (la paura che governa le decisioni politiche, la paura che lungi dall'essere esclusa e neutralizzata dall'ordine politico così

31 W. Davies, *Stati nervosi*, cit., p. 7.

32 Cfr. G. Origgi, *Introduction, a Passions sociales*, cit., pp. VII-XIII.

33 Ivi, p. VIII (trad. mia).

34 Lo studio sul governo della paura nasce nell'ambito di un Progetto Strategico finanziato dall'Università di Bologna nel 2006, che ha prodotto una serie di pubblicazioni e una rivista online, non a caso intitolata "Governare la paura. Journal of interdisciplinary studies" (<http://governarelapaura.unibo.it>).

35 Sono molteplici i saggi sulla paura che sono usciti e che continuano a uscire in questi ultimi anni che sarebbe difficile renderne qui conto anche solo parzialmente. Come esemplificativo del dibattito in corso rimando a quello che è a mia conoscenza l'ultimo uscito in ordine temporale, il n. 1/2019 della rivista online "Quaderno di storia del penale e della giustizia" dedicato a "La paura. Riflessioni interdisciplinari per un dibattito contemporaneo su violenza, ordine, sicurezza e diritto di punire", all'interno del quale segnalo in particolare per il discorso condotto in queste pagine il saggio di L. Scuccimarra, *Semantiche della paura. Un itinerario storico-concettuale*, pp. 17-34.

come aveva promesso l'ideologia moderna, se ne è fatta sovrana assoluta). Se è così, la domanda che ci dobbiamo porre è: siamo ancora in grado di governare la paura, continuando nel compito che la modernità si era data, o è la paura che ci governa?

Un'epoca di paure sembra invadere tutti gli ambiti della nostra esistenza, paure che hanno volti diversi. Sono infatti paure antiche, che ci ricordano la paura greca del "barbaro" o quella medievale della fine del mondo, ma sono anche paure nuove, perché rischiano di essere ancora più angoscianti della paura moderna da cui eravamo fuggiti, poiché "liquide", impalpabili, anonime, meno evidentemente circoscrivibili e localizzabili, e dunque meno controllabili e disciplinabili, foriere di un'insicurezza inquietante, che le istituzioni della sicurezza, come le ha definite Robert Castel<sup>36</sup>, vale a dire lo Stato, la società civile, la famiglia, i partiti, i sindacati, che la razionalità moderna aveva messo in campo, invece che governare alimentano. Lo stesso discorso pubblico-politico oggi viene invaso dalla paura e per paura della paura e nel tentativo di governare questa paura siamo sempre più disponibili ad accettare come norma (e dunque a riconoscere come "normali") risposte autoritarie, indiscriminate e sproporzionate, lesive delle nostre libertà civili e che si autogiustificano (e noi giustifichiamo) in nome del principio di precauzione. Una paura che noi stessi costruiamo con le nostre mani, con le nostre scelte politiche, con l'uso aberrante delle scoperte scientifiche (dalla bomba atomica, alle armi chimiche, alle armi biologiche), con il rinnovato utilizzo del terrore e della tortura, con incessanti processi di securizzazione – l'uso smodato delle videocamere ne è esempio eclatante –, quali mezzi paradossali per fare paura agli altri al fine di scappare dalla nostra paura. In definitiva, governare la paura con la paura e non solo. Moisi ha individuato nel mondo globalizzato il terreno fertile per la fioritura delle emozioni (nel suo studio il politologo francese si sofferma in particolare sulle emozioni di paura, speranza e umiliazione), perché questo libero fluire di merci in termini economici comporta anche, in termini politici, il libero fluire di emozioni, tanto positive (ambizione, curiosità, brama di autoespressione) quanto negative, incluse le passioni rabbiose che sfociano nell'odio tra nazioni, religioni e gruppi etnici diversi<sup>37</sup>.

Concordo allora con Elena Pulcini quando nota che l'odierna crisi della politica testimonia dell'incapacità da parte dello Stato di garantire, di fronte alla preminenza dei nuovi poteri globali (economico e tecnologi-

36 R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2004.

37 D. Moisi, *Geopolitica delle emozioni*, cit., p. 29.

co) e all'ingovernabilità delle sfide globali, i due fondamentali obiettivi "arendtiani" [della politica]: non solo la garanzia della libertà, ma la protezione della stessa vita. [...] L'Io globale si configura sempre più come un passivo spettatore di eventi che non riesce a gestire e a controllare, e come parassitario consumatore di un mondo che si presenta illusoriamente accessibile e illimitatamente disponibile e sfruttabile<sup>38</sup>.

Due sono gli atteggiamenti che questa nuova epoca di paura produce: consci dell'improduttività di quegli strumenti che avevamo escogitato per esorcizzare la paura, vale a dire la politica e la tecnica, assistiamo come spettatori attoniti agli eventi minacciosi che sembrano incombere su di noi, a cui rispondiamo o con un individualismo difensivo e apatico, perché tutto ci sembra un grande film o un grande reality, o con un comunitarismo tribale che ci rinchioda dentro le nostre mura per difenderci dai "barbari". Elena Pulcini ha definito questi atteggiamenti con le espressioni di "individualismo illimitato" e di "comunitarismo endogamico", le patologie del nostro presente globalizzato. Sono atteggiamenti opposti e coincidenti ad un tempo, poiché entrambi mettono a repentaglio quell'obiettivo di auto-conservazione, che era l'obiettivo dell'ordine politico moderno, e configurano un individuo nemmeno più capace di stupirsi e di meravigliarsi, che ha perso ogni capacità di agire, cioè, in definitiva, ogni capacità politica. Un io globale che è al tempo stesso apatico, perché solo e senza legami sociali, esito patologico di quel processo moderno che Norbert Elias ha denominato la società degli individui (in cui l'individuo è il solo elemento pivotale della società), ma anche sprofondato in un eccesso di *pathos*, alimentato da nuove forme di reinvenzione della comunità (reale o virtuale che sia) a cui l'individuo si aggrappa per trovare forme di assicurazione alla propria spaesante condizione emotiva.

Alla sfida che il presente ci lancia, all'interrogativo di che cosa significa governare la paura, la riflessione intellettuale di questi primi anni del XXI secolo ha provato a rispondere in modi diversi e, in certi casi, opposti: o con una ricerca spasmodica della difesa di sé e del proprio territorio per paura della contaminazione del nuovo e dell'altro (un atteggiamento tipico di molte delle odierne retoriche della tolleranza e del multiculturalismo); o con la constatazione e la presa di coscienza che le società dominate dalla paura sono quelle occidentali, constatazione che inevitabilmente impone la necessità di ripensare l'immagine con la quale l'Occidente si è presentato e

---

38 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 59.

ancora si presenta al resto del mondo, provando a fuoriuscire dal cortocircuito paura-volontà di potenza<sup>39</sup>. Sono senza dubbio proposte interessanti e da discutere con attenzione, e che certamente non offrono risposte consolatorie alle nostre paure o visioni manichee del reale. Ma che rimangono ancora interne a un'analisi di tipo sociologico o politologico dell'uso della paura e del suo governo, senza riuscire a intaccare e iniziare a sgretolare le certezze che la politica della paura dei nostri anni veicola.

Spunti più interessanti per la riflessione vengono a mio giudizio da ricerche che invece affrontano la questione della paura da una prospettiva più filosofica, che permette di porre domande e interrogarci direttamente su come vogliamo stare al mondo. Ciò significa studiare le attuali forme del governo e dell'amministrazione della paura con il proposito di superare la paura affidandosi non a un ottimismo prometeico, ma riaccendendo altre passioni e capacità che la nostra epoca sembra avere dimenticato, ma che sono ugualmente costitutive dell'individualità umana e della sua capacità di relazionarsi con gli altri individui. Penso alla proposta della riattivazione del legame sociale attraverso la passione della fiducia<sup>40</sup>, o attraverso la capacità di cura del mondo e del soggetto<sup>41</sup>, o anche alla proposta di una diversa economia del tempo<sup>42</sup>. Avere fiducia vuol dire aprirsi all'altro e al mondo, esporsi e dunque assumere il rischio anche del tradimento; e tuttavia proprio questa apertura implica la capacità di vivere, di incontrare i nostri simili, di avere relazioni. Avere cura vuol dire assumersi la responsabilità nei confronti del mondo e di tutti gli io che lo abitano, rifuggire da una rappresentazione prometeica del soggetto, per assumerne la vulnerabilità costitutiva dell'individuo e del mondo che esso abita. E una diversa economia del tempo significa sostituire a quell'economia politica della ricchezza, che doveva liberarci da tutte le nostre insicurezze e i nostri timori e invece ci ha consegnato a un mondo di paure, un'economia della velocità, che ci riconsegna al ritmo del tempo e non alla sua accelerazione spasmodica. Tutte azioni che la paura invece impedisce, bloccando ogni nostro movimento, rinchiudendoci, irrigidendoci in un simulacro di esistenza che ci allontana dalla vita reale, nel momento in cui ci illude di poter vincere la debolezza e la mancanza che sono invece traccia della nostra umanità.

39 Cfr. D. Moïsi, *Geopolitica delle emozioni*, cit.; T. Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 2009.

40 Cfr. M. Marzano, *Visages de la peur*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.

41 Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit.

42 Cfr. P. Virilio, *L'administration de la peur*, entretien mené par B. Richard, Les Editions Textuel, Paris 2010.

Credo che uno dei compiti più urgenti del nostro presente e che in particolare chiama in causa proprio le scienze umane e sociali, sia quello che, mutuando l'espressione da Amos Oz, potrei nominare come "disinfiammare l'immaginario", vale a dire iniziare a praticare una nuova narrazione dell'antropologia umana non più tutta centrata sul sentimento della paura (sia che la si voglia intendere come passione produttrice d'ordine secondo la lettura della modernità, sia che la si veda nella sua capacità annichilente e distruttiva come l'ha scoperta la post-modernità), ma aperta a riconoscere la capacità che alberga negli individui di praticare sempre nuove forme di relazione politica e sociale. Una tale postura intellettuale apre una nuova pista capace di pensare e praticare una politica all'altezza dei tempi, che combini cioè pluralità e singolarità, vale a dire una nuova antropologia e soggettività politica, diversa da quella su cui si ergeva il Leviatano e che si fondava sulla paura. Un discorso politico cioè che non abbia paura di porre a tema la vita in tutta la sua ricchezza, passionalità, complessità e contraddittorietà, vale a dire nella sua capacità di libertà e continua novità.

C'è allora bisogno di una diversa immagine dell'ordine politico e della democrazia che può trovare importanti indicazioni di nuovo nella storia del pensiero politico attingendo da linee di pensiero differenti e eterodosse, come ha insegnato Anna Maria Battista – e di questo insegnamento ritengo sia da riconoscere la costante attualità oltre che urgenza –, rispetto al canone "classico" della modernità politica. Penso per esempio alla politica come *vita activa* in comune e capacità di dare inizio al nuovo messa a tema da Hannah Arendt o alla democrazia tratteggiata, seppure in modo incompleto, da Spinoza. Là dove nel *Trattato politico* il filosofo olandese pensa l'ordine politico non più come allontanamento dalla relazione sociale e processo di sublimazione delle passioni collettive, ma come costruzione di un orizzonte condiviso, nel quale gli affetti individuali devono essere integrati nella pratica collettiva della moltitudine e la democrazia viene prospettata come forma di partecipazione, "all'interno di un modello di convivenza civile fondata non sulla sicurezza e l'immobilizzazione, ma sulla pace e le decisioni condivise"<sup>43</sup>. Paul Ginsborg e Sergio Labate in *Passioni e politica* hanno indicato la necessità di quella che definiscono "una ecologia delle passioni" capace ai loro occhi di ricomporre l'ossessione dell'Io e l'ossessione del Noi che dominano in modo patologico il nostro presente. Ripensare il legame fra passioni e politica significa allora

43 Cfr. F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit., in part. pp. 163-164. Cfr. anche F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004, in part. pp. 370ss.

anche “imparare a distinguere le passioni, a comprenderne la complessità, a incoraggiare l'uso di quelle che hanno il potere di innescare ulteriori azioni”<sup>44</sup>. La nascita della *science de l'homme*, della psicologia politica, si diede in un contesto, come abbiamo visto, di crisi e di profonde trasformazioni, quale era l'Europa del XVII secolo. Oggi, nel XXI secolo, l'Europa si trova una volta ancora a fare i conti con radicali trasformazioni sociali, politiche, economiche e culturali e con una crisi che ne interroga alla radice l'identità e la sua stessa esistenza. Di nuovo, come nella prima modernità, “la posta in palio è la comprensione di ciò che siamo diventati, nelle forme attuali della nostra cultura e della nostra esperienza, e la ricerca delle energie e degli orizzonti che potrebbero consentirci di disegnare, una volta ancora, un futuro possibile e desiderabile”<sup>45</sup>. La psicologia politica e lo studio delle passioni possono ancora una volta essere dei buoni strumenti a questo fine.

---

44 P. Ginsborg, S. Labate, *Passioni e politica*, Einaudi, Torino 2016, p. 129.

45 S. Vegetti Finzi, *Introduzione a Storia delle passioni*, cit., p. XXII.





*Finito di stampare  
nel mese di ??? 2020  
da STARlog – Asti (AT)*

