



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DELL'INSUBRIA
Scuola di dottorato in
Filosofia delle Scienze Sociali e Comunicazione Simbolica**

TESI DI DOTTORATO

***LO SPECCHIO DE' GOVERNANTI*
DI ANTONIO MASUCCI, O. F. M. CONV.
PER UN'ERMENEUTICA SIMBOLICA
DI UN TRATTATO POLITICO DEL SEICENTO**

CANDIDATO

dott. Augusto Petito

RELATORE

ch. mo prof. Claudio Bonvecchio

XXIV ciclo

INDICE

Premessa	pag. 3
-----------------	--------

CAPITOLO I

PER UN ESERCIZIO DI ERMENEUTICA SIMBOLICA

1. Un affresco ed un libro dal “sapore” simbolico	pag. 11
2. Un’indagine simbolica	pag. 20
3. Il contenuto simbolico della religiosità ebraica e cristiana	pag. 30

CAPITOLO II

LA CRISTIANITÀ COME ELEMENTO COSTITUTIVO DELL’EVOLUZIONE POLITICA MODERNA

1. Il dibattito sulle radici cristiane d’Europa	pag. 38
2. L’ <i>ethos</i> dell’uomo europeo tra cultura greca e giudaico-cristiana	pag. 46
3. Il contributo dell’idea cristiana nello sviluppo del moderno concetto di sovranità	pag. 55
3. 1 <i>Il Medioevo: Agostino e la tradizione biblica</i>	pag. 58
3. 2 <i>Obbedienza a Dio o a Cesare?</i>	pag. 62
3. 3 <i>Tra Medioevo e modernità</i>	pag. 67
3. 4 <i>La Riforma: Lutero, Calvino ed il “principe devoto”</i>	pag. 69
3. 5 <i>L’apporto dell’esperienza inglese</i>	pag. 75
3. 6 <i>L’esperienza francese</i>	pag. 80
3. 7 <i>La Controriforma</i>	pag. 86

CAPITOLO III

LO “SPECCHIO DE’ GOVERNANTI”, TRA TRADIZIONE E MODERNITÀ

1. La crisi economica del Seicento in Italia	pag. 92
2. L’Italia nello “scacchiere” politico del Seicento	pag. 98
3. La cultura italiana del Seicento	pag. 104
4. La filosofia politica italiana di fronte al nuovo “ordine”	pag. 110
5. L’accettazione del principe come sovrano autonomo	pag. 120
6. Il governante allo specchio nella predicazione di Antonio Masucci, o. f. m. conv.	pag. 130

7. Lo <i>Specchio de' governanti</i> tra volontarismo, intellettualismo e metodo scientifico	pag. 136
--	----------

CAPITOLO IV

Lo "SPECCHIO DE' GOVERNANTI", OPERA BAROCCA

1. Opera simbolica o esercizio di eloquenza?	pag. 152
2. La giustizia è il fondamento di tutte le virtù	pag. 155
3. L'Abecedario del Governante	pag. 166
4. Il governante saggio	pag. 172
5. Il governante giusto	pag. 177
6. Specchio dei governanti o specchio dei governati?	pag. 182

Conclusioni	pag. 188
--------------------	----------

Bibliografia	pag. 193
---------------------	----------

PREMESSA

Uno dei miei interessi principali durante il corso di dottorato è stato analizzare le dinamiche di comunicazione politica, sia in epoca moderna che contemporanea, soprattutto attraverso un approccio di natura simbolica. Parallelamente, ho anche approfondito l'approccio di ermeneutica simbolica dell'opera d'arte.

Nel corso di questi approfondimenti è capitato tra le mie mani un piccolo volume pubblicato a Napoli nel 1673, opera di un frate francescano, tal Antonio Masucci, in quel momento a me totalmente sconosciuto, ed intitolato *Specchio de' governanti*.

Il volume ha subito attratto la mia attenzione dal momento che già nel frontespizio, subito dopo il titolo, vi è la definizione "opera morale". Al solo leggere il titolo del volumetto, infatti, mi si sono aperte diverse prospettive di analisi, soprattutto nel senso di trarne spunti sotto il profilo della comunicazione simbolico-politica. Ciò anche e soprattutto in relazione all'influenza di quella matrice religiosa cristiana che credo faccia parte, indiscutibilmente, a diversi livelli, della nostra identità.

L'idea di base che ha guidato la mia linea di ricerca è stata offrire, attraverso la puntuale analisi dell'opera di Masucci, un *excursus* sull'immagine seicentesca dell'uomo politico, soprattutto sotto il profilo "comunicativo" da porre in rapporto, se possibile, all'epoca contemporanea dove questo profilo prevale.

Il mio intento primario, pertanto, è stato analizzare e ricostruire un paradigma simbolico-politico di governante ideale come delineato dall'autore francescano, sulla base delle sue convinzioni di

matrice cattolica ed attingendo ampiamente alla tradizione veterotestamentaria. Da tale paradigma, dopo averne verificato i presupposti teorici e pratici, immergendolo nella realtà storico-sociale del tempo, ho cercato di individuare l'esistenza di una strategia politico-comunicativa anche in un'epoca che oggi siamo portati a definire tutt'altro che democratica: quella dell'assolutismo. In questa indagine, inoltre, mi è stato molto utile ricostruire il percorso del contributo della cristianità all'evoluzione del pensiero politico moderno, sia in termini dialettici che costruttivi.

Chi si approccerà alla lettura, anche solo superficiale, della mia esposizione, molto probabilmente si porrà immediatamente due interrogativi molto semplici: quanto può essere utile, ai nostri giorni, analizzare un trattato tipicamente "barocco"? Non è sterile, anziché analizzare e approfondire le dinamiche politiche attuali, tornare indietro di oltre cinque secoli per rileggere le parole di un predicatore francescano che ammonisce i governanti della sua epoca richiamandoli al rispetto delle Sacre Scritture e, da queste ammonizioni, arriva a tracciare un ritratto paradigmatico di principe ideale di stampo marcatamente cristiano?

L'assunto sul quale ho valutato l'attualità della mia indagine è stata l'idea di un parallelismo tra le dinamiche socio-politiche del Seicento e quelle attuali.

In effetti, seppure con il dovuto distinguo tra due periodi obiettivamente diversi (la seconda metà del Seicento, da un lato, e la nostra società contemporanea, "secolarizzata" e "globalizzata" dall'altro), se ci poniamo da un punto di vista sociale, economico e culturale, non è temerario trovare delle assonanze fra la crisi, soprattutto politica ma più in generale valoriale, attuale e quella tardosecentesca.

Il Seicento, infatti, è stato tradizionalmente tratteggiato dalla storiografia a tinte oscure come il secolo del “regresso” culturale per effetto della Controriforma, del contrasto bellico quasi ininterrotto tra le grandi potenze europee, del consolidamento delle monarchie assolute in Europa e, per quanto riguarda, il nostro Paese, della crisi economica e della frammentazione in Regni di varie dimensioni posti sotto l’influenza delle altre monarchie europee.

Del resto il Seicento è un periodo storico-culturale che normalmente viene “schiacciato” dal confronto con il Rinascimento e la Riforma immediatamente precedenti o con il successivo Illuminismo settecentesco. Il XVII secolo è considerato anche la culla della cultura “Barocca”, altro termine comunemente usato con accezione negativa, per indicare proprio quella realtà culturale, letteraria ed artistica il cui sviluppo è collocabile temporalmente tra gli ultimi decenni del Cinquecento e la seconda metà del Seicento. Tale espressione culturale già dall’inizio del Settecento, soprattutto per effetto del razionalismo illuministico e del classicismo, è stata ricostruita in termini alquanto poco lusinghieri, come sinonimo di delirio, cattivo gusto, assurdità, irragionevolezza, mancanza di dignità formale o morale. Un simile schema negativo è rimasto fermo fino alla seconda metà dell’Ottocento: letteratura, pittura, architettura, scultura, musica del Barocco sono state condannate radicalmente¹.

¹ Nell’accezione negativa del Barocco entrano anche componenti ideologiche, come l’influenza ritenuta nefasta della Controriforma o della dominazione straniera per l’Italia, con imitazione della Spagna. Barocco, non a caso, è termine di origine ispano-portoghese ed indica una sorta di perla irregolare; in Francia è usato per designare opere d’arte bizzarre e curiose, fuori dai limiti del buon gusto (come sarebbero appunto le opere degli artisti del Seicento). V. *amplius* CROCE, B., *Storia dell’età barocca in Italia*, a cura di GALASSO, G., Adelphi, Milano 1993; SBERLATI, F., *La ragione barocca. Politica e letteratura nell’Italia del Seicento*, Mondadori, Milano 2006.

Dal Settecento fino alla fine dell'Ottocento, infatti, con l'aggettivo barocco si è indicato prima tutto ciò che nelle arti figurative è abnorme, poi la poesia irregolare e di cattivo gusto, infine, con intento palesemente spregiativo, l'intera civiltà e cultura del Seicento dell'Italia e del resto d'Europa. Solo alla fine dell'Ottocento, con i primi segni della cultura decadente, il giudizio sul Seicento e sul Barocco inizia ad essere attenuato, soprattutto a partire dal Wölfflin che ha definito il Barocco non come una forma negativa di rappresentazione ma come un modo diverso di vedere rispetto a quello classico e rinascimentale di cui è l'antitesi: è un altro tipo di arte, non la «non arte»².

Con i dovuti distinguo, la nostra società contemporanea, ed in particolare quella italiana, vive una grave crisi economica e soprattutto valoriale per certi versi accostabile a quella del Seicento. In seguito al crollo delle grandi ideologie avvenuto alla fine del secolo scorso nonché per effetto dell'invasione della società massificata, tecnologica e globalizzata nella sfera dell'individualità, da alcuni anni viviamo nella quasi completa mancanza di un sistema di valori, identitari e condivisi, di riferimento. Tutto ciò si sta riverberando anche sul piano politico ed è sotto gli occhi di tutti quanto sta vivendo il nostro sistema sociale, economico ed anche religioso, negli ultimi decenni³.

² Cfr. WÖLFFLIN, E., *Rinascimento e barocco: ricerche intorno all'essenza e all'origine dello stile barocco in Italia*, Firenze, Vallecchi 1988, pag. 143. Il giudizio sul Barocco è positivo anche nel D'Ors (cfr. D'ORS, E., *Del Barocco*, Milano, 1999), che lo celebrò come una sorte di categoria universale, una forma ideale tipica, che si ritroverebbe in momenti storici diversi, e che può essere definita come l'opposto del classico, il trionfo della vita sulla ragione mentre il Croce in *Storia dell'età barocca in Italia* (cit.), lo identifica con una forma di brutto, e più specificamente con quella che è dettata dalla ricerca dello stupefacente, del mirabolante, dell'inaspettato, della meraviglia.

³ Interessante notare un'osservazione sulla società del Seicento fatta nel testo che sarà oggetto della presente indagine: «Il secolo corrente, è stato così pieno d'ogni novità, e d'ogni successo, che noi, i quali siamo in esso nati non sappiamo desiderare di veder d'avantaggio. Sono state però le nostre pupille fatie sì, mà di oggetti tutti funesti. Un secolo, nel quale non vi è stato

Emblematico quanto accaduto proprio nei giorni immediatamente precedenti all'ultima revisione di questa mia indagine e che ritengo opportuno menzionare in tale sede. Le principali forze politiche del nostro Paese, uscite da poche decine di giorni da una campagna elettorale dai toni sin troppo accesi che ha avuto il paradossale esito di non far emergere un chiaro vincitore (anche a causa di un meccanismo elettorale probabilmente finalizzato consapevolmente proprio a questo), non sono state in grado di creare una coesione tale da poter eleggere una figura tradizionalmente *super partes* per il nostro ordinamento come il Presidente della Repubblica ovvero la figura che per dettato costituzionale è il rappresentante dell'unità nazionale⁴; anzi, la forza politica che si potrebbe definire di "maggioranza relativa", avendo prevalso, sia pure di appena un centinaio di migliaia di voti che le hanno premesso di ottenere una maggioranza assoluta in uno dei rami del Parlamento, è fatalmente implosa su se stessa, dimostrandosi incapace di presentare un candidato che, non solo fosse in grado di essere condiviso con le altre forze politiche, ma fosse accettato pacificamente anche all'interno della stessa forza politica proponente⁵. Di fronte allo stallo della situazione e

angolo nel mondo, che non sia stato travagliato da diverse calamità. Noi abbiamo vedute diverse Comete su l'aria diventar trombettiere di queste sciagure. Terremoti senza numero. Inondazioni senza conto. Naufragi senza fine. Pestilenze così crudeli, che non per anche sono state provate. Penurie troppo estreme. Incendij di Monti. Città divorate dal foco. Guerre in tutte le parti del Mondo. Ribellioni, seditioni sopra tutta la terra. Regni, c'han cangiato Dominio, passati da una natione in un'altra, se voglio narrarli, non so dove cominciare», MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, Egidio Longo, Napoli 1673, pag. 172-173.

⁴ Art. 86, co. 1 Cost.: «Il Presidente della Repubblica è il capo dello Stato e rappresenta l'unità nazionale».

⁵ Alla seduta del 19 aprile 2013 del Parlamento in seduta comune, integrato dai delegati regionali come previsto dall'art. 83 Cost., riunito per l'elezione del Presidente della Repubblica, il Partito Democratico ha proposto come proprio candidato Romano Prodi la cui candidatura era stata approvata la sera precedente nel corso di una riunione degli elettori dello stesso partito; all'esito della votazione a scrutinio segreto il candidato Prodi non è stato eletto: sono risultati ben 101 voti in meno di quelli previsti (395 rispetto a 496).

all'incapacità delle forze politiche di coalizzarsi adeguatamente per una soluzione immediata (resasi necessaria anche a causa della grave crisi economica vissuta dal Paese), non è rimasto che chiedere al Presidente della Repubblica uscente, Giorgio Napolitano, 88 anni, di accettare un secondo mandato, di 7 anni, in nome del "bene della Nazione". Naturalmente, il Presidente Napolitano, che, pur essendo stato sempre elogiato per il modo in cui ha svolto il suo ruolo nel corso degli ultimi sette anni, non aveva alcuna intenzione di accettare un nuovo incarico a causa dell'età avanzata (e del fatto che per prassi nessun Presidente della Repubblica era stato rieletto), richiamato dal dovere e dal rispetto verso le istituzioni repubblicane e i cittadini, non si è tirato indietro⁶. Naturalmente, nel discorso che ha tenuto di fronte al Parlamento in seduta comune riunito in occasione del suo giuramento di fedeltà alla Costituzione, il Presidente Napolitano ha colto l'occasione per criticare duramente le posizioni dei partiti politici che si sono dimostrati incapaci di qualsiasi forma di collaborazione, fermi in una serie di veti reciproci ed incapaci di approcciarsi ad una normale dialettica politica, fatta anche di accordi funzionali al bene comune⁷.

Ad ogni modo, se una persona quasi novantenne deve essere "invocata" affinché rimanga al suo posto di Presidente della Repubblica per altri sette anni, o almeno fino a quando le forze lo

⁶ «Bisognava dunque offrire, al Paese e al mondo, una testimonianza di consapevolezza e di coesione nazionale, di vitalità istituzionale, di volontà di dare risposte ai nostri problemi: passando di qui una ritrovata fiducia in noi stessi e una rinnovata apertura di fiducia internazionale verso l'Italia. È a questa prova che non mi sono sottratto», NAPOLITANO, G., *Discorso al Parlamento in seduta comune*, 22 aprile 2013.

⁷ «Negli ultimi anni, a esigenze fondate e domande pressanti di riforma delle istituzioni e di rinnovamento della politica e dei partiti – che si sono intrecciate con un'acuta crisi finanziaria, con una pesante recessione, con un crescente malessere sociale – non si sono date soluzioni soddisfacenti: hanno finito per prevalere contrapposizioni, lentezze, esitazioni circa le scelte da compiere, calcoli di convenienza, tatticismi e strumentalismi. Ecco che cosa ha condannato alla sterilità o ad esiti minimalistici i confronti tra le forze politiche e i dibattiti in Parlamento». *Ibidem*.

permetteranno, perché i partiti politici dell'attuale sistema ammettono palesemente la loro incapacità, è chiaro che la crisi politica ha raggiunto un livello a dir poco preoccupante.

A mio avviso, perciò, non è del tutto peregrino un accostamento tra l'Italia barocca e l'Italia attuale.

Al di là di questi considerazioni, ispirate dagli avvenimenti contestuali ai giorni dell'ultima revisione della mia tesi, vorrei anche sottolineare una riflessione fatta nelle prime fasi della mia ricerca, collegate ad un'affermazione di S. S. Benedetto XVI: l'allora pontefice nel corso di un più ampio discorso tenuto innanzi alla Curia Romana e riguardante il decadimento dei valori della nostra epoca, lasciava trapelare il seguente concetto «Viviamo in un'epoca di "basso impero"»⁸.

Per "basso", o "tardo", impero convenzionalmente si indica quel periodo, piuttosto lungo, vissuto dall'Impero Romano, a partire dalla morte di Diocleziano, e che, attraverso un percorso di alcuni secoli, ha portato alla progressiva caduta dell'istituzione imperiale avvenuta nel V secolo d. C. (avvenimento che, a sua volta, nelle ricostruzioni storiche posteriori, ha segnato il passaggio simbolico nel Medioevo). Tale periodo viene normalmente inteso in una valenza negativa, e

⁸ Discorso di S. S. Benedetto XVI ai Cardinali, Arcivescovi e Vescovi, prelatura romana, per la presentazione degli auguri natalizi pronunciato il 20 dicembre 2010: «*Excita, Domine, potentiam tuam, et veni*» con queste e con simili parole la liturgia della Chiesa prega ripetutamente nei giorni dell'Avvento. Sono invocazioni formulate probabilmente nel periodo del tramonto dell'Impero Romano. Il disfacimento degli ordinamenti portanti del diritto e degli atteggiamenti morali di fondo, che ad essi davano forza, causavano la rottura degli argini che fino a quel momento avevano protetto la convivenza pacifica tra gli uomini. Un mondo stava tramontando. Frequenti cataclismi naturali aumentavano ancora questa esperienza di insicurezza. Non si vedeva alcuna forza che potesse porre un freno a tale declino. Tanto più insistente era l'invocazione della potenza propria di Dio: che Egli venisse e proteggesse gli uomini da tutte queste minacce. «*Excita, Domine, potentiam tuam, et veni*». Anche oggi abbiamo motivi molteplici per associarci a questa preghiera di Avvento della Chiesa. Il mondo con tutte le sue nuove speranze e possibilità è, al tempo stesso, angustiato dall'impressione che il consenso morale si stia dissolvendo, un consenso senza il quale le strutture giuridiche e politiche non funzionano; di conseguenza, le forze mobilitate per la difesa di tali strutture sembrano essere destinate all'insuccesso».

viene tratteggiato in termini di oscurità, *caos*, guerra *omnia contra omnium*: l'Impero Romano, una delle istituzioni più forti della storia dell'umanità (le cui costruzioni giuridiche, ad esempio, sono alla base del diritto positivo moderno), crollava progressivamente sotto il peso di vari fattori, dalle lotte intestine tra i vari generali che si contendevano lo scettro imperiale alle invasioni dei "barbari" che ne erodevano i confini. A questo *caos* politico-istituzionale corrispondeva un certo disordine morale: la religione cristiana si stava ancora affermando e la Chiesa, come istituzione unitaria, era in crescita ma non aveva ancora tanta forza da potersi porre come guida morale effettiva. Le singole persone, in pratica, prive di istituzioni politiche e di guide morali di riferimento, erano lasciate in preda agli istinti.

Sia pure con i dovuti distinguo, la similitudine proposta dall'autorevole posizione, a mio avviso, è corretta: non viviamo certamente le medesime vicende politico-sociali di due millenni or sono né della fine del XVII secolo ma, soprattutto da un punto di vista della morale e anche della politica, assistiamo giorno dopo giorno ad un processo degenerativo sul piano dei valori e dei punti di riferimento, ormai pressochè nulli. Di tale processo, tuttavia, se è possibile individuare i sintomi e le cause non sembra, al momento, possibile determinare purtroppo, nè la durata nè la soluzione.

La mia indagine non avrà certo la presunzione di trovare una panacea per tutte queste degenerazioni; mi auguro, tuttavia, attraverso l'analogia offerta dall'approccio simbolico ravvisabile nel testo secentesco che andrò ad analizzare, di mostrare come il medesimo problema veniva affrontato e risolto in una situazione di crisi storico-economico-culturale, a mio parere, simile.

CAPITOLO I

PER UN ESERCIZIO DI ERMENEUTICA SIMBOLICA

*Diligite Iustitiam,
qui iudicatis terram*
Sapienza, 1, 1¹

1. UN AFFRESCO ED UN LIBRO DAL “SAPORE” SIMBOLICO

Nella sala attualmente intitolata al pontefice francescano Sisto V² del Complesso Monumentale di San Lorenzo Maggiore in Napoli, già refettorio del convento e sede del Parlamento Generale del Regno di Napoli³, la volta è decorata da un monumentale affresco realizzato

¹ *Sapienza*, 1, 1: «Amate la Giustizia, voi che governate sulla terra».

² Sisto V, al secolo Felice Peretti (1521-1590) fu papa dal 1585 al 1590. Frate minore conventuale, fu rettore dello Studio Teologico di San Lorenzo Maggiore nella cui chiesa fu consacrato vescovo, prima di insediarsi nella diocesi di Sant'Agata de' Goti e diventare, più tardi, cardinale. Cfr. DE FEO, I., *Sisto V*, Fabbri, Milano 2003, pag. 224.

³ È opportuno anche notare che, a prescindere dall'affresco, la sala è un luogo fortemente simbolico per l'intera città di Napoli. Anzitutto, il Complesso è stato edificato sulla zona in cui si trovava l'*agorà* della città greca diventato poi *macellum* di quella romana: luoghi nevralgici di incontro e di scambio, commerciale ma anche culturale e politico. In epoca medioevale e moderna, dopo l'edificazione della chiesa e del monastero, a partire dalla fine del XIII secolo, soprattutto grazie alla dinastia angioina, nonostante l'insediamento della comunità dei frati francescani, esso continuò ad essere usato come luogo politico e civile: ad esempio, vi era la sede del Tribunale dove si riunivano gli *Eletti* dei sei seggi in cui era divisa la città per esercitarne il governo. Non pochi eventi storici importanti hanno avuto come sede proprio la sala di cui si è accennato: a partire dal 1442, infatti, ogni due anni vi si tennero le riunioni dei Parlamenti Generali del Regno, nelle quali i “baroni” decidevano l'ammontare dei censi da versare al sovrano; il re Alfonso d'Aragona vi tenne la cerimonia del riconoscimento a suo successore del figlio illegittimo Ferrante; l'imperatore Carlo V, al ritorno dalla vittoriosa battaglia di Tunisi del 1535, vi promulgò numerosi privilegi per Napoli e per le Province del Regno; ancora, il generale francese Championnet vi insediò i governanti della Repubblica Partenopea del 1799. V. *amplius* AA. VV., *Storia del Mezzogiorno*, diretta da GALASSO, G. – ROMEO, R., Volume IV, Tomo I, *Il Regno dagli Angioini ai Borboni*, Editalia, Roma 1994.

nei primi anni del Seicento da Luigi Rodriguez⁴ e intitolato *Le virtù della politica*.

L'opera pittorica, che, non a torto, si potrebbe definire monumentale, ricopre la sala per tutta la sua grandezza, 40 metri di profondità e 12 di larghezza, e attraverso l'uso di una serie di apparati allegorici, mutuati dalla tradizione classica e non solo, descrive le virtù classiche della politica: sette "stati d'animo" da attribuire al governante (maestà sovrana, provvidenza, magnanimità, magnificenza, clemenza, affabilità, gravità), le cui rappresentazioni occupano gli scomparti centrali, cui corrispondono ventotto "virtù" negli scomparti laterali, nel numero di quattro per ognuno degli stati d'animo di cui sono declinazione⁵.

⁴ Luigi Rodriguez, di origine spagnola, nacque a Messina nel 1578; si trasferì a Napoli nel 1594 in compagnia di un altro giovane pittore siciliano, Gian Bernardino Azzolino. Morì a Napoli, nel pieno della sua maturità, nel 1609. La sua produzione artistica è compresa in un periodo di tempo molto limitato che va dal 1594 al 1609. A quegli anni appartiene anche l'affresco in questione commissionato agli inizi del XVII secolo dal vicerè Fernando Ruiz di Castro ed Andrada. All'interno del convento di San Lorenzo Maggiore, il Rodriguez è stato autore anche degli affreschi della volta della sala capitolare dove, attraverso la metafora simbolica dell'albero, sono raffigurate le personalità più illustri dell'ordine francescano dalla fondazione fino al Seicento. Dell'artista siciliano si ricordano anche i lavori eseguiti nella Certosa di S. Martino, accanto al Cesari, ed il quadro *La Trinità, Angeli e Santi*, conservato al Museo di Capodimonte. Cfr. FINO, L., *Arte e storia di Napoli in San Lorenzo Maggiore*, Laurenziana, Napoli 1987, pagg. 118 ss; FERRAJOLI, F., *San Lorenzo Maggiore in Napoli*, Laurenziana, Napoli 1965, pagg. 35-36.

⁵ L'affresco si articola in sette campate, scandite, lungo le pareti, da altrettanti pilastri culminanti in alto in arconi a tutto sesto, che determinano sette sezioni, ognuna delle quali reca al centro una figura allegorica. Le rappresentazioni simboliche delle varie virtù si trovano collocate a coppie negli scompartimenti laterali; immediatamente al di sotto degli scompartimenti vi sono lunette in cui sono rappresentate le varie regioni che costituivano il vicereame peninsulare. Si noti che l'affresco inizia ad un'altezza di circa 4 metri dal suolo perché era usanza addobbare le pareti della sala con arazzi e tendaggi. Procedendo ad una sintetica descrizione dell'affresco, notiamo che nel primo scompartimento, nel fondo della sala, al centro vi è la *Maestà Sovrana*, rappresentata come una donna di aspetto imponente, coronata, seduta sul soglio con lo scettro e fiancheggiata da bandiere. Ai suoi lati, a partire da sinistra, si osservano: la *Fortezza*, col braccio nudo che afferra un leone e cerca di domarlo con la clava; la *Prudenza*, che si guarda allo specchio e al cui braccio si attorciglia un serpente; la *Giustizia* con bilancia e spada; la *Temperanza*, con nella destra una palma e nella sinistra un freno (ma quest'ultima ora è visibile solo parzialmente). Nel secondo scompartimento lo spazio centrale è occupato dalla *Provvidenza*, rappresentata da una donna di grande portamento, seduta, con nella destra grano e nella sinistra frutta; ai suoi lati sono rappresentate: la *Vigilanza*, con una lucerna nella mano destra e un gallo nella sinistra; la *Sapienza*, con una lucerna accesa nella destra e un libro aperto sulla sinistra; il *Consiglio*, un vecchio dalla barba lunga e con un libro aperto e una civetta nel palmo della mano sinistra; infine, la *Fortuna*, con in braccio una cornucopia. Nel terzo scompartimento, al centro vi è la *Magnanimità*: una donna di nobile aspetto con ai piedi un leone e in mano scettro e cornucopia. Ai lati, anche se non più visibili, vi

Eliminato: “

L'opera, che nel suo insieme si presenta imponente, oltre che ricca di simbolismi pittorici, è di esplicito gusto "baroccesco" al più alto livello, come lo stile del suo autore nelle cui opere si ritrovano quei caratteri tipici come un'eccessiva decorazione e cromatismi particolarmente vivaci. Tali canoni s'imposero al gusto corrente a Napoli verso la fine dell'ottavo decennio del XVI secolo e si richiamavano sia alle opere dei manieristi toscani, come per esempio Andrea del Sarto e Rosso Fiorentino, sia, in particolare, dell'artista urbinate Barocci⁶.

Eliminato: "

Si ritiene che il Rodriguez nell'affrescare la volta dell'ex refettorio di San Lorenzo si sia ispirato alle decorazioni realizzate dal Vasari nel 1544 nell'ex-refettorio di S. Maria di Monteoliveto in Napoli, oppure all'imponente, e ben più famoso, complesso eseguito

Eliminato: '

Eliminato: '

erano anzitutto il *Valore*, un uomo di aspetto severo con in mano lo scettro e sul braccio un leone a dimostrarne la forza; l'*Ordine*, un giovane di forme atletiche con un guanto di ferro che soffoca un leone; sono invece visibili, la *Vittoria*, un giovane alato che indossa una cotta e in braccio un mazzo di fiori, e la *Nobiltà*, una donna di aspetto avvenente e con in mano uno scettro. Nel quarto scompartimento, al centro è posta la *Magnificenza*, seduta regalmente e con a destra uno scudo. Intorno ad essa vi sono: la *Felicità*, con un caduceo e una cornucopia con frutta; la *Libertà*, con in una mano un compasso spiegato e nell'altra monili e gemme; la *Gloria*, coronata e con una tromba in mano; l'*Onore*, un giovane coronato di alloro con scettro e cornucopia. Il quinto scompartimento ospita al centro la *Clemenza*, seduta con il libro delle leggi sotto i piedi e nell'atto di firmare una grazia. Ai lati: la *Misericordia*, con il pane nella mano destra mentre con la sinistra si preme la mammella nell'atto di donare il proprio latte; la *Carità*, una donna che accoglie bambini trovatelli; la *Pace*, vestita di bianco e coronata di foglie verdi, ritratta nell'atto di dar fuoco ad un mucchio d'armi; la *Mansuetudine*, con sul braccio sinistro un agnello e la mano destra sul cuore per indicare la purezza e la disponibilità. Nel sesto scompartimento troneggia l'*Affabilità* con il capo cinto di fiorellini nell'atto di porgere una rosa; intorno vi sono: la *Giustizia*, coronata di fiori; la *Benignità*, con accanto una fiamma accesa e ai piedi un cagnolino bianco; la *Cortesìa*, con una corona d'oro ed in mano uno strumento di cui si ignora il significato; la *Gratitudine*, con un grosso uccello bianco in braccio ed un rametto di felce. Infine, il settimo scompartimento vede al centro la *Gravità*, seduta e con in mano il capo di una fune, e ai lati: la *Maturità*, coronata di foglia, con nella destra una clessidra e nell'altra un regolo; la *Costanza*, poggiata ad un bastone e con l'indice verso il cielo; la *Fermezza*, coronata di verde e con una torre in braccio; la *Perseveranza*, abbracciata ad un tronco d'albero e con l'indice piegato. Cfr. FINO, L., *Arte e storia di Napoli in S. Lorenzo Maggiore*, cit., pagg. 118-121. Per un approfondimento sull'approccio di ermeneutica simbolica dell'opera d'arte v. *amplius* CESARO, A., *Stupor mundi o sull'ermeneutica simbolico-politica dell'opera d'arte* in CESARO, A. (a cura di), *L'angelo e la fenice*, Luciano editore, Napoli 2007, pagg. 45-88; v. anche LIMONE, G., *Lo statuto teoretico della poesia e dell'arte come problema rigoroso. Profili cimbolici e critici*, ivi, pagg. 141-166; CHIODI, G. M., *Sullo spettro ermeneutico: oggetto ignorato o oggetto indifferente?* in CESARO, A. (a cura di), *La dama e il liocorno. Percorsi di ermeneutica simbolica*, Luciano editore, Napoli 2010.

⁶ Cfr. ABBATE, F., *Storia dell'arte nell'Italia meridionale*, Donzelli, Roma 2001, pagg. 112-118.

da Michelangelo Buonarroti nella volta della Cappella Sistina. Per certi versi la sua opera riecheggia anche l'affresco eseguito da Annibale Carracci fra il 1597 e il 1600 nella galleria di palazzo Farnese in Roma, anche se quest'ultimo è inferiore nelle dimensioni.

Dell'opera michelangeloese il Rodriguez tenne presente, senza dubbio, l'intensa articolazione delle superfici di vario colore, connesse in mutevoli accostamenti all'interno di un disegno mosso ma unitario. Nell'assumere questo intenso gioco scenografico come orientamento di massima, il maestro siciliano non mirò tuttavia ad un'articolata trattazione densa di significati mistici e morali sulla scia dell'opera buonarrotiana. Egli collocò staticamente le sue figure, personificazioni di virtù e di stati morali presentati in veste allegorica, isolate e indipendenti. La trattazione dei personaggi e delle situazioni non mostra alcun intreccio narrativo: essa è piuttosto improntata ad un clima sereno e trasfigurato, allusivo di una realtà soprannaturale, statica, solare, e soprattutto simbolica⁷.

Al di là di considerazioni di stampo storico-artistico e stilistiche, che forse è più corretto lasciare a sedi più opportune, l'apparato simbolico dell'affresco riveste un'importanza elevatissima malgrado la sua esistenza sia stata ignota per lunghi anni: fino alla fine degli anni '90 nella sala era ospitato un archivio del Comune di Napoli, dal momento che, dopo le leggi soppressive post-unitarie del 1865, l'intero convento fu acquisito dall'ente comunale⁸.

⁷ Cfr. CARLI, E. – DELL'ACQUA, G. A., *Sommario di storia dell'arte*, Istituto d'Arti Grafiche, Milano 1980, volume II, pag. 143-158. «Le imponenti figure dipinte dal Rodriguez, assumono una corposità monumentale, un atteggiamento serenamente ammiccante, un intenso splendore di luce che si ravviva ulteriormente per la preziosità delle stoffe, panneggiate in modo da ricordare echi della gloriosa pittura veneziana, in particolare quella di Paolo Veronese», cfr. FINO, L., *Arte e storia di Napoli in S. Lorenzo Maggiore*, cit., pagg. 118-121.

⁸ Il Comune di Napoli negli anni ha destinato gli spazi del convento a diversi usi ed ha fatto diventare la sala prima sede di alcuni uffici distaccati, poi un deposito e, dopo alterne vicende, un archivio; cfr. RECUPIDO, G., *S. Lorenzo Maggiore di Napoli nella sua storia gloriosa*, Luce Serafica, Ravello 1937, pagg. 15-18. Solo di recente in seguito ai lavori di restauro svolti in tutta

Eliminato: '

Eliminato: '

Eliminato: '

Eliminato: '

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice , Maiuscoletto

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice

L'affresco *Le virtù della politica* ha attratto la mia attenzione per diverse ragioni e, particolarmente, per la sintesi di motivi politici e religiosi legati alla sala stessa: un luogo prima funzionale alla vita in comune dei frati, come refettorio, poi destinato ad uso politico, come sede di riunione del Parlamento, quindi momento di aggregazione e decisione politica della città di Napoli, in epoca angioina prima, aragonese poi, ma anche durante il vicereame spagnolo.

Naturalmente, nelle intenzione del committente, gli affreschi avrebbero dovuto celebrare i fasti dell'autorità regnante e per certi versi "ammonire" la medesima autorità su una sorta di cammino ideale di perfezionamento.

Ho ritenuto opportuno far partire la mia indagine da una breve descrizione delle virtù del principe ideale raffigurate nell'affresco di Rodriguez dal momento che l'affresco summenzionato può fornire la base ermeneutica⁹ per approcciarsi all'esame del contenuto di un'opera di un frate francescano conventuale vissuto proprio nel convento di San Lorenzo qualche anno dopo che l'opera pittorica vide la luce: padre Antonio Masucci, infatti, autore dello *Specchio de' governanti*, che sarà al centro del presente approfondimento, trascorse gran parte della sua vita proprio nel convento di San Lorenzo Maggiore dove è stato prima educato e poi ha vestito il saio francescano. È presumibile che nell'elaborare il suo trattato dedicato ai governanti-principi dell'epoca sia stato ispirato dalla visione delle immagini magniloquenti tratteggiate dal Rodriguez.

la struttura in occasione del Giubileo del 2000 la sala è ritornata nella disponibilità dell'ordine francescano conventuale (che, a sua volta, era tornato ad abitare un'ala del convento nel 1937) ed è stata riaperta al pubblico.

⁹ Sul concetto di metodologia ermeneutica cfr. CHIODI, G. M., *Primo sguardo sull'ermeneutica*, in CESARO, A. (a cura di), *L'Angelo e la fenice. Percorsi di ermeneutica simbolica*, cit., pagg. 87-120.

Antonio Masucci, naturalmente frate francescano appartenente all'ordine dei minori conventuali, era di origine irpina: era nato a Volturara, figlio del barone del luogo, Decio, nel 1618¹⁰. Perso il padre in tenera età, nel 1821, la madre fu costretta a vendere il feudo e a trasferirsi con tutta la famiglia a Napoli dove il giovane Antonio crebbe frequentando le scuole dei frati minori conventuali presso il convento di San Lorenzo Maggiore.

Nello stesso convento ha frequentato il noviziato ed è attestato nello Studio Teologico, tra i collegiali dei Buonaiuto¹¹, tra il 1647 ed il 1650¹². Si noti che l'inizio dei suoi studi teologici avvenne lo stesso anno in cui, in luglio, Napoli visse la nota rivolta contro il potere vicereale guidata dal pescivendolo Tommaso Aniello, meglio noto come Masaniello, che proprio a San Lorenzo, dove erano custodite una parte dell'artiglieria della città e che per questo fu assaltata dai rivoltosi, ebbe uno dei suoi momenti cruciali¹³: un'esperienza che forse segnerà il Masucci a lungo visto che dalla sua opera, redatta oltre 25 anni dopo, traspare timore e sfiducia verso eventi rivoluzionari di qualsiasi tipo.

¹⁰ V. PENNETTI, G., *Notizie intorno alla vita e alle opere di Frate Antonio Masuccio*, Tip. Sandulli e Gimegli, Avellino 1886, pagg. 7-14. La data di nascita non è certa perché i registri di battesimo della parrocchia locale sono andati dispersi. Non avendo diversa indicazione sul nome di battesimo, dobbiamo anche presumere che sia stato confermato al momento della professione religiosa.

¹¹ Nel 1621, quasi contemporaneamente al cambio della denominazione in Collegio, lo Studio Teologico di San Lorenzo trovò tre benefattori nei fratelli Francesco, Giovanbattista e Giulio Cesare Buonaiuto che si impegnarono ad offrire 600 scudi annui per il mantenimento di uno dei due Reggenti e di 12 dei 25 alunni del Collegio, col desiderio espresso che questi 12 collegiali si chiamassero "Collegiali dei Buonaiuto" e celebrassero ogni giorno nella cappella dell'Immacolata che gli stessi Buonaiuto stavano costruendo nella basilica. Cfr. CORTESE, N., *L'età spagnuola*, in AA.VV., *Storia dell'Università di Napoli*, Napoli 1924, pag. 241.

¹² *Regesta Ordinis Franciscanum* 39, 144.

¹³ Cfr. D'AMBROSIO, R. A., *Masaniello. Rivoluzione e controrivoluzione nel reame di Napoli (1647-1648)*, Ist. Edit. Brera, Milano 1962, pagg. 50-71; D'ALESSIO, S., *Masaniello*, Salerno Editrice, Roma 2007, pagg. 95-96.

Eliminato: '

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice , Maiuscoletto

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice , Maiuscoletto

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, Non Apice / Pedice , Maiuscoletto

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, Non Apice / Pedice , Maiuscoletto

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, Non Apice / Pedice

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, Non Apice / Pedice

Il Masucci è stato anche guardiano del convento di San Lorenzo Maggiore, per un biennio tra il 1656 ed il 1657¹⁴, ed ha avuto alcuni incarichi di rilievo nella Provincia religiosa¹⁵.

É morto, sempre a Napoli, ed ovviamente nel convento di San Lorenzo Maggiore, nel 1681.

La sua vita è stata caratterizzata soprattutto dall'impegno nello studio, nella produzione letteraria e in quelle che all'epoca erano considerate vere e proprie arti: la predicazione e l'eloquenza¹⁶. Infatti, nelle (purtroppo poche) note biografiche che è stato possibile reperire si sottolinea che era noto come "predicatore famoso" ed "uomo di pellegrina eloquenza": questo fa capire che il Masucci, grazie alle sue doti di predicatore, pur rimanendo strettamente collegato al convento di San Lorenzo Maggiore in Napoli della cui comunità religiosa sembra che fece parte per tutta la vita, viaggiò molto, soprattutto in Italia, ed ebbe la possibilità di conoscere le diverse realtà politiche del tempo.

Del Masucci è attestato un notevole impegno letterario: fu membro di molte accademie letterarie dei suoi tempi e, oltre ad insegnare nelle scuole dell'Ordine, sacra teologia e filosofia, fu

¹⁴ *Regesta Ordinis Franciscanum* 42, 30.

¹⁵ Il 15 settembre 1656 fu nominato Commissario generale «usque ad novam determinationem Rev. mi Patris», *Regesta Ordinis Franciscanum* 42, 30v; il 6 maggio 1670 fu nominato «Padre» della Provincia «ob exercitium muneris concionatoris per duodecim annos in multis nostri Ordinis ecclesiis ac insignioribus cathedralibus, ac etiam quia multa opera in lucem edidit», *Regesta Ordinis Franciscanum*, 46, 21v., 50, 104v. Cfr. IANNELLI, P., *Ministri e segretari della Provincia di Napoli OFM Conv.: con tavole storico-topografiche dei conventi*, secc. 13.-20, Laurenziana, Napoli 1988, pag. 440.

¹⁶ «Nell'età, che io chiamerò virile, di questo stile, Napoli, paese d'ingegni appunto per esso, mercè che acuti, pronti, svegliati, e sottili, figlio del Barone di Volturara, e però nobile come di spiriti, così di sangue, ci diede questo Padre. Datosi à studij d'eloquenza, le sue compositioni furono lumeggiate sì bene di figure spiritose; cò suoi acumi, che puote non solo comparire, mà occupare uno de' primi posti, non solo con i Romanzi, mà con le compositioni Sacre. Né mancò à studij Teologici, e Dogmatici, questo ingegno armonioso, che ne' gravi, & acuti fece equalmente risonare il suo nome». Cfr. FRANCHINI, G., *Bibliosofia, e memorie letterarie di scrittori Francescani Conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585 raccolte da F. Giovanni Franchini da' Modena dello stess'ordine, e da esso dedicate al Reverendissimo Padre Ministro Generale di tutto l'Ordine Franceseano de' Minori Conventuali*, Soliani, Modena 1693, pag. 67.

autore sia di opere teologiche che filosofiche che di poesia e letteratura. Non a caso, in alcune fonti, è definito anche come una delle migliore figure letterarie della sua epoca¹⁷.

Un rapida rassegna della sua produzione può farci capire la sua personalità eclettica e, per certi versi, in linea con le tendenze dell'epoca: il tardo Seicento ovvero il "Barocco".

La sua prima opera, edita nel 1650, fu *I panegirici sacri*¹⁸. Sempre nel 1650 diede alle stampe *La bizzarria di ingegno ovvero l'aquila delle scuole*¹⁹ in cui svolge una rassegna del pensiero di Giovanni Duns Scoto, il principale riferimento filosofico e teologico dell'Ordine, sottolineandone le principali tesi.

Nella sua produzione si possono citare anche romanzi storici: *Il teatro dell'amicizia*²⁰ del 1661, *Oricalco poetico della Giudea desolata*²¹ del 1664, e *Lo sfortunato felice ovvero l'Abido, Istoria Gallicena*²², pubblicato a Napoli nel 1666. Nel primo si narra

¹⁷ Per una elencazione completa delle opere, edite ed inedite, di Antonio Masucci si veda *ivi*, pagg. 67-68. Nell'introduzione allo *Specchio de' governanti* il curatore Giacinto Scumano, dopo aver presentato il testo in questione, dichiara che sta per mandare alle stampe altre 14 opere del Masucci tra panegirici, poemi, tragedie e commedie.

¹⁸ V. MASUCCI, A., *Panegirici sacri del M. R. PAG. M. F. Antonio Masucci francescano conuentuale. Parte prima. Dedicati al Reu. Michele Angelo Catalano ministro generale dell'Ordine de' Minori Conuentuali*, per Secondino Roncagliolo, Napoli 1650. Francesco Loredano, scrittore del secolo XVII a proposito di tale opera scrisse: «Ricevo una parte dei panegirici di V. S. che sono un tutto di perfezione. Veramente avendo trattato una materia ordinaria con forme sublimi può a ragione pretendere ogni maggiore gloria»; cfr. PENNETTI, G., *Notizie intorno alla vita e alle opere di Frate Antonio Masuccio*, cit., pag. 9.

¹⁹ V. MASUCCI, A., *Bizzarria d'ingegno o vero, l'aquila delle scuole, per la vita del pag. m. f. Giovanni Duns Scoto, detto il Sottilissimo francescano conuentuale. Del pag. m. f. Antonio Masucci napolitano del medesimo ordine*, per Secondino Roncagliolo, Napoli 1650.

²⁰ V. MASUCCI, A., *Il teatro dell'amicizia del m. r. pag. maestro frat'Antonio Masucci francescano conuentuale istoria francese data in luce dal dottor Paolo Francesco Pallieri accademico*, Meschini, Genova 1661.

²¹ V. MASUCCI, A., *Oricalco poetico della Giudea desolata*, Brancaccio, Napoli 1664. Il Loredano, dopo aver letto quest'opera indirizzò all'autore un sonetto che inizia con questi versi: «Marmi non ho per eternar tuo nome / che avere eternità deve in misura. / Non tengo lauri a coronar tue chiome, / che ogni diadema il tuo gran merito oscura»; cfr. PENNETTI, G., *Notizie intorno alla vita e alle opere di Frate Antonio Masuccio*, cit., pag. 10.

²² V. MASUCCI, A., *Lo sfortunato felice, ovvero l'Abido, Historia Gallicana morale*, Egidio Longo, Napoli 1668.

l'amicizia di due principi francesi, Amico, Duca del Berì, ed Amelio, Conte di Chiaromonte, vissuti al tempo di Carlo Magno e protagonisti di imprese eroiche e galanti²³; nel secondo, nella forma del poema eroico, si passano in rassegna le vicende della guerra incominciata da Vespasiano, e continuata da Tito, conclusasi con la distruzione di Gerusalemme²⁴; nell'ultimo, invece, si raccontano le gesta di Abido, che divenne re di Galizia, dopo essere stato abbandonato alla nascita, ed ingrandì tanto il suo Regno da crearne quattro (la Galizia, la Castiglia, la Granata e la Navarra)²⁵. La sua ultima opera, del 1677, è *Calvinus expurgatus*²⁶ in cui critica apertamente, e cerca di confutare, le teorie di Calvino, a denotare quindi il suo carattere "integralista" e nel pieno spirito della Controriforma²⁷.

L'eclitticità del Masucci, i suoi diversi interessi ma soprattutto il suo stile, denso di riferimenti ai classici miti della cristianità, a cominciare da quelli biblici, mi hanno permesso di avvicinarmi al suo testo ed analizzarlo alla stregua di uno strumento di comunicazione simbolica.

Del resto, nello stesso titolo è invocata un'immagine simbolica quella dello specchio non solo come artificio retorico: lo specchio, in cui i governanti sono invitati dal Masucci a guardarsi per emendare e correggere i propri errori, è un tradizionale paradigma simbolico,

²³ Cfr. PENNETTI, G., *Notizie intorno alla vita e alle opere di Frate Antonio Masuccio*, cit., pag. 12.

²⁴ Cfr. *ivi*, pag. 10.

²⁵ Cfr. *ivi*, pag. 13.

²⁶ V. A. MASUCCI, *Joannes Calvinus expurgatus, ceterique recentiores haeretici profligati, opus dogmaticum admodum*, Bulifon, Napoli 1677.

²⁷ Del resto, non potrebbe essere altrimenti visto l'appartenenza del Masucci all'Ordine dei frati minori conventuali i cui membri avevano partecipato attivamente alla predicazione post-tridentina e Controriformista. Cfr. IRIARTE, L., *Storia del francescanesimo*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1982, pagg. 361 ss.

usato in diverse civiltà, anche come mezzo di purificazione e trasformazione quindi come elemento di un processo di edificazione morale²⁸.

2. UN'INDAGINE SIMBOLICA

Tra le molte definizioni che potremmo dare alla società contemporanea, accanto agli aggettivi ormai diventati “tradizionali” di globalizzata, massificata o secolarizzata, a mio avviso, si dovrebbe usare anche la definizione “simbolica”.

Infatti, anche se in maniera forse inconscia ed inconsapevole, i “simboli” hanno ormai assunto largo spazio nella nostra società e in quelle dinamiche di comunicazione che negli ultimi anni, soprattutto sulla base di finalità commerciali, hanno radicalmente cambiato il nostro modo di stare nella società, relazionandoci agli altri individui singoli nonché alle stesse istituzioni politiche ed economiche. Anzi, spesso e volentieri l’aggettivo “simbolico” è usato in maniera nemmeno troppo idonea.

La riscoperta, o comunque un’adeguata valorizzazione della dimensione simbolica, invece, possono essere utili come strumenti di orientamento e di recupero dell’umano di fronte alle derive della società contemporanea, dove l’individualismo artefatto, l’autoriproduzione cieca delle tecnologie, la serialità burocratica dell’organizzazione dell’esistenza dove il pedissequo rispetto formale delle procedure prevale sui contenuti, l’affannosa rincorsa di mete instabili e precarie, hanno determinato, con riferimento all’intima

²⁸ Per approfondimenti sul significato simbolico dello specchio vedi CHEVALIER, J. – GHEERBRANT, A., *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano 1997, Vol. II, pagg. 416 e ss; v. anche infra Cap. IV § 6.

individualità umana, un'inevitabile e sostanziale smarrimento di senso²⁹.

In tale affermazione sono certamente stato aiutato dalla studio delle intuizioni di Giulio Maria Chiodi il quale ritiene che le identità simboliche, insieme al pensiero meramente regolativo, siano gli unici strumenti che ci danno possibilità di riconoscimento ed autoriconoscimento nelle difficoltà dell'attuale prospettiva sociale³⁰.

Di fatti, è facile rendersi conto che la nostra esistenza è condizionata, in misura più o meno ampia ma comunque innegabile, da abitudini, da immagini sociali, da sentimenti, da bisogni, da istituzioni pubbliche e private, da poteri istituiti dallo Stato, dalle ideologie, da normative ispirate alla libertà, all'uguaglianza, al potere, all'autorità, al progresso, al benessere, alla giustizia e via dicendo. Si tratta di idee che, nella loro immaterialità, sono presenti e radicate nella nostra realtà: sono un contenuto intangibile, di natura ideale o emozionale, della nostra "natura", non analizzabile in soli termini empirici o risolvibili a schemi razionali o logici³¹.

L'importanza della dimensione simbolica va recuperata soprattutto perché consente un'adeguata valorizzazione di quella dimensione, coesistente all'uomo, che si potrebbe definire "immaginaria", in quanto esistente solo all'interno della mente umana anche a prescindere da un collegamento effettivo con la realtà. Del resto questa dimensione non è negata nemmeno da chi cerca di ridurre la realtà esclusivamente con mezzi logico-analitici o logico-percettivi, anche se confinata nella definizione kantiana del

²⁹ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, Franco Angeli, Milano 2006, pag. 13. Per approfondimenti sulla metodologia simbolica v. anche CESARO, A., *Lo sguardo di Ulisse. Percorsi di ermeneutica simbolica*, Luciano editore, Napoli 2009.

³⁰ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pag. 12.

³¹ Cfr. *ivi*, pag. 13.

“mondo *noumenico*” o attribuita alla fisiologia dell’inconscio o vagamente definita come insieme di valori morali o ideali non razionalizzati o semplicemente annoverandoli nelle vaghe definizioni di gusto, mode o costume.

Attraverso un approccio simbolico, invece, l’insieme di valori e ideali coesenziali al nostro essere, intimo ed identitario, sia come singoli che come parte di una comunità, può essere inteso in maniera costitutiva e totalizzante³².

Una, sia pur brevissima, introduzione all’approccio simbolico, rende necessaria una definizione sia della sua metodologia che del suo oggetto, il simbolo.

La simbolica, infatti, intesa come linguaggio scientifico, studia il mondo dei simboli sia come rappresentazioni sensibili ed esteriori che come dimensioni non espresse fisicamente, quindi interiori e appartenenti alle dinamiche inconsapevoli e dell’immaginazione (analizzabili quindi attraverso i cosiddetti “paradigmi simbolici”). Il suo oggetto può essere sia il soggettivo, quindi l’uomo inteso nella sua individualità, quanto il collettivo, cioè l’uomo nelle sue aggregazioni. In ogni caso, importa sottolineare come la simbolica metta in luce quelle dimensioni immaginarie ed immaginali, conscie ed inconscie, attraverso le quali l’uomo inevitabilmente si esprime. A proposito di espressioni della conoscenza umana, considerando le reazioni della natura umana agli stimoli esteriori, si possono individuare cinque livelli di percezione ed elaborazione degli stessi:

³² «La simbolica è la forma di studio rivolta appunto ad evidenziare direttamente quelle manifestazioni dell’essere e dell’agire che sono espresse dal profondo, dall’immaginario e dall’immaginazione creativa e performativa, dalle strutture di senso, identitariamente costitutive o determinanti. Tali manifestazioni non possono assolutamente avere adeguata spiegazione solo in chiave analitico-razionale, che comporta una dislocazione della loro entità all’interno di linguaggi che non appartengono loro e che risultano parziali, alteranti o strumentalizzanti e comunque incapaci di comprendere la loro reale entità». Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pag. 15.

il livello dell'istinto sensoriale e della percezione sensibile; il livello dell'emozionalità, il livello dell'intelletto logico o raziocinante, il livello dell'immaginazione, il livello del sentimento³³.

Il livello di conoscenza da mettere in rilievo ai nostri fini è quello dell'immaginazione dove emerge quella facoltà immaginativa che è presupposto dell'attività intellettuale, incide sull'emozionalità, interagisce con entrambe ed anche con il sentimento e con l'istinto. Attraverso questa facoltà, partecipa dell'attività cognitiva, stabiliamo i rapporti più elaborati con noi stessi e con il mondo esterno: da essa dipendono le nostre facoltà creative, quindi l'immaginario, ovvero una raffigurazione mentale che prescinde dalla realtà e può anche essere fantasia o irrealtà, e l'immaginale.

Il concetto di immaginale è fondamentale per definire l'ambito del simbolico³⁴. A tale fine possiamo rifarci anzitutto alla definizione che ne dà il Creuzer, come «quella modalità di esprimere idee o verità attraverso forme immaginifiche abbreviate, sintetiche ed immediatamente coinvolgenti»³⁵. Ai fini dell'approccio simbolico, l'immaginale non è solo una forma o una modalità espressiva e

³³ Da ciò lo schema definito dal Chiodi del "pentamorfismo antropico": il primo livello, l'istinto sensoriale, è comune ad uomini ed animali in quanto equivale alla forma di percezione più elementare a cui corrisponde una reazione comune a tutti gli uomini in quanto esseri umani (quindi sono omogenee ed universalizzabili); il livello dell'emozionalità è il risultato del concorso tra la percezione sensibile e l'elaborazione intellettuale: si tratta di manifestazioni comuni a tutti gli uomini ma in cui intervengono fattori individuali determinati dalle proprie conoscenze che le rendono quindi diverse da individuo ad individuo (sono soggettive, eterogenee e non universalizzabili); al livello dell'intelletto logico o raziocinante, agli stimoli esterni seguono le deduzioni logico-razionali, complesse, a cui ogni individuo può essere indotto: in quanto basati su nessi logici ricostruibili a priori i risultati percettivi appaiono omogenei, oggettivi ed universalizzabili; il quinto livello di percezione è quello del sentimento ovvero quello che più caratterizza il comportamento umano, in quanto incide sulla formazione dei costumi e di quella che comunemente chiamiamo mentalità ed è la fusione tra emozione e immaginazione: è soggettivo ed eterogeneo. Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pagg. 20-22.

³⁴ Sui concetti di simbolo e simbolico v. anche CASSIRER, E., *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1987; LIMONE, G., *Dimensioni del simbolo*, Arte tipografica, Napoli 1997;

³⁵ Cfr. CREUZER, F., *Simbolica e mitologia*, trad. it. a cura di MORETTI, G., Ed. Riuniti, Roma 2004, pag. 125.

comunicativa di natura sensoriale, ma la forma unica e la modalità unica di esprimere un'esperienza o un concetto che non sia solo vissuto ma anche partecipato. Corbin, dal canto suo, parla della dimensione immaginale come di un *mundus immaginalis*, zona intermedia tra il mondo delle percezioni sensibili e quello della pura spiritualità: «una dimensione interiore ed esteriorizzata, ma al tempo stesso esteriore ed interiorizzata, che si manifesta con immagini ed idee creative, sostanziando l'immaginazione in realtà»³⁶. L'immaginale, quindi, è una realtà particolare composta di elementi sensibili, percettibili, appartenenti alla sfera del conscio ma anche di elementi impercettibili, indeterminabili, rientranti nella sfera dell'inconscio: l'immaginale è quindi quel misto di realtà ed immaginazione, di manifestazioni idio-affettive ed intellettive insieme, emozionali e razionali, capaci di esprimere la totalità del vissuto.

L'immaginale, così inteso, svolge una duplice funzione: da un lato, congiunge l'immaginazione con la realtà materiale, dando significato alle esperienze di vita e contribuendo alla formazione consapevole delle nostre identità; dall'altro lato, esprime il senso dell'inconscio dal momento che alla consapevolezza della mente unisce anche l'incidenza delle pulsioni emozionali ed istintive.

Intesa in tal senso, la realtà immaginale è quella in cui il simbolo trova la sua sede elettiva in quanto va a collocarsi in una posizione intermedia o "liminare": non è solo immaginario, perché è reale, ma non è nemmeno solo reale, in quanto nasce dall'immaginario.

³⁶ L'immaginale è, in definitiva, quella dimensione che permette di definire una qualsivoglia realtà nella sua totalità e unitarietà senza distinzione tra reale e immaginario. Cfr. CORBIN, H., *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Bari 2005, pag. VII.

Il simbolo può definirsi come realtà spiccatamente immaginale e, come tale, può essere percepito in quella dimensione definibile come “stato di coscienza liminare”: stato di “coscienza”, perché consapevolmente percepito da chi ne è partecipe, “liminare” perché attinge a componenti incontrollate o emozionali senza scivolare nell’inconscio. In pratica è quello stato di conoscenza o percezione degli stimoli che si pone al confine tra il reale e l’ideale, dove diamo significato alle immagini della realtà che quindi percepiamo alla stregua dei nostri orizzonti di senso e esperienza. Si tratta quindi di quegli stati di coscienza che, in quanto recepiscono sia pulsioni inconse che consce, permettono di cogliere un evento, un fatto o una qualsiasi esperienza di vita nella sua totalità³⁷.

Definita la realtà di riferimento, l’immaginale, è doveroso un chiarimento sul concetto di simbolo. Il termine simbolo ha origine dal greco σύμβολον derivato a sua volta dal verbo συμβαλλέν che significa “collegare”, quindi già etimologicamente sta ad indicare un collegamento tra un’immagine, una rappresentazione, un valore o un’idea con un’altra realtà e, come tale, è stato inteso sia in Platone che in Aristotele³⁸.

La definizione del concetto di simbolo presuppone, piuttosto, la distinzione tra significato e significante: se il simbolo rappresenta qualcosa, assume il significato di quella stessa cosa; perciò è possibile distinguere tra la realtà significata e quella significata. In questo dualismo si può cogliere agevolmente l’essenza del concetto di simbolo con riferimento alla bandiera nazionale (dove la bandiera

³⁷ Si può quindi affermare che il simbolo mette insieme ragione e istinto permettendo di cogliere nella sua totalità uno “stato di coscienza liminare”: il simbolico e l’immaginale svolgono una funzione equilibratrice tra le istanze estreme e fuorvianti della ragione, da un lato, e del sentimento, dall’altro. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pagg. 35 ss..

³⁸ La questione terminologica, in ogni caso, è superflua visto che i significati del termine simbolo variano a seconda del diverso approccio filosofico.

è il significante e la nazione il significato). Emblematico anche il rapporto tra il simbolo cristiano per eccellenza, la croce e Cristo: la croce è il significante, Cristo il significato³⁹.

Bisogna anche sottolineare che il simbolo può essere colto nel suo significato più immediato, materiale, di *simbolon res* ma può essere anche un simbolo incorporeo come quelle rappresentazioni mentali attraverso le quali cogliamo espressioni individuali o collettive. In pratica, si tratta di tutte quelle immagini che informano il nostro modo di essere, come valori o principi individuali⁴⁰.

Al simbolo si possono attribuire alcune caratteristiche peculiari: è costitutivo, in quanto non si limita solo a rappresentare, ma anche a creare realtà nuove attraverso quelle di cui si fa portatore; non è mai arbitrario, dal momento che si collega alle realtà rappresentate attraverso legami analogici e paralogici, permettendo di conferire loro senso e significato; è speculare: rispecchia una realtà che altrimenti non si potrebbe cogliere; è identitario in quanto è espressione di tutti i valori ad esso collegati e

³⁹ Il simbolo non deve essere confuso con il segno, il quale ha solo un valore indicativo e informativo di una determinata realtà. Rispetto al segno, il simbolo può essere distinto nettamente sotto il profilo dell'intensità del legame con la realtà rappresentata: il segno indica esclusivamente una qualsivoglia realtà, un simbolo ne presuppone un rapporto idioaffettivo ed identitario. Emblematica la differenza tra una freccia direzionale o un segno matematico e un oggetto di culto o un'immagine sacra: i primi sono semplici segni informativi, privi di una dimensione autonoma che vada oltre l'indicazione, i secondi sono simboli nel senso stretto in quanto portatori di un'autonoma realtà intrinseca. Dalla simbolica, quindi, va nettamente distinta la semiotica che si occupa delle espressioni e dei linguaggi nella loro portata informativa ed esteriore senza dar rilievo alla portata interiore ed identitaria, oggetto della simbolica: quest'ultima va ad analizzare quella particolare realtà che il simbolo porta con sé ed il modo in cui l'individuo la percepisce. Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pagg. 39-42.

⁴⁰ Si possono distinguere diverse tipologie simboliche: i *mitosimboli*, i simboli *segnici*, i simboli *iconici* e i simboli *rappresentativi*. I *mitosimboli* sono quelle immagini e rappresentazioni mentali nei quali generalmente una comunità riconosce se stessa o alcune passioni e inquietudini (pensiamo ai miti fondativi o alle situazioni esemplari). I simboli *segnici* sono quelli che ricorrono in contesti puramente informativi (pensiamo alle forme geometriche in certi contesti rituali). I simboli *iconici* sono quelli considerati tali per le loro proprietà più o meno palesi indipendentemente dalle interpretazioni che si danno (pensiamo agli animali che in determinate culture hanno funzioni amuletiche o apotropiche). I simboli *rappresentativi* sono i segni identitari che rappresentano una certa realtà in forza di un rapporto idioaffettivo (pensiamo ai simboli araldici, alle bandiere nazionali, ecc.); cfr. *ivi*, pag. 41.

quindi li rappresenta sinteticamente; è energetico, dal momento che porta energia vitale in chi è coinvolto in esso; è enantidromico cioè può convertirsi nel contrario di quanto significato⁴¹.

Utile, per comprendere meglio la struttura concettuale del simbolo, notare come il collegamento tra esso e le realtà rappresentate si ricostruisce in termini di analogia e imitazione; attraverso le ripetizioni mimetiche delle conformazioni fisiche, dei comportamenti e delle forme analogiche si generano i meccanismi primari del simbolico: è la ritualità mimetica che da luogo alla ritualità mitica e quindi simbolica⁴².

Questo può dirsi senz'altro per quanto riguarda la portata esteriore del simbolico. Per quanto riguarda il profilo interiore, l'origine va ricollegata a manifestazioni "numinose" o "ierofaniche". Il numinoso è quel fattore, comune ai fenomeni religiosi e sacri, che si coglie ai livelli antropici dell'emozionalità e dell'immaginario ed indica quel fattore di possessione e di invasione che l'uomo può subire di fronte ad una realtà di cui non riesce a cogliere la natura o l'origine. Il numinoso, in tale prospettiva, non va inteso nell'accezione kantiana di indistinto affidato a forze incontrollabili: è una manifestazione sconvolgente e caotica, anche se non necessariamente negativa o maligna in quanto esprime quella dimensione che rimarrà sempre indomabile o inafferrabile per l'uomo⁴³. Al concetto di numinoso si può accostare, ma se ne distingue, quello di religioso, che può anche essere definito come un'espressione del numinoso quanto più possibile umanizzata ed

⁴¹ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pagg. 42-43. V. anche CESARO, A., *Lo sguardo di Ulisse. Percorsi di ermeneutica simbolica*, cit., pagg. 69-73.

⁴² Cfr. *ivi*, pagg. 45-46.

⁴³ Cfr. *ivi*, pagg. 34-38.

addomesticata, dove si congiungono conscio e inconscio; il religioso esprime non il sacro ma l'esigenza del sacro ed il collegamento con ambiti, potenze e potenzialità appartenenti ad un ordine superiore, non dipendente dalla libera volontà umana, ma che può essere rivelata, trascendente o attinta al sentire umano⁴⁴. Il religioso così definito va distinto dal sacro, che possiamo ritenere una manifestazione complessa assolutamente ierofanica: esso è rivelativo, in quanto ciò che esprime è dato, rivelato, voluto e manifestato direttamente dalla divinità e ciò ne attesta l'origine numinosa e sovrumana⁴⁵.

Nel sacro possiamo individuare il momento filogenetico del simbolico: il sacro, inteso come tentativo di dare una struttura ordinata al cosmo e istituzionalizzare organicamente il numinoso, è affidato ad esemplificazioni e ricostruzioni mitiche di natura chiaramente simbolica⁴⁶. In tal modo soprattutto nella sua origine, il simbolico ha un chiaro collegamento con la sfera del religioso e del sacro pur non risolvendosi in esse: il simbolico viene in rilievo sin dalle culture più antiche dal tentativo di dare rappresentazione alle dinamiche sacre. Ciò è avvenuto in civiltà sacrali come quelle egizia e mesopotamica, ma ha riscontri anche in società non sacrali come quella greca e quella attuale che normalmente definiamo secolarizzata⁴⁷.

Con la modernità, infatti, si è affermata una visione del mondo antropocentrica e razionalistica, umanistica ed empirico-

⁴⁴ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pag. 47: «Ciò che più caratterizza una religione è la fede che si fa costume o un costume che si fa fede, ovvero il vincolo cosciente verso un credo e le sue consuetudini o verso consuetudini che si fanno credo».

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pagg. 47-49.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pag. 49.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pag. 52.

naturalistica, utilitaristico-funzionale e materialistica, che più comunemente si usa definire più semplicemente “laica”⁴⁸. È appunto in riferimento a tale visione che si parla di secolarizzazione, fenomeno che, in un approccio simbolico, potrebbe anche essere definito come un insieme di tentativi di riprodurre impropriamente un sacro affievolito in forme e contesti desacralizzati. Con la secolarizzazione, quindi, il sacro è relegato nella sfera dell’inconscio collettivo⁴⁹.

Il sacro nella nostra società è quasi visto con timore e si cerca in tutti i modi di escluderne qualsiasi incidenza nella scienza, nella politica, nell’etica, nel diritto, nell’organizzazione sociale e nell’educazione⁵⁰.

La tendenza secolarizzante sembra estendersi anche alle religioni le quali vanno perdendo gradualmente ogni fondamento sacrale come la stessa religione cristiana; quest’ultima, sia nelle Chiese protestanti che in quella cattolica, sembra allontanarsi dalla dimensione del sacro, sostituendola talora con quelle più o meno razionalizzanti della santità (che è, invece, tutt’altra cosa rispetto alla sacralità, significando sostanzialmente la purezza) tal’altra addirittura con precettistiche di carattere socio-morale, rivolte a sostenere principii umanitari di solidarietà, di onestà, di fratellanza,

⁴⁸ In riferimento alla laicizzazione e secolarizzazione della società contemporanea è opportuno ricordare alcune parole di Carl Gustav Jung: «Quando più si è sviluppata la conoscenza scientifica, tanto più il mondo si è disumanizzato. L’uomo si sente isolato nel cosmo, poiché non è più inserito nella natura e ha perduto la sua “identità inconscia” emotiva con i fenomeni naturali. Questi, a loro volta, hanno perduto a poco a poco le loro implicazioni simboliche (...) nessuna voce giunge più all’uomo da pietre, piante o animali, né l’uomo si rivolge ad essi sicuro di venire ascoltato. Il suo contatto con la natura è perduto e con essa è venuta meno quella profonda energia emotiva che questo contatto simbolico sprigionava»; cfr. JÜNG, C. G., *Introduzione all’inconscio in L’uomo e i simboli*, trad. it., Longanesi, Milano 1980, pag. 77.

⁴⁹ Giulio M. Chiodi definisce questa sfera come «cripta interiore». Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pag. 53.

⁵⁰ Per la questione del dibattito sulle radici cristiane d’Europa si rinvia *infra* Cap. II § 2.

giustificati perlopiù con richiami ad un generico ed indimostrato valore di amore universale⁵¹.

La presa di distanza dal sacro, in ogni caso, sembra rispondere a motivazioni piuttosto mondane, al fine di “adeguarsi al mondo” ed è fortemente eloquente della tendenza proiettiva su elementi che non hanno di per sé natura sacrale e che vengono indirettamente sacralizzati, soltanto perché toccano talune sensibilità comuni.

Eppure non bisogna dimenticare che la matrice genetica della nostra società, soprattutto per quanto riguarda quella italiana, al di là delle tendenze secolarizzatrici, è nella religione, precisamente in quella cristiana che a sua volta affonda le sue radici in maniera ben salda in quella ebraica. Soprattutto dell’influenza cristiana ce ne possiamo accorgere giorno dopo giorno con il semplice passeggiare nel centro storico di una qualsiasi città italiana, dove praticamente ad ogni angolo vi sono edicole devozionali, chiaro segno di un uso simbolico di immagini, abbondano chiese ed edifici di origine religiosa, come i conventi, e la stragrande maggioranza del patrimonio storico-artistico è di ispirazione religiosa quando non è di proprietà dell’autorità ecclesiastica.

3. IL CONTENUTO SIMBOLICO DELLA RELIGIOSITÀ EBRAICA E CRISTIANA

L’ammettere che la nostra società è radicata in quella cristiana e giudaica significa anche ammettere che le nostre origini sono poste in un contesto spiccatamente simbolico.

⁵¹ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pagg. 57-58.

Per quanto riguarda la società ebraica ciò emerge immediatamente se si guarda al suo testo fondamentale, la Bibbia, dal quale possono partire diverse considerazioni in tal senso⁵².

La società che ha espresso il testo biblico era una società molto composita e al suo interno culturalmente differenziata, aggregatasi attorno al principio monoteistico. Per definire quest'ultimo, bisogna notare che nel testo biblico ci sono due tradizioni che convergono, quella "eloistica" e quella "jahvistica". I due termini provengono rispettivamente dall'ebraico "Elohim" e "Jahvè", entrambe appellativi usati per indicare il Signore: con Elohim ci si riferisce ad una realtà probabilmente originariamente politeistica; con Jahvè si fa un riferimento più marcato ad un monoteismo direttivo, retto da una divinità creatrice alquanto personificata, di cui è esaltata la potenza anche se invisibile⁵³. Infatti, la divinità peculiare della tradizione ebraica, e poi cristiana, il Signore, non può essere mai raffigurato, perché non ha una precisa rappresentazione sensibile ed è lontano dall'identità con un essere umano: il Signore non ha occhi, ma vede, non ha orecchie ma ode, non ha bocca ma parla. Nonostante questa intangibilità, insostanzialità e invisibilità il Signore è la guida fondamentale unica dell'esistenza⁵⁴.

La figura del Signore (o Jahvè) è assolutamente dominante e non sono ammesse accanto a lui altre divinità: è il creatore dell'universo ed il dominatore di tutte le cose che sono, che furono e

⁵² Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pagg. 155-162. Per approfondimenti sulla dimensione simbolica all'interno del testo biblico v. anche ALONSO SCHÖCKEL, L., *Il dinamismo della tradizione*, Paideia, Brescia 2011; GASPARRO, L., *Simbolo e narrazione in Marco: la dimensione simbolica del secondo Vangelo alla luce della pericope del fico in Marco 11, 12-25*, Gregoriana, Roma 2012; AA. VV., *Enciclopedia della Bibbia*, Elle Di Ci, Torino 1969.

⁵³ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pag. 157.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*.

che saranno, ma è invisibile (si rivela per vie imprevedute ed imprevedibili) e fisicamente indefinibile: da ciò l'impossibilità di dargli un volto e un corpo. Diversamente da altri contesti sociali, come quello egizio e mesopotamico, la sua presenza è sempre trascendente, non percepibile a priori e non si identifica nemmeno con gli elementi naturali. Il Signore, quindi, non è identificabile con nessuna forza della natura, con nessun essere o manifestazione sensibile comune: è il principio di tutto, onnisciente, onnipotente, imprevedibile e metamorfico ma incommensurabile in ogni sua manifestazione. Al massimo, le forze naturali, a seconda dei casi, sono espressioni della forza o dell'amore del Signore, mentre gli elementi, come il fuoco, possono talvolta essere una manifestazione cogente o occasionale della divinità. In rapporto alla sua grandezza gli uomini non devono far altro che porsi in un rapporto di sottomissione e avere fede, nella sua onnipotenza, e fiducia, nell'adempimento delle sue promesse. Infatti, in ambito cristiano, fede e fiducia hanno una natura inscindibile e, opportunamente, il termine latino *fides* li comprende entrambe⁵⁵.

Emerge quindi un dualismo tra una divinità onnipotente, imperscrutabile, indefinibile ed onnisciente, ed un mondo fenomenico sensibile, naturale ed umano esposto all'incertezza delle forze naturali che l'uomo non può gestire: le vie del Signore non sono conoscibili a priori e controllabili ma affidandosi alla sua benevolenza, temendolo ed invocandolo, l'uomo può sperare di ottenere la soluzione più giusta. È un'instabilità tipica e costitutiva di

⁵⁵ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pag. 157.

una società nomade, come quella ebraica, che non ha un luogo stanziale definitivo⁵⁶.

Il dualismo è tale da evitare al minimo le mediazioni: è nell'ascolto e nell'osservanza della parola e della legge nonché nella preghiera che si pone il rapporto tra l'uomo e Dio⁵⁷.

Il Signore è quindi un principio superiore ed assoluto, che inevitabilmente si converte in mistero e confluisce nella sfera dello sconosciuto o dell'inconoscibile; in un mondo desacralizzato la sua presenza è trasformata in sostituti, attenuati e provvisori, che consentono di esercitare ideali, progettualità, di configurare visioni ottimizzanti dell'esistenza umana e delle sue aspettative, nonché di assegnare ruoli prioritari assoluti alla ragione o al costume, alla scienza o al benessere, al sentire comune o alla materialità e così via⁵⁸.

Le implicazioni simboliche della cultura giudaico-cristiana si possono cogliere agevolmente se si guarda alle due figure centrali, rispettivamente, nel Vecchio e nel Nuovo Testamento: Mosè e Cristo.

Mosè⁵⁹, ispirato dal Signore, sottraendosi al dominio del Faraone, guidò il popolo di Israele fuori dalla terra d'Egitto: attraverso il distacco dall'autorità costituita previgente, fisicamente percepibile, seppure di natura mista umana e divina, come quella del Faraone, il popolo ebraico si sottopone all'autorità, esclusivamente divina, del Signore, onnipotente ed onnisciente, il quale non

⁵⁶ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pag. 158.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

⁵⁸ « (...) è un principio che si converte in quello della ricerca di verità o di certezze, in criterio fondativo, fisico o metafisico; è un principio che si fa punto di riferimento dell'ideologia in generale, della possibilità e dell'impossibilità di riconoscimento del reale». Cfr. *ivi*, pag. 159.

⁵⁹ Mosè è cresciuto alla corte dei Faraoni e alcune fonti addirittura lo ritengono un fratello del Faraone o il Faraone stesso spodestato. La sua è una figura semi-sacrale: non è un sacerdote, ma, essendo stato allevato come un faraone, ha avuto una formazione improntata a spirito sacerdotale. Cfr. *ivi*, pagg. 161-162.

appartiene al mondo umano e agisce in maniera imperscrutabile e, in alcuni casi, quasi contraddittoria ed oscura. Dopo l'Esodo dall'Egitto, l'alleanza tra il Signore e il popolo di Israele prosegue con la rivelazione delle leggi, il Decalogo⁶⁰, fatta direttamente da Dio a Mosè sul Monte Sinai e "cristallizzate" nelle tavole come simbolo anche tangibile del patto stipulato tra il Signore ed il suo popolo e che verranno custodite per secoli nella c. d. Arca dell'Alleanza. Mosè, quindi, assume il ruolo di primo legislatore ebraico anche se, in verità, è un semplice veicolo della parola e della volontà del Signore che attraverso lui parla al popolo di Israele, indica il cammino per la loro salvezza e li conduce verso la "terra promessa"⁶¹. Quest'ultima è un altro concetto fondamentale per definire il carattere simbolico della civiltà ebraica: è una dimensione immaginale che fa riferimento non ad un passato nostalgico quanto piuttosto ad un futuro atemporale, un obiettivo ideale, una tensione costante che prospetta un'ineusabile dinamica del popolo d'Israele e, contestualmente, un'intima fiducia nel Signore che garantirà l'ottenimento di tale meta. È facile notare come l'idea simbolica di terra promessa agisca a livello liminare, sospesa tra l'immaginario, in quanto ognuno ne ha di essa la propria immagine ideale, e

⁶⁰ *Esodo*, 24, 12-17: «Il Signore disse a Mosè: "Sali verso di me sul monte e rimani lassù: io ti darò le tavole di pietra, la legge e i comandamenti che io ho scritto per istruirti". Mosè si alzò con Giosuè, suo aiutante, e Mosè salì sul monte di Dio. (...) Mosè salì dunque sul monte e la nube coprì il monte. La Gloria del Signore venne a dimorare sul monte Sinai e la nube lo coprì per sei giorni. Al settimo giorno il Signore chiamò Mosè dalla nube. La Gloria del Signore appariva agli occhi degli Israeliti come fuoco divorante sulla cima della montagna. Mosè entrò dunque in mezzo alla nube e salì sul monte. Mosè rimase sul monte quaranta giorni e quaranta notti».

⁶¹ «Come paradigma, quello della terra promessa è uno schema di carattere simbolico che prospetta una continuità e un incessante superamento. Va definito non in termini di un'entità spaziale, bensì temporale, ma coi caratteri di rinvio costante, escatologico, di tempo dei tempi. Con questo paradigma si prefigura altresì quella che più tardi si verrà definendo come concezione lineare del tempo della storia, che si imporrà nella cultura occidentale dapprima mediante la ricezione cristiana (o forse giudaico-cristiano) e poi moderna, che del resto non ne è che una continuazione secolarizzata». Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pagg.169-171.

l'immaginale, perché questa stessa immagine viene intesa non come fantasia o irrealtà ma come realtà tendenziale. Significativo di questa tensione continua che caratterizza la civiltà ebraica è anche il fatto che Mosè, dopo aver guidato il suo popolo fuori dall'Egitto e avergli trasmesso le leggi, non raggiungerà mai la terra promessa ma morirà nel deserto⁶²; tra l'altro, la sua tomba non sarà più rinvenuta, quindi non ci sarà più alcun riferimento tra il popolo e Mosè una volta che questi ha assolto il suo compito⁶³: sembra quasi che egli divenga invisibile alla stregua del Signore.

Il paradigma della terra promessa si manterrà, sia pure aggiornato, anche nella tradizione cristiana, con l'idea escatologica della salvezza oltre la vita e quella del paradiso, come eterna beatitudine nella contemplazione del Signore, riservata a chi segue perfettamente i suoi dettami. Nella tradizione cristiana, inoltre, assume il ruolo di figura centrale della storia della salvezza Cristo che sintetizza una nuova sintesi simbolica del sacro: in quanto figlio di Dio ha allo stesso tempo la natura divina e quella umana⁶⁴. In Cristo, il Signore si avvicina nuovamente al suo popolo ma in una maniera diversa ed originale rispetto a quanto avvenuto nella tradizione veterotestamentaria; in questa infatti il Signore parlava al suo popolo attraverso figure di uomini "eletti", per le loro virtù o per intuizione divina, come i profeti: non indovini o banali portavoci, ma persone ispirate da Dio, con il quale avevano un'interlocuzione

⁶² *Deuteronomio*, 5, 7-8: «Mosè, servo del Signore, morì in quel luogo, nel paese di Moab, secondo l'ordine del Signore. Fu sepolto nella valle, nel paese di Moab, di fronte a Bet-Peor; nessuno fino ad oggi ha saputo dove sia la sua tomba. Mosè aveva centoventi anni quando morì; gli occhi non gli si erano spenti e il vigore non gli era venuto meno. Gli Israeliti lo piansero nelle steppe di Moab per trenta giorni; dopo, furono compiuti i giorni di pianto per il lutto di Mosè».

⁶³ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pag. 169.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pagg. 178-184.

diretta, che portano agli uomini la sua parola, quindi la sua legge, e li ammoniscono quando è necessario⁶⁵.

Cristo, invece, si manifesta anzitutto attraverso il mistero dell'Incarnazione, ricomposizione di quella netta scissione tra naturale e soprannaturale operata nella tradizione ebraica: in Cristo il trascendente della divinità e l'immanente della realtà umana si uniscono; in chiave simbolica questo sta a significare lo spiegamento del vissuto del divino nell'umano: la divinità entra a far parte concretamente del suo popolo, mandando il suo figlio al fine di indicare concretamente la via della salvezza⁶⁶.

La figura di Cristo, infatti, va sempre intesa in chiave escatologica ed è funzionale all'idea di una salvezza ultraterrena: «il mio regno non è di questa terra»⁶⁷, «è necessario che io me ne vada, affinché venga a voi lo Spirito Consolatore»⁶⁸; la sua testimonianza è sempre rivolta all'obiettivo ultraterreno, anche quando vive al massimo la sua esperienza corporea nella Passione. Tale natura di sintesi tra umano e divino, è testimoniata anche nel rito dell'Eucaristia: secondo la liturgia, infatti, il pane ed il vino si vivificano nel corpo e nel sangue di Cristo, quindi chi si accosta al sacramento si unisce ogni volta, fisicamente, alla divinità che, contestualmente, entra in lui⁶⁹.

È mia opinione che tali presupposti simbolici, ereditati dalla tradizione ebraica e cristiana, siano coesenziali nella nostra civiltà

⁶⁵ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pag. 167. Possiamo anche notare che i profeti nello *Specchio de' governanti* sono considerati alla stregua di governanti o condottieri del popolo d'Israele.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, pag. 181.

⁶⁷ *Giovanni*, 18, 36.

⁶⁸ *Giovanni*, 15, 26.

⁶⁹ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pag. 183.

nonostante l'apparente negazione contemporanea, legato alle istanze secolarizzanti che cercano di ridurre tutto ad uno stato laicale e desacralizzato. Per tale ragione ho ritenuto necessario svolgere come prima parte della mia indagine un approfondimento del contributo della civiltà cristiana, e quindi giudaica, allo sviluppo della nostra cultura nella convinzione che sia all'interno di questo contesto socio-culturale il momento partenogenetico della nostra identità anche politica.

CAPITOLO II

LA CRISTIANITÀ COME ELEMENTO COSTITUTIVO DELL'EVOLUZIONE POLITICA MODERNA

*Principes
in iudicio perierunt
Isaia, 31, 1¹*

1. IL DIBATTITO SULLE RADICI CRISTIANE D'EUROPA

Affermare che le radici della nostra società poggiano in ambito giudaico-cristiano comporta la necessità di ricordare che per un lungo periodo, precisamente tra il 2003 ed il 2007, nella fase precedente all'approvazione della costituzione dell'Unione Europea², si è molto dibattuto sulla opportunità o meno di farvi cenno alle origini giudaico-cristiane della società europea³.

Soprattutto dagli ambienti cattolici si è a viva voce chiesto che nell'atto fondamentale della nascente Unione Europea si facesse un riferimento esplicito alla matrice religiosa, non esclusivamente

¹ *Isaia, 31, 1*: «I principi governeranno secondo il diritto».

² Il *Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa* è stata redatta nel 2003 e sottoposto poi all'approvazione degli Stati membri dell'Unione Europea. Purtroppo, la “bocciatura” in diversi Stati ne ha impedito l'adozione ma parte del suo contenuto è stato trasfuso nel *Trattato di Lisbona* approvato definitivamente nel settembre 2009. Di quest'ultimo trattato non fa parte la *Carta dei diritti fondamentali* che vi è stata allegata.

³ Jacques Le Goff in un'intervista rilasciata al *Corriere della Sera* del 29 maggio 2010 ha affermato: «Il Cristianesimo ha avuto una grande importanza nella formazione dell'Europa. Ma l'Europa, non bisogna dimenticarlo, è anteriore al Cristianesimo: per questo è necessario negare nettamente che le radici dell'Europa siano cristiane. L'Europa attuale non può non essere un'Europa laica».

cattolica ma comunque cristiana della cultura europea⁴. Quella richiesta è rimasta disattesa e sia nel *Trattato* che nella *Carta dei diritti fondamentali* non è stato fatto alcun riferimento a radici cristiane o confessionali mentre sono affermati la libertà religiosa ed il concetto di dignità della persona⁵.

Tuttavia, quel dibattito, in un'indagine volta a ricostruire un paradigma simbolico-politico a partire da un trattato moraleggiante seicentesco di ambito francescano, come la presente, può opportunamente essere richiamato per comprendere l'attualità della componente religiosa, cristiano-giudaica, nella nostra società⁶.

Un punto di partenza è senz'altro prendere atto che la religione cristiana faccia parte del sostrato identitario della nostra società e quindi dell'intera civiltà europea. L'Europa, intesa come insieme territoriale, è fatta di cattolici, di protestanti, di ortodossi ma anche di musulmani o non credenti. Tuttavia se parliamo di un cristianesimo in un senso culturale, come matrice identitaria comune ai vari popoli europei il discorso va articolato su un piano diverso. Anche gli "europei" che dichiarano apertamente di non credere nell'assunto di base del cristianesimo, ovvero nella

⁴ Il B. Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica post-sinodale del 28 giugno 2003 *Ecclesia in Europa* ha affermato: «Europa che sei all'inizio del terzo millennio, non temere! Il Vangelo non è contro di te, ma è a tuo favore. (...) Abbi fiducia! Nel Vangelo, che è Gesù, troverai la speranza solida e duratura a cui aspiri. È una speranza fondata sulla vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte. Questa vittoria Egli ha voluto che sia tua per la tua salvezza e la tua gioia. Sii certa! Il Vangelo della speranza non delude! Nelle vicissitudini della tua storia di ieri e di oggi, è luce che illumina e orienta il tuo cammino; è forza che ti sostiene nelle prove; è profezia di un mondo nuovo; è indicazione di un nuovo inizio; è invito a tutti, credenti e non, a tracciare vie sempre nuove che sboccano nell'Europa dello spirito, per farne una vera "casa comune" dove c'è gioia di vivere».

⁵ Art. I-1 Cost. Europea: «L'Unione si fonda sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a una minoranza. Questi valori sono comuni agli Stati membri in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla non discriminazione, dalla tolleranza, dalla giustizia, dalla solidarietà e dalla parità tra donne e uomini».

⁶ Per ricostruire il percorso dell'identità cristiana in Europa v. anche WEILER, J. H. H., *Un'Europa cristiana: saggio esplorativo*, Rizzoli, Milano 2003.

“rivelazione” di Gesù Cristo figlio di Dio, vivono un ambiente socio-culturale che ha profondamente subito l’impatto e l’influenza della vita cristiana, non esclusivamente cattolica⁷.

Se proviamo ad allontanarci un attimo dai confini europei possiamo riflettere sul fatto che quegli usi o costumi che noi consideriamo come ovvi o scontati, e quindi puramente naturali, non sono tali fra popoli che non hanno subito l’esperienza cristiana. Ad esempio, basta attraversare il canale di Sicilia, perché una cosa per noi “naturale”, come il fatto che ogni ragazza abbia il diritto di scegliersi il proprio marito oppure che la responsabilità penale sia personale, e quindi solo il reo possa essere punito per il suo comportamento e non invece un suo parente o concittadino non sia tale.

Senza complessi di superiorità verso altre culture, non si può negare che alcuni valori fondanti del cristianesimo sono innegabilmente entrati nel sostrato fondativo della nostra identità culturale e sociale. Si pensi ad esempio alla cellula basilare del nostro tessuto sociale, la famiglia come modello positivo di convivenza tra uomo e donna fondato sull’affetto reciproco e per l’educazione dei figli. Altro contributo di stampo cristiano può dirsi per certi versi anche l’idea di persona, questa non “dimenticata” dalla *Carta dei diritti* dove all’articolo 1° è richiamata la dignità di ogni singola persona umana⁸.

⁷ Non è allora senza fondamento il fatto che un grande filosofo laico, e notoriamente avversario della Chiesa Cattolica in Italia, come Benedetto Croce poteva scrivere un libretto dal titolo *Perché non possiamo non dirci cristiani* (Laterza, Bari 1943).

⁸ L’idea di persona, in verità, non è contenuta nella Rivelazione, tuttavia storicamente nasce in ambiente cristiano, più precisamente in ambiente teologico, nelle controversie cristologiche del IV secolo, per contribuire a giustificare il dogma trinitario: la persona è un essere che non può realizzare compiutamente se stesso se non attraverso un libero dono di sé, ogni individuo vive attraverso l’altro, l’appartenere all’altro è costitutivo della identità individuale. Questa appartenenza ha tanti livelli dal primo, quello dell’amore coniugale, fino a crescere, secondo un ordine di prossimità, a tutti gli altri esseri umani che sono sulla Terra. Per approfondimenti sul

Sul concetto di persona, come valore di sintesi tra l'individualità e collettività, secondo questa impostazione di matrice spiccatamente cristiana, può dirsi nata anche quella realtà che chiamiamo "nazione". Il Manzoni, ad esempio, nel dramma, l'*Adelchi* afferma che la nazione italiana nasce dal perdono e dal battesimo: sono il battesimo ed il perdono che nel dramma mettono insieme i Longobardi e i Latini, due popoli nemici che, in forza del battesimo, lentamente, imparano a considerarsi come fratelli, a sposarsi gli uni con gli altri, a perdonarsi il male che si sono fatti e, in questo modo, fanno nascere una entità nuova che è la nazione italiana⁹. Una simile matrice potrebbe essere individuata anche in altre nazioni europee, come la Francia, dove vi è stata la sintesi tra Franchi e i Galli, o in Spagna dove una simile vicenda può essere ricostruita tra i Visigoti e gli Ispanici.

In questi termini, a prescindere da scelte confessionali, può dirsi che il cristianesimo può essere anche visto come uno dei più forti fattori aggregativi, anche per certi versi simbolici, capaci di avvicinare gli individui e quindi creare una comunità che va al di là del vincolo della carne. Questo dato culturale potrebbe allora definire l'intera cultura europea. In questo senso allora il cristianesimo, o più in generale la tradizione giudaico-cristiana, concorrerebbe nella definizione della civiltà insieme ad altri fattori aggreganti ed identitari.

Una simile soluzione è forse riduttiva rispetto ad una tradizione ultramillenaria? Prima di dare una risposta proviamo a

concetto di persona v. LIMONE, G., *Il ritorno della persona*, Giglio, Napoli 1987; LIMONE, G., *Tempo della persona e sapienza del possibile*, Esi, Napoli 1988; LIMONE, G., *La persona fra l'evento del paradosso e il paradosso dell'evento*, Arte tipografica, Napoli 1996; LIMONE, G., *Dal giusnaturalismo al giuspositivismo: alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Graf, Napoli 2005.

⁹ V. MANZONI, A., *Adelchi*, De Agostini, Novara 2003.

riflettere sulle tesi contrarie al riconoscimento esplicito di “radici ebraico-cristiane dell’Europa”.

Bisogna anzitutto notare che con una tale affermazione l’Europa dovrebbe essere intesa come un fenomeno unitario nel suo sviluppo storico. In particolare, dovrebbe costituire un fenomeno unitario sia in senso orizzontale, ossia nello spazio geografico (una sola civiltà europea dall’Atlantico agli Urali), sia in senso verticale, ossia nel tempo storico (una sola civiltà europea per quindici secoli). Un tale fenomeno potrebbe essere visualizzato come un albero con le sue radici (il Medioevo), il suo tronco (l’età moderna) ed i suoi rami (l’età contemporanea): le radici di questo albero dovrebbero essere costituite dalla visione religiosa ebraico-cristiana dominante nel continente dal V secolo in avanti con la perentoria esclusione della cultura sia grecoromana per l’occidente, che quella germanica e slava per l’oriente.

In questa impostazione ideologica, chi nega l’influenza cristiana nello sviluppo della coscienza europea individua tre presupposti erronei: l’Europa non costituisce da quindici secoli un’area culturale unitaria nello spazio e nel tempo; la sua storia in un tale periodo non ha sviluppato un andamento lineare; la religione cristiana, di cui a sua volta l’ebraismo costituisce la radice, non rappresenta il nucleo originario di tutte le forme di cultura che si sono manifestate e che continuano a manifestarsi nello stesso spazio e nello stesso tempo.

Purtroppo immaginare una cultura e una storia europea unitaria e coerente, costituisce un generalizzare in un’astratta ideologia fatti ed eventi particolari e concreti, estrapolati dalla loro contestualità.

Se per Europa si intende quella contemporanea, è immediata la percezione di come le sue premesse storiche e culturali fondanti risalgano a tempi molto prossimi a noi (a non più di due o tre secoli). È difficile d'altronde pretendere che su di un continente la cultura abbia assunto in un lungo tempo storico uno sviluppo unitario e coerente, mutando forma ma non contenuto nel corso degli eventi storici. Questo aspetto diacronico della questione, rende arduo anche ricostruire un andamento lineare del percorso storico. Una pur immediata riflessione ci induce invece a negare che le forme culturali che si producono nella storia (i rapporti umani nel tempo) discendano da una forma madre prodottasi all'inizio e tale inizio possa essere posto arbitrariamente per individuare una sorta di *continuum* diacronico che costituisca l'asse portante della vita dei popoli. La stessa cultura europea più matura ha vanificato una tale visione lineare, ad iniziare da Voltaire passando a Nietzsche e pervenendo a Simmel, a Spengler ed a Toynbee¹⁰: tutto ciò che è umano, le forme di rapportualità sociale, la cultura, i valori esibiti, si forma e muta continuamente nel corso del tempo. Verità, leggi e valori epocali non sono che forme effimere provvisoriamente cristallizzatesi entro il flusso degli eventi e destinate ad essere

¹⁰ Rispetto alla diacronia storica Nietzsche, partendo dal concetto basilare che il corso degli eventi umani non va inteso in senso unidirezionale, costruisce la tesi dell'*eterno ritorno*, che non ha la funzione di affermare la circolarità degli eventi storici come in Vico, quanto piuttosto quella di negare la linearità e di evidenziarne il continuo "ri-iniziare", spezzando così il concetto di *continuum* storico postulato dalla metafisica giudaico-cristiana. Per il filosofo di Lutzen ogni momento della storia ed ogni fase culturale che con tale momento è in cogente rapporto, ha il suo senso in sé stesso, e nasce non da forme precedenti ma dal gioco delle forze umane che lo hanno determinato. Con una tale critica Nietzsche costruisce una antitesi netta sia alla visione ebraica che a quella cristiana del permanere e del divenire, poiché entrambe le visioni religiose pongono alla base del processo storico la traslazione nel tempo di messaggi validi una volta per tutte, e che si esplicita in forma di tradizione culturale, di un riecheggiare del medesimo "dal principio alla fine". Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè, Milano 1965, pagg. 306 e ss. V. anche ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia*, UTET, Torino 2007, vol. III.

soppiantate da diverse verità, da diversi valori e da diverse leggi. Le civiltà sono destinate a nascere, crescere e morire, sempre delimitate in sé stesse da confini spazio-temporali; nessuna verità o valore o legge può sopravvivere alla civiltà ed al momento storico a cui appartiene dopo il crollo di questa¹¹. Si può ben osservare come la storia delle idee e degli istituti umani sia segnata da cesure che autonomizzano ogni loro fase dalla precedente, dotandola di una propria peculiare ed interna logica e struttura e di un proprio senso irriducibile al passato.

Altra critica verte sul fatto che le culture storicamente manifestatesi in un dato spazio tempo siano riconducibili nel loro nucleo portante a forme di ideologia religiosa, a visioni e a vissuti ispirati da particolari messaggi religiosi. Un simile assunto non potrebbe essere accettato, si obietta, se non in termini mistico-religiosi, quindi come una semplice *petitio principii* autoreferenziale¹².

Tale critica muove soprattutto dall'idea che le forme di religione siano una sovrastruttura esplicativa delle forme di

¹¹ La cesura tra tali forme diacroniche prende il nome di rivoluzione, ed in ogni rivoluzione, sia essa scientifica, politica, economica o religiosa, costituisce in ultima analisi una rivoluzione culturale. Un evento che costituisce non un brusco trauma databile, ma un processo di accumulazione, prima, e di esplosione, dopo, del nuovo, così come in natura le mutazioni genetiche che danno contenuto al genotipo di una nuova specie non si visualizza poco alla volta in un fenotipo nuovo, in una specie strutturalmente mutata. Ma mentre in natura le forme vecchie scompaiono al prodursi della caledogenesi, nella storia degli uomini le forme culturali vecchie permangono per qualche tempo; come diceva Marx, le idee delle generazioni morte continuano a gravare come un incubo sul cervello delle generazioni viventi. Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., pagg. 290 e ss.

¹² Tra l'altro la stessa formulazione "radici ebraico-cristiane" metterebbe falsamente in stretto rapporto due ideologie religiose e sociali innegabilmente difformi al di là delle apparenze mitologiche, essendo l'ebraismo una religione (ed una tradizione) tribale, che identifica il fedele come membro ereditario di un dato popolo ("germe di Abramo"), ed il cristianesimo religione universale, che identifica il fedele come membro acquisito della *ecclesia*. V. anche DESTRO, A. – PESCE, M., *Antropologia delle origini cristiane*, Laterza, Bari 2008. Per approfondimenti v. ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia*, cit., vol. I.

rapportualità sociale umana¹³. Secondo tale impostazione, la realtà strutturale, vera, intima, dei rapporti umani, che sono sempre rapporti sociali, “politici” per natura stessa dell’uomo, riesce difficile a divenire coscienza di massa: in questo vuoto di comprensione estensiva si situa il trascinamento culturale delle forme di pensiero e di rapportualità, di cui la religione è al contempo luogo di adunanza e portavoce. Solo in questi limiti si accettano che le “radici” di una certa Europa permangano ancora di tipo religioso, quanto meno per l’ammissione che è stato il fenomeno religioso cristiano a andare oltre la forma vecchia, aver rotto la continuità dell’antica forma culturale e aver dato inizio alla genesi sofferta, contraddittoria, parziale quanto si vuole, del mondo nuovo di cui noi tutti facciamo parte.

La critica serrata mossa dalle posizioni più laiche e secolarizzate all’idea delle “radici cristiane d’Europa” ci conduce a notare come la questione vada affrontata alla luce di un’altra considerazione: va prima chiarito il concetto di civiltà europea e poi ricostruito il suo *ethos*, il suo patrimonio “genetico” identitario, formatosi attraverso un cammino plurisecolare all’interno del quale è innegabilmente presente il fattore religioso giudaico-cristiano¹⁴.

¹³ «Dal momento che gli uomini non riescono a darsi spiegazione delle forme culturali necessitate entro cui vivono, delle leggi, dei costumi, dei comandi che su di loro hanno potere, fanno scendere queste cose dal cielo; non conoscendo da dove vengano, li fanno derivare dalla volontà degli dèi (o monoteisticamente, da Dio)»: ci sono quindi Re per grazia di Dio, il contrarre matrimonio significa mettersi in grazia di Dio, ecc. Cfr. anche CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pagg. 52 e ss.

¹⁴ «L’Europa non ha quasi mai avuto una unità civica, politica o storica. Ma per secoli ha avuto una sua unità civile, culturale e spirituale. La stella polare di riferimento e contrasto è stato il Cristianesimo, ma anche la filosofia greca, il diritto romano, l’illuminismo liberale e del movimento operaio, inteso come lotta per la giustizia sociale, hanno giocato il loro innegabile ruolo». Cfr. RAVASI, G., *Sulle radici cristiane, sulle anime dell’Europa*, in *East*, Baldini e Castoldi, gennaio 2005. V. anche DI BLASI, F. – ROMANO, G. (a cura di) *L’Europa fra radici e progetto: Civiltà cristiana o relativismo etico?* Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; JEDIN, H., *Introduzione alla storia della Chiesa*, in *Storia nella Chiesa*, diretta da JEDIN, H., Jaca Book, Milano 1988.

Tale percorso tuttavia, inizia diversi secoli prima dell'affermarsi del cristianesimo.

2. L'ETHOS DELL'UOMO EUROPEO TRA CULTURA GRECA E GIUDAICO-CRISTIANA

Spesso ci definiamo “europei”, tuttavia senza avvertire che la nostra appartenenza al “continente Europa” è abbastanza diversa dall'appartenenza di un qualunque uomo e di un qualunque popolo a uno qualsiasi degli altri continenti¹⁵.

Un primo “dubbio identitario” sorge quindi perché da un punto di vista strettamente geografico, ciò che noi chiamiamo Europa non è altro che un subcontinente asiatico, l'appendice occidentale dell'Asia, un sistema di penisole e di isole alla sua periferia ovest di proporzioni oltretutto piuttosto modeste in rapporto all'estensione globale del continente. Nei testi scolastici si parla di Eurasia, e questa espressione non giova a chiarire le idee che vengono ulteriormente confuse quando si apprende che le nostre razze sono di origine “indo-europea” e che anche le nostre lingue appartengono al ceppo “indo-europeo”.

Emergono subito alcuni interrogativi: perché non siamo asiatici come lo sono ad esempio i giapponesi? Cosa è accaduto

¹⁵ Ad esempio, se diciamo che un uomo è africano, possiamo mostrare di non conoscere pressoché nulla circa la sua razza, la sua lingua, la sua cultura e la sua tribù, ma almeno è certo che cosa vuol dire Africa, quanto meno è certa la sua geografia fisica, a cui quell'uomo appartiene. Cfr. DAWSON, C., *La nascita dell'Europa*, Firenze, Mondadori 1962, pag. 11: «Noi siamo talmente avvezzi a fondare la nostra visione del mondo e l'intera nostra concezione della storia sull'idea dell'Europa che ci riesce difficile renderci conto dell'esatta natura di questa idea. L'Europa non è un'unità naturale, come l'Australia e l'Africa; essa è il risultato di un lungo processo di evoluzione storica e di sviluppo spirituale. Dal punto di vista geografico l'Europa è semplicemente il prolungamento nord-occidentale dell'Asia, e possiede una minore unità fisica dell'India, della Cina o della Siberia; antropologicamente, è un miscuglio di razze, e il *topos* dell'uomo europeo rappresenta una unità piuttosto sociale che razziale. E anche nella cultura l'unità dell'Europa non è la base e il punto di partenza della storia europea, ma il fine ultimo e irraggiungibile verso cui questa ha mirato per più di mille anni».

perché si verificasse questo caso unico ed irregolare che una regione riuscisse a guadagnare una tale autonomia nei confronti del continente cui appartiene, per struttura geografica e per radici remotissime di razze, lingue e culture, da acquisire il diritto di esistere come fosse essa stessa un vero e proprio continente?

L'Europa infatti ha cominciato ad esistere come entità continentale autonoma non per effetto di un fenomeno naturale ma per altri fenomeni più marcatamente storici, sociali ed anche politici. Questo «inizio» dell'Europa costituisce una peculiarità che determinerà per sempre il destino dell'uomo europeo. La memoria dell'inizio appare infatti come il primo e fondamentale contenuto della coscienza dell'uomo europeo o, più ancora, la prima caratteristica antropologica dell'*ethos* europeo. L'*ethos* dell'europeità nasce nel passaggio dalla natura alla cultura, ma più che di nascita sarebbe esatto parlare di concepimento; lunga infatti è stata la gestazione che porterà alla nascita di ciò che noi chiamiamo Europa.

La prima forma nella quale l'Europa è esistita pare infatti essere nulla più dell'etimo con cui i Fenici indicavano «il paese del tramonto» o «la terra delle tenebre»¹⁶. Con tale termine i Fenici indicavano quelle coste occidentali del Mediterraneo che essi avevano esplorato alla ricerca di materie prime e di mercati per i loro commerci. D'origine semitica, i Fenici abitavano già nel III millennio a. C. la costa marittima dell'odierno Libano e raggiunsero il maggiore sviluppo tra il XII e l'XI secolo a. C., quando si spinsero

¹⁶ Si può riflettere sul fatto che nella crisi attuale l'antico etimo fenicio sembra essere ritornato più vero: l'ombra del tramonto sembra avere avvolto nell'uomo europeo anche la memoria del proprio inizio e della storia che lo ha svolto.

con le loro navi fino all'Adriatico, al Tirreno e all'Atlantico, giungendo persino in Cornovaglia.

Probabilmente l'esistenza dell'Europa come continente a sé e dell'uomo europeo è legato ad un paradosso della storia che vede ancora degli asiatici come protagonisti. Indoeuropei infatti erano quei Persiani che nel corso del VI secolo a. C. avevano costruito un Impero che occupava pressoché tutto lo spazio allora conosciuto come mondo civile che si estendeva dall'Oceano indiano al Golfo Persico, al Mar Caspio, al Mar Nero, fino al Mediterraneo. Il potere politico e militare dell'Impero persiano era tale che il progetto di un'egemonia universale avrebbe potuto essere realizzato senza incontrare sostanziali ostacoli. Tale fu infatti il progetto dell'imperatore Dario, che spinse i confini del proprio Regno verso oriente e si accingeva ad estenderli anche ad occidente, dove puntava a sottomettere Grecia, Tracia, regione Danubiana, e poi le coste occidentali dell'Africa con Cartagine e la Spagna.

All'epoca il microcosmo ellenico, che allora esisteva sulle coste orientali ed occidentali dell'Egeo, non possedeva né forma né coscienza compiuta della grecità pur essendo un fermento umano di città e colonie, caste e classi, interessi particolaristici e slanci ideali. Quando, agli inizi del V secolo, il progetto dell'egemonia persiana cominciò a concretizzarsi ad occidente, cominciò anche la serie dei paradossi che rovesciarono il corso della storia, provocando non solo la sconfitta del potentissimo Impero persiano e la fine definitiva dell'egemonia asiatica sul mondo, ma più ancora la nascita della grecità e il presentimento dell'uropeità¹⁷. Di fatto, nella battaglia di

¹⁷ La concatenazione dei "paradossi" militari e politici di quel V è quasi un enigma. Il paradosso cominciò nel 499 a.C., con l'insurrezione anti-persiana delle colonie elleniche della costa ionica, con a capo Mileto. Quelle città praticamente si trovavano entro i confini dell'Impero persiano e in esso erano già di fatto integrate per la via dei commerci; mancava dunque solo l'integrazione

Salamina, con la vittoria delle città greche coalizzatesi contro Serse si fermò il progetto dell'egemonia mondiale persiana. Liberato dalla potenza asiatica, l'Egeo diventò uno spazio umano in cui poteva crescere un modo diverso di essere uomo. L'esperienza delle guerre persiane, se non segnò la nascita della Grecia né tanto meno quella della europeità, rappresentò comunque una esperienza fondamentale per la formazione dell'*ethos* greco-europeo: l'uomo greco cominciò a prendere coscienza della propria diversità e a intuire che quel contenuto della propria coscienza costituiva un valore per il quale valeva la pena battersi e morire¹⁸.

Dal VI secolo a. C., anche se a posteriori, si può individuare una catena di eventi fondamentali per la ricostruzione dell'*ethos*

politica, né i loro capi erano alieni da un'onorevole soluzione di vassallaggio. L'insurrezione ionica durò cinque anni e si concluse tragicamente con la sua violenta repressione da parte dello strapotente esercito imperiale. Dario non si limitò a domare la rivolta, ritenne necessario sottomettere l'intera Grecia con tutte le sue *poleis*. Decise dunque di muovere la guerra e armò una flotta di 220 navi che trasportavano 25 mila uomini. Nel 490 a. C. cominciò così la "prima guerra persiana". Di fronte al pericolo persiano molti dei Greci non videro altra via d'uscita che lo scendere a patti con l'invasore concordando una qualche forma di sudditanza politica ed economica, che avrebbe almeno salvato la Grecia dalla sicura distruzione. In alcuni altri, però, si andò formando invece l'intuizione che la posta in gioco valeva più della vita, che Grecia e libertà valevano il rischio di una lotta ad oltranza, che da difendere non c'erano solo degli interessi economici, delle case e delle vite umane, quasi che l'uomo greco già conoscesse una dignità che non gli permettesse di rassegnarsi a perdere. Nessuno può affermare con certezza quali fossero i contenuti della coscienza di coloro che scelsero la lotta ad oltranza, ma i diecimila opliti ateniesi che al comando di Milziade sconfissero a Maratona i venticinquemila persiani di Dati, non solo decisero per sempre le sorti dell'Europa, ma rivelarono di avere in se stessi quella decisione che si presenta come uno dei primi elementi fondamentali costitutivi dell'*ethos* europeo. Quella vittoria, quasi paradossale decise il corso della storia ed è legittimo riconoscervi il più remoto inizio della storia d'Europa. Dieci anni dopo, nel 480 a. C., il paradosso si ripetette: il nuovo imperatore, Serse, sferrò un secondo attacco con forze quattro volte superiori a quelle greche. L'incombere della nuova invasione rese più forte l'unità tra le città greche, soprattutto tra le due aspre rivali, Atene e Sparta, ma non poté conseguire che una modesta efficienza militare: meno di un terzo erano le navi e dieci volte inferiori agli avversari le truppe di terra. A dieci anni da Maratona, si ripetette l'imponderabile a Salamina: 300 navi greche sconfiggono 700 navi persiane. V. *amplius* GIANNELLI, G., *Culti e miti della Magna Grecia: contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente*, Sansoni, Firenze 1963; AA. VV., *Storia universale* (diretta da PONTIERI, E.), Vallardi, Milano 1959, vol. I *La preistoria – L'evo antico*; BETTALLI, M. - D'AGATA, A. L., - MAGNETTO, A., *Storia greca*, Carrocci, Roma 2006.

¹⁸ Si può allora dire che all'inizio della formazione dell'*ethos* dell'uomo greco e quindi dell'uomo europeo c'è la presa di coscienza del valore dell'esperienza come via per la formazione dell'*ethos* dell'uomo. Non è semplicemente un gioco di parole: da allora infatti l'esperienza ha continuato ad essere il metodo della formazione e della trasformazione di qualunque stadio della coscienza dell'uomo europeo; dall'esperienza, l'*ethos* europeo è stato di volta in volta arricchito e modificato. Cfr. BETTALLI, M. - D'AGATA, A. L., - MAGNETTO, A., *Storia greca*, cit., pagg. 54 ss.

culturale, prima greco e poi europeo¹⁹. Il primo passo dell'uomo sulla "via del pensiero", che tradizionalmente si attribuisce a Talete di Mileto, fu l'inizio della liberazione dell'uomo dal mito verso la libertà del pensiero. Questo mutamento antropologico fu l'inizio della grecità e dell'uropeità o, per lo meno, ne fu il presentimento²⁰.

In ogni caso, da Talete di Mileto iniziò un percorso di pensiero di rivelazione all'uomo della sua sostanza che vide nel corso dei secoli i contributi, tra gli altri, di Protagora di Abdera e degli altri sofisti, di Socrate, di Platone, di Aristotele fino ad arrivare alla costruzione della forma più compiuta della grecità: l'ellenismo della grande espansione macedone fino all'Impero di Alessandro, anzi fino all'ultimo degli imperi universali, quello di Cesare Augusto²¹.

¹⁹ Con Talete di Mileto, di cui si dice che «iniziò la filosofia occidentale», si apre all'uomo la via del pensiero all'incontro con la razionalità dell'essere. Egli divenne archetipo dell'uomo europeo e diede inizio alla forma "europea" dell'essere uomo. È un nuovo *ethos* quello che ha qui inizio, un *ethos* diverso da quello che l'ambizioso progetto persiano avrebbe voluto consegnare come definitivo al futuro dell'uomo. L'*ethos* antico dell'uomo asiatico era infatti l'*ethos* del mito, che mediava tra la coscienza dell'uomo e la realtà con l'invenzione di fantasiose cosmogonie, teogonie, ierofanie, ierocrazie, teocrazie, per nascondere la fondamentale e invincibile paura con cui l'uomo viveva l'apparente irrazionalità dell'esistere. Il mito dava all'uomo un'illusoria libertà dalla paura, gli permetteva un apparente rapporto con il mondo; ma il prezzo di quell'illusoria libertà era il concatenamento degli uomini nella paura, l'arbitrio, la tirannia, e poi la solitudine, l'individualismo, la fuga nel nascondiglio. La libertà illusoria e provvisoria offerta all'uomo dal mito aveva formato un tipo umano che non conosceva dimora se non nel nascondiglio: il Re nel nascondiglio del palazzo, il satrapo nella sua corte provinciale, il condottiero nell'esercito, il mercante nel denaro, lo schiavo nelle sue catene. E su tutti il tempio, che era il nascondiglio degli dèi. L'uomo del nascondiglio era il tipo umano che la riuscita del progetto egemonico persiano avrebbe imposto come forma universale dell'essere uomo, senza l'avventura umana di Talete sulla spiaggia di Mileto. Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, cit., pagg. 11 ss.; ABBAGNANO, N., *Storia della Filosofia*, cit., vol. I, pagg. 47 ss. BETTALLI, M. - D'AGATA, A. L., - MAGNETTO, A., *Storia greca*, pagg. 65 ss.

²⁰ Cfr. RÜSSEL, H. W., *Profilo d'un umanesimo cristiano*, Roma, Einaudi 1945, pag. 51 «Il *bios theoretikos*, la vita contemplativa, cioè della riflessione intellettuale, ebbe sempre, per loro, la prevalenza sul *bios politikos*, sulla vita delle occupazioni, degli affari, delle opere». Cfr. specialmente Aristotele, *Ethica Nicomachea*, Lib. XCVII e s.; pag. 1177, A, 12 e s.; *Politica*, Lib. VII CIII, 5; pagg. 1325 e s.

²¹ Da Socrate in poi l'*ethos* dell'uomo diventa *ethos* dell'incontro. Obbedendo all'imperativo morale espresso dalla voce antica del mito, Socrate assume come meta del proprio cammino sulla via del pensiero il suggerimento dell'oracolo di Delfo: conosci te stesso. Lì il mito antico finisce per sempre e comincia la nuova forma dell'essere uomo che non è il prodotto accidentale od erroneo di una qualche genealogia divina, condannato a una forma spuria di esistenza in balia delle forme irrazionali della natura, privo di libertà e senza storia. L'uomo è al contrario dimora consapevole del *Logos*: è all'uomo che la ragione profonda dell'essere si rivela, è a lui che essa si comunica, è attraverso di lui che essa si partecipa. Il suo nome è *Verità*. L'*ethos*

Quando la potenza nascente di Roma si sostituì, nel tramonto dei Macedoni, alla gestione del quarto Impero della storia antica, l'Europa ancora non esisteva. Esistevano i fattori costitutivi di una forma d'uomo e di cultura che già delineavano l'immagine di una originalità antropologica nuova e diversa dall'antica. Esistevano soprattutto le esperienze di una cultura dell'incontro che avevano segnato la svolta antropologica della grecità.

Fu a questo punto che intervenne la cultura cristiana: «'Ev ἀρχῆ ἦν ὁ λόγος: In principio era il *Logos*»²².

Delle molte esegesi possibili del prologo del Vangelo di Giovanni è lecito scegliere quella che la legge nel punto di inserzione della novità dell'annuncio cristiano dentro l'*ethos* umano dell'incontro con il *Logos*, in cui consiste l'apporto della grecità alla costruzione del mondo umano dell'uomo²³. L'annuncio cristiano è

dell'incontro apre un nuovo cammino: la via della vita nella verità. Per questo *ethos* anche l'incontro con la morte è un passo sulla via della vita nella verità. E Socrate, ad esempio, accetta di morire per rendere testimonianza all'uomo sull'uomo. Dei discepoli di Socrate, Platone percorre fino in fondo la via etica ed estetica del *Logos*, inseguendo il fascino del *Bene* e della *Bellezza*, poiché vede nella razionalità dell'essere il manifestarsi di un ordine e di un'armonia in cui si rivela l'intelligenza e l'amore di un *Logos* supremo che è all'origine del mistero dell'essere; Aristotele, invece, scandaglia le strutture della razionalità del reale, ne cataloga quelle fisiche, ne arguisce quelle metafisiche, paragona le analogie, decifra le leggi logiche e ontologiche, scioglie gli enigmi fino ad allora indecifrati e rivela l'organicità dell'essere nel singolo esistente e degli esseri nella totalità del cosmo. Come il pensiero e la testimonianza di Socrate avevano sorretto l'uomo greco nel tormentato travaglio della formazione dell'unità del mondo greco, fallita sulla via politica e militare e conseguita solo sulla via della cultura, così Platone e Aristotele offrono al mondo greco lo slancio culturale che, più della potenza e della genialità politica di Filippo il Macedone e di Alessandro Magno, renderà possibile la dilatazione universale dell'*ethos* della grecità, che fu chiamata ellenismo e che aprì alla cultura del *Logos* popoli e razze che fino ad allora erano rimaste assoggettate alla cultura del mito. Ma fu un trionfo effimero. L'uomo greco sulla via del pensiero che conduce all'incontro con il *Logos* della razionalità si era liberato dalla paura e dal mito, aveva fatto l'esperienza di un nuovo rapporto con la realtà, aveva incontrato l'uomo nell'uomo e scoperto la dimora interiore del senso dell'essere, ma aveva anche toccato il limite invalicabile della razionalità attingibile per la via del pensiero. Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, cit., pagg. 25 ss., 31 ss., 41 ss.; GUARDINI R., *La fine dell'epoca moderna*, Brescia, Morcelliana 1973, pagg. 11-16; ABBAGNANO, N., *Storia della Filosofia*, cit., vol. I, pagg. 87 ss.;

²² *Giovanni*, 1, 1.

²³ Sul tema delle origini del cristianesimo v. anche DESTRO, A. – PESCE, M., *Antropologia delle origini cristiane*, cit.; BROWN, P., *La formazione dell'Europa cristiana*, Mondadori, Milano 2011.

notizia di un evento: l'*Incarnazione*, la *Morte* e la *Resurrezione* di Cristo. Il "Dio fatto uomo" è l'avvenimento che costituisce un nuovo principio di razionalità del reale, il nuovo *Logos*. Si apre una nuova direzione nella via del cammino umano: la via della fede, della nuova conoscenza, che nasce dall'incontro con la persona di Cristo e dalla *μετάνοια*, dal cambiamento della mente, cioè della forma del pensiero.

La nuova religione non apparteneva né al mondo asiatico né a quello greco ma ad un popolo che si era formato ed era cresciuto in un territorio ridotto, compreso tra il corso del fiume Giordano e la sponda del Mediterraneo, in un isolamento quasi assoluto, che lo aveva mantenuto separato, gelosamente estraneo ad ogni influsso di cultura dei grandi imperi circostanti, l'egiziano e l'assiro, il babilonese e il persiano, il macedone e il romano. Era tra i più minuscoli popoli del mondo conosciuto, parlava una sola lingua, adorava un solo Dio, credeva nel destino di un solo popolo: Israele, che preferiva chiamarsi il popolo dell'Alleanza²⁴.

Secondo la tradizione, Paolo partito dall'Asia, sbarcò sulla costa macedone, a Listri dove incontrò un gruppetto di lavandaie cui annunciò il messaggio di Cristo morto e risorto. Una di esse, di nome Lidia, accolse Paolo e la sua parola, lo ospitò nella sua casa, si fece catechizzare nella fede e battezzare²⁵. Questo episodio mitico-

²⁴ Anche Israele viveva nell'*ethos* dell'incontro, ma non lo aveva vissuto sulla via del pensiero che giunge al *Logos* della razionalità, bensì sulla via della storia che accoglie la presenza personale del Dio della salvezza. V. anche BROWN, P., *La formazione dell'Europa cristiana*, cit., pag. 132.

²⁵ *Atti*, 16, 11-15: «Salpati da Troade, facemmo vela verso Samotracia e il giorno dopo verso Neapoli e di qui a Filippi, colonia romana e città del primo distretto della Macedonia. Restammo in questa città alcuni giorni; il sabato uscimmo fuori della porta lungo il fiume, dove ritenevamo che si facesse la preghiera, e sedutici rivolgevamo la parola alle donne colà riunite. C'era ad ascoltare anche una donna di nome Lidia, commerciante di porpora, della città di Tiàtira, una credente in Dio, e il Signore le aprì il cuore per aderire alle parole di Paolo. Dopo esser stata battezzata insieme alla sua famiglia, ci invitò: "Se avete giudicato ch'io sia fedele al Signore, venite ad abitare nella mia casa". E ci costrinse ad accettare».

simbolico potrebbe essere considerato il vero giorno della nascita dell'Europa: l'*ethos* della Grecia si apre ad accogliere la novità cristiana, la mente passa dal *Logos* della ragione teorica al *Logos* della storia. Questo avvenimento costituisce la forma definitiva dell'*ethos* europeo, il contenuto dell'identità europea e il metodo della formazione dell'uomo europeo e della sua cultura. La novità cristiana, infatti, possedeva l'energia e le forze per la costruzione dell'unità vera tra gli uomini e tra i popoli: «Non c'è più né giudeo né greco, né barbaro né scita, né schiavo né libero, né uomo né donna, ma siamo uno in Cristo»²⁶ e se uno è in Cristo è una nuova creatura.

Naturalmente Paolo poté solo iniziare il cammino di progressiva integrazione del cristianesimo all'interno dell'*ethos* ellenistico: almeno tre secoli sarebbe durato il processo di assimilazione reciproca tra ellenismo e cristianesimo. Alla sua conclusione il grande veicolo storico dell'ellenismo, l'Impero romano, sarebbe scomparso²⁷.

²⁶ Cfr. *Galati* 3, 28.

²⁷ L'*ethos* dell'incontro vissuto nella forma ebraica dell'Alleanza e compiuto nella piena verità in Cristo, il "Dio-fatto-uomo", si staccava da quella forma e si rivestiva della forma ellenica dell'*ethos* della razionalità, e così usciva sulle strade del mondo, costruite dagli eserciti romani, con una straordinaria vitalità generatrice di nuova vita e di nuova cultura. Le vie imperiali della lingua comune, del diritto, dei commerci offrivano all'annuncio cristiano un veicolo di comunicazione che rendeva assai più facile l'opera dell'evangelizzazione. Nello stesso tempo, la romanità invadeva lo spazio umano dell'Impero con qualcosa di più della lingua comune, del diritto e dei commerci: essa significava anche una pretesa sull'uomo, nella misura in cui lo voleva chiuso entro l'orizzonte limitato dell'ellenismo e della sua crisi, e di fatto lo costringeva nel pendolo dell'ambiguità tra razionalità e irrazionalità, tra libertà e paura. Questa oscillazione andò facendosi sempre più drammatica con l'aggravarsi dell'intrinseca fragilità romana e con il progressivo delinearsi della inevitabilità della fine dell'Impero. Come sempre accade per ogni fragilità, la romanità oppose alla novità cristiana una grossa resistenza, che a tratti si fece feroce, l'*ethos* della romanità offriva all'*ethos* del nuovo incontro le strutture per la sua diffusione, ma nello stesso tempo gli negava, in nome e per causa di quelle sue stesse strutture, la libertà di costruirsi secondo tutte le dimensioni della propria novità. Iniziarono così le persecuzioni: Roma usò il proprio diritto e il proprio potere per tentare di eliminare la novità che sola avrebbe potuto salvare la sua anima di verità e la sua cultura. V. anche BROWN, P., *La formazione dell'Europa cristiana*, cit., pag. 134.

Un'altra tappa decisiva nel cammino verso l'identità moderna va individuata nel conflitto tra la Chiesa e la tentazione gnostica. Se oggi esistiamo come Europa, ciò è dovuto all'esito dello scontro con la Gnosi²⁸. Si trattò di una dialettica per un modo diverso di essere uomo in cui le due radici, il *Logos* della grecità e il *Logos* della novità cristiana, si unirono ancora più consapevolmente e più profondamente; da questa unione conseguì un radicamento più profondo della novità cristiana nella cultura greco-latina, che sviluppò ulteriormente la sua originale vocazione di cultura dell'incontro.

Dalla sconfitta della Gnosi e dalla più matura scelta per la cultura dell'incontro, iniziò, a partire dal II secolo d. C., un nuovo cammino, segnato anche dall'editto di Costantino del 313 d. C. e dal successivo Concilio di Nicea del 325 d. C., che portò ad una mirabile creazione di pensiero e di cultura che ebbe i suoi frutti nella Patristica greca e latina, nella liturgia e nell'arte. Mentre il potere

²⁸ «La Gnosi è una formazione assai complessa in cui si frammischiano in modo singolarissimo elementi ellenici e orientali, la più sublime speculazione e la superstizione più crassa, tendenze iperascetiche e tendenze libertine (...) La filosofia per gli Gnostici non era altro che la facciata, dietro la quale si nascondeva un insieme di concezioni prettamente orientali: cosmologia e astrologia babilonese, culto dei misteri egiziano-siriaco, dualismo iranico-persiano. Mentre la filosofia ellenica da Socrate e Aristotele, e particolarmente nello Stoicismo, aveva già concepita l'idea d'un Dio unico, nello Gnosticismo c'è il balenio d'una molteplicità di dei, di tipo indo-bramanico. Il Dio supremo viene allontanato dal mondo, il mondo appartiene a un Demiurgo, che secondo gli uni è cattivo, secondo gli altri soltanto debole e imperfetto. (...) È il sistema cosmico dell'Asia, in cui l'uomo non è ancora cosciente della sua posizione particolare nel cosmo, in cui svaporano e scompaiono non solo i confini col mondo delle stelle, ma anche quelli del mondo subumano, animale. E come in questo sistema non c'era posto per un concetto epurato di Dio, così nemmeno per gli uomini c'era quel posto che i Greci avevano scoperto. E come non v'era posto per l'uomo, non ve n'era neppure per tutto ciò che da secoli era scaturito dall'idea greco-romana dell'uomo: una Polis ordinata secondo leggi o un *Imperium* del diritto, una scienza che procede nelle sue investigazioni su basi concettuali, un'etica che distingue il bene dal male, un'arte della misura e della bellezza, una vita di saggezza e di padronanza di sé. Al posto di tutto questo l'Oriente metteva l'illimitato dispotismo dell'arbitrio, la superstizione nel popolo e la teosofia magica in una casta sacerdotale esoterica, un ascetismo estremamente cupo e un vitalismo sfrenato, un'arte mostruosa di raffigurazioni grottesche semibestiali, una vita oscillante tra i poli di un'estasi ebbra e di una vuota ottusità. Il Cristianesimo vincendo la Gnosi salvò l'Occidente e salvò la grecità, la quale con le sole sue forze non poteva più opporre alcuna resistenza», cfr. RÜSSEL, H. W., *Profilo d'un umanesimo cristiano*, cit., pagg. 68-70.

imperiale gestiva con sempre maggiore difficoltà il proprio disfacimento, la Chiesa costruiva una nuova dimora per l'uomo.

In definitiva, anche se la società secolarizzata e razionalista-materialista cerca di negare o quanto meno ridurre nei confini della sovrastruttura a posteriori, se non della superstizione, l'influenza della componente religiosa cristiana o giudaica, escludendola da sanzioni ufficiali nei testi costituzionali²⁹, se si scevra il discorso da scelte di campo confessionali o ideologiche, è innegabile il contributo che l'elemento religioso giudaico-cristiano, sintetizzandosi con gli altri elementi (linguistici, etnici, storici, ecc.), ha contribuito alla definizione dell'identità europea, culturale ed anche politica.

3. IL CONTRIBUTO DELL'IDEA CRISTIANA NELLA SVILUPPO DEL MODERNO CONCETTO DI SOVRANITÀ

Il contributo della tradizione cristiana alla crescita dell'identità culturale europea si può notare in particolare se si svolge una rassegna dello sviluppo del concetto di sovranità politica tra medioevo e età moderna.

La politica moderna, infatti, si può dire nata all'interno della teologia cristiano-medievale dalla quale ha trovato lentamente e gradualmente la via di una sua emancipazione. In questo percorso di secolarizzazione e di razionalizzazione il contributo di filosofi e teologi cristiani, interessati soprattutto a problemi di natura religiosa, è stato spesso determinante, altrettanto quanto il pensiero

²⁹ A prescindere dalla *Costituzione* europea, la gran parte delle carte fondamentali degli Stati europei, compresa quella italiana, affermano la libertà religiosa in generale ma non hanno riferimenti ad una matrice cristiana.

greco e la giurisprudenza romana. Anzi, molto spesso proprio il conflitto religioso è stato all'origine di autentiche invenzioni e rotture rispetto ai modelli tradizionali. Non poteva essere altrimenti in una società europea dove, come nota Figgis, «teologia e politica erano inestricabilmente mescolate e confuse»³⁰.

Il Medioevo è stato caratterizzato dalla lunga lotta tra Papato ed Impero per la rispettiva ed esclusiva titolarità dell'*auctoritas*: la sovranità del Papa era il prodotto di un'elaborazione astrattamente razionale e deduttiva di testi biblici e religiosi, presentata grazie all'unico linguaggio disponibile, quello del diritto romano, mentre la sovranità dell'imperatore era basata su argomentazioni storiche rafforzate anch'esse dai testi biblici³¹. In pratica si trattava di due facce della stessa medaglia visto che il Vangelo e il testo biblico erano usati da entrambe i contendenti per legittimare la propria posizione³². La sovranità medievale è stata quindi un'autorità di origine e natura esclusivamente divina, fondata sulla formula paolina *nulla potestas nisi a Deo*³³. Come tale va nettamente distinta dall'idea moderna, secolarizzata, affermata più tardi, tra il Seicento ed il Settecento, e del quale l'espressione più compiuta è il Leviatano

³⁰ Cfr. FIGGIS, J. N., *The divine right of kings*, Harper Torchbooks, New York 1965, pag. 11.

³¹ Per una ricostruzione di una fase di questa vicenda, il conflitto tra l'imperatore Federico II e il Papato, e la sua traduzione in termini simbolici v. CESARO, A., *Una metafora medievale del concetto di ordine* in CESARO, A. (a cura di), *La spada e il labirinto. Percorsi di ermeneutica simbolica*, Luciano, Napoli 2008.

³² Cfr. ULLMAN, W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, Il mulino, Bologna 1972 e ULLMANN, W., *Il pensiero politico nel medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1984.

³³ *Romani*, 13, 1-6: «Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio».

hobbesiano: un potere laicamente e razionalmente ricostruito a partire dalla *fictio* di un patto sociale, fondato non più sulla verità rivelata nelle Sacre Scritture ma sul diritto naturale dei popoli.

La società cristiana medievale ha sempre usato come una sorta di mito delle origini la notissima e abusata la formula paolina *nulla potestas nisi a Deo*, stereotipo ricorrente di ogni dibattito da Sant'Agostino a Lutero, da Filmer a Bossuet. La nascita di ogni forma di potere legale è stata quindi derivata dal racconto delle Sacre Scritture che fa di Pietro il Vicario di Cristo in terra: «E io ti dico: “Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del Regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli”»³⁴.

Tale assunto, sempre considerato da parte cattolica come verità rivelata, fu sempre duramente osteggiato dalle correnti filo-imperiali: Marsilio da Padova, ad esempio, già nella prima metà del XIV secolo, criticava questo presupposto sostenendo che Cristo non poteva scegliere né Pietro, né in generale qualsivoglia successore come capo della Chiesa. Secondo Marsilio, la sovranità poteva essere fondata soltanto sulla volontà di tutto il corpo dei fedeli-cittadini e l'autorità del Papa «non è data immediatamente da Dio ma piuttosto dalla decisione e volontà degli uomini, come ogni altra carica nella società»³⁵: il Papa era quindi un vescovo come gli altri, quell'autorità suprema dotata di facoltà coattive apparteneva alla *universitas civium* (*universitas fidelium*, *universitas credentium*) e Cristo, non avendola egli stesso, non poteva attribuirlo a Pietro.

³⁴ *Matteo*, 16, 18-19.

³⁵ Cfr. MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, Utet, Torino 1975, discorso I, capitolo XIX, pag. 245.

Ad una prima lettura le due concezioni della sovranità, la medievale e la moderna, potrebbero essere viste in un'ottica di polarità, antiteticità irrimediabile e reciproca esclusione; tuttavia ad uno sguardo più attento possono anche essere valutate «nella loro reciproca interferenza»³⁶: in fondo la seconda è frutto della lunga evoluzione della prima.

3. 1 IL MEDIOEVO: AGOSTINO E LA TRADIZIONE BIBLICA

L'Europa nel Medioevo non è mai stata un autentico sistema politico unitario (ed, in effetti, non lo è diventata nemmeno in epoca moderna e contemporanea). Era piuttosto un «comunità di cristiani, chiesa o *commonwealth* universale, che in quanto tale non conosceva una reale distinzione tra campo spirituale e quello temporale»³⁷.

Il Papa, capo supremo effettivo della società medievale, non governava in un senso moderno, perché «la sua legge, quella del diritto canonico, non era una legge ma un sistema morale, che non faceva alcuna distinzione tra il campo religioso, quello politico e quello sociale, essendo costituito da norme valide per tutte le comunità e per tutta la cristianità»³⁸. L'Europa medievale, allora, è piuttosto definibile come “comunità rituale” che come “corpo politico”: esisteva un immenso gap tra pratica e teoria, tra politica e diritto e non è un caso che l'indiscussa supremazia della concezione teocratica della sovranità si sia realizzata proprio in virtù della

³⁶ Cfr. MARRAMAO, G., *Cielo e Terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1997, pag. 6.

³⁷ Cfr. HINSLEY, F. H., *Sovereignty*, C. A. Watts, London 1966, pag. 54.

³⁸ Cfr. *ivi*, cit., pag. 55.

natura fideistica e non istituzionale di una *christianitas* di credenti prima che di sudditi.

I due concetti dominanti in epoca medioevale sono ben esplicitati nelle formule paoline *nulla potestas nisi a Deo* e *non est potestas nisi a Deo* che hanno rappresentato per lunghi secoli il mito delle origini, assunto come modello ideale e fondativo di una teologia della politica o di una politica non distinguibile dalla teologia.

In una tale concezione, la società politica era inevitabilmente subordinata a quella religiosa e, facendo leva sull'autorità morale prima che politica, era destinata ad una funzione di punizione e coercizione nei confronti di un'umanità irrimediabilmente segnata dal peccato originale. La società politica, tuttavia, trovava una possibilità di riscatto nell'attuazione di una società giusta, negli imperativi etici e nelle ragioni ultramondane della "città di Dio"³⁹.

La formula paolina, *nulla potestas nisi a Deo*, naturalmente fu alla base anche del pensiero dei padri della Chiesa a cominciare da Agostino. All'interno del pensiero dell'Ipponate la suddetta formula assunse una valenza razionale nella misura in cui proprio la natura irrazionale del sovrannaturale, quindi Dio, diventava un fattore di razionalizzazione ed organizzazione della società umana: l'uomo medioevale era fermamente convinto dell'origine divina della società politica e, di conseguenza, attinse nella sua fede una norma etica coincidente con la volontà rivelata di Dio⁴⁰.

La costruzione agostiniana si pose come traduzione e mediazione tra il mondo antico e quello medioevale, tra la cultura classica e quella cristiano-medioevale e fu a lungo quella dominante

³⁹ Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., pagg. 71 ss.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

che fungerà da riferimento per tutti i pensatori posteriori. Tale concezione si fondava anzitutto sull'autorità della Bibbia come prima e indiscutibile fonte di conoscenza nell'ambito di una teologia monoteista che escludeva qualsiasi altro sapere originario.

Il riferimento costante di Sant'Agostino al testo biblico, faceva sì che il contributo della tradizione ebraica diventasse determinante nella fondazione e formazione della civiltà occidentale, come attitudine storico-pratica del conoscere estranea e sconosciuta al mondo antico. Infatti, se l'unico Dio, *Jehova*, aveva creato l'intero Universo e con esso l'uomo, soltanto ed esclusivamente a Dio l'uomo doveva guardare per leggere, interpretare e capire il mondo in cui viveva. In particolare, l'uomo doveva ascoltare la parola di Dio così come è rivelata nelle Sacre Scritture, parola che, nel caso della "legge mosaica", era stata trasmessa dal Signore direttamente a Mosè. In questo modo i libri storici della Bibbia, assumevano un'autorità praticamente assoluta, «sono diventati l'arsenale dal quale tutti i polemisti politici, dal quarto al diciottesimo secolo, hanno scelto le loro armi, intendendo e usando tutti quanti la storia ebraica come il modello ispirato del popolo scelto da Dio e quindi come un precedente vincolante per tutti i popoli cristiani e per ogni tempo»⁴¹.

In sostanza, tuttavia, il pensiero politico del primo Medioevo, può essere anche visto come un'interpretazione delle idee politiche da tempo in uso a Roma alla luce della tradizione ebraica e cristiana⁴². Da un lato, infatti, l'apporto ebraico era visibile nei

⁴¹ Cfr. TERNI, M., *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza, Bari 1995, pag. 20 ss. Da notare che proprio questo farà il Masucci nel suo *Specchio de' governanti* utilizzando il testo veterotestamentario come costante punto di riferimento per fondare e dimostrare le sue affermazioni.

⁴² Cfr. MCILWAIN, H., *The Growth of Political Thought in the West. From the Greeks to the End of the Middle Ages*, The Macmillan Company, New York 1932, pagg. 147-149. V. anche *amplius* LE GOFF, J., *L'immaginario medievale*, Laterza, Bari 2008.

Vangeli, dove il messaggio di Cristo e la concezione politica che ne derivava, si legittimavano attraverso una genealogia dinastica che risaliva fino al re Davide. Da questo apporto, però, il cristianesimo si distaccò avvalendosi del patrimonio culturale greco-romano tra cui spiccava principalmente l'idea stoica, formulata da Cicerone, dell'universalità di un'unica legge di natura, uguale per tutti gli uomini e che, in quanto *vinculum juris*, ha creato una *res publica*, definita poi come *res populi*, ovvero bene pubblico di tutto il popolo e non di una parte di esso. Dalla sintesi del messaggio evangelico con la concezione stoica dell'uomo e della politica si sviluppò una vicenda ideale innovativa: l'uomo è innanzitutto soggetto alle leggi di natura e, in quanto gli uomini sono tutti dotati della stessa natura, tutti gli uomini sono eguali. Corollario ne era che la diseguaglianza e la dipendenza nelle società politiche esistenti non sono il frutto della natura e delle sue leggi ma dei vizi e degli errori dell'uomo. Il cristianesimo dei Padri della Chiesa, a ben vedere, si innestava su questa idea stoica dell'uomo inserendola nella teocrazia monoteista degli ebrei, ma portando una piccola ma decisiva variante: la legge di natura di Cicerone venne identificata con la legge del Dio della Bibbia, quindi unico, esclusivo, onnipotente e onnipresente. Infatti, la legge che Cicerone definiva come «*ratio summa quae jubet ea quae faciendae sunt prohibetque contraria*⁴³» venne fatta coincidere con la «*ratio summa Jovis*⁴⁴» ed interpretata come *voluntas Dei*. Il Dio che derivava da questa sintesi, in quanto creatore e autore di tutto il creato, poteva anche pretendere ed imporre come legge di natura quella legge che da lui stesso era stata scritta e che era stata rivelata nelle Sacre Scritture. Questa legge del Dio cristiano, al pari

⁴³ Cfr. CICERONE, M. T., *De legibus*, I, 6.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, II, 4.

della legge di natura degli stoici, prevedeva una naturale socialità dell'uomo quindi la costituzione *ex jure divinis* di una società di uomini liberi ed eguali fraternamente uniti tra loro nel comune amore per Dio e nell'obbedienza della sua suprema ed indiscutibile autorità. In questa visione l'irrimediabile corruzione dell'uomo non dipendeva dalla legge di natura: l'uomo aveva perso la sua innocenza primitiva e la predisposizione al bene a seguito del peccato originale e della cacciata di Adamo narrata nel terzo capitolo della Genesi. Perciò doveva essere necessariamente posto sotto il controllo e la sanzione di un'autorità coattiva la cui legge era sia quella celeste di Dio che quella terrena delle istituzioni politiche (senza dubbio sottoposta all'altra).

3. 2 *OBEDIENZA A DIO O A CESARE?*

Secondo l'intuizione di Ernst Troeltsch⁴⁵, l'individualismo del cristiano è un individualismo assoluto in quanto si alimenta dell'universalismo assoluto di Dio: il rapporto di filiazione degli uomini da Dio affratella tutti i cristiani nella condivisione degli stessi valori eterni. La piena affermazione dell'individuo in quanto portatore di valori suoi, ha inizio dal suo opposto, cioè dalla fede individuale del cristiano subordinato e riassorbito in un sistema di valori trascendenti. Se da una parte si dice «date a Cesare quel che è di Cesare»⁴⁶ e dall'altra «dobbiamo obbedire a Dio piuttosto che agli uomini»⁴⁷, non si fanno due affermazioni contraddittorie tra di loro

⁴⁵ Cfr. TROELTSCH, E., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. I *Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medievale*, La nuova Italia, Firenze 1969, pagg. 28 ss.

⁴⁶ *Marco*, 12, 17.

⁴⁷ *Atti*, V, 29.

ma si vuole affermare una gerarchia di valori, dove ciò che è terreno, evidentemente meno importante di ciò che riguarda l'aldilà, è parte integrante di un complessivo disegno divino che si serve di tutto l'esistente come di una propria funzione. L'ultramondano del divino ritrova nell'intramondano una sua lingua terrena comprensibile agli umani. Per questo Cristo-Dio si è fatto uomo, espiando sulla sua carne di uomo-Dio tutti i peccati dell'umanità e instaurando la possibilità della salvezza attraverso la *Grazia*, cioè una lingua accessibile all'umanità che ristabilisce la comunicazione con il *Logos* di Dio.

Proprio in questi termini di reciproca integrazione, nonostante la sostanziale diversità, Agostino concepiva il rapporto tra *civitas Dei* e città terrena e legittimava l'istituzione della naturale socievolezza degli uomini. La formula *nulla potestas nisi a Deo* va allora intesa nel senso generale che l'obbedienza politica era innanzitutto un dovere religioso nell'ambito di una teologia del mondo che ingloba tutto in sé e tutto subordina ai suoi fini superiori.

Fino a quando la Chiesa cercava di assolvere il suo compito originario di *congregatio fidelium*, impegnata esclusivamente nella cura delle anime, prevaleva un'interpretazione ultramondana della formula paolina. Il cristiano, allora, era un individuo fuori dal mondo che si piegava a Cesare per indifferenza e convenienza, piuttosto che per una profonda e sincera adesione e l'ingiunzione di Paolo, «ogni anima sia soggetta ai poteri superiori»⁴⁸, si configura come l'invito ad una semplice obbedienza passiva: l'obbedienza vera e propria era configurabile solo nei confronti di Dio.

⁴⁸ *Romani*, 13, 1.

Le cose cambiarono con la conversione di Costantino nel IV secolo e la conseguente istituzionalizzazione della religione cristiana come religione Stato: con la politicizzazione della Chiesa e la sua integrazione nello Stato, necessariamente doveva ridefinirsi il rapporto tra Chiesa e autorità politica.

Eusebio di Cesarea definiva Chiesa e Impero come riflessi di un regno celeste quindi con la conversione di Costantino la città terrena era diventata la città di Dio: la *pax augustea* veniva allora identificata con la *pax Christi*⁴⁹. Si determinava, tuttavia, una sempre maggiore confusione tra i due ambiti: la Chiesa, anziché limitarsi al suo ruolo spirituale e pastorale, sconfinava sempre di più nella sfera dell'autorità coattiva vera e propria; dal suo canto, invece, l'Impero cercava a sua volta di sottomettere la Chiesa. Il tutto veniva alimentato dal fatto che non era ancora ben definitivo il confine tra le due sfere d'influenza. Il papa Gelasio I cercò di risolvere la questione attraverso la teoria delle due spade: i poteri secolari «evitano di interferire nelle questioni religiose, e riconoscono che queste non ricadono nella sfera della loro autorità, la quale è stata assegnata ad essi per il giudizio delle cose umane, e non anche per il controllo delle cose divine»⁵⁰. Secondo la teoria gelasiana, Cristo, ricordandosi della fragilità umana, aveva separato i doveri e i poteri regali da quelli sacerdotali, così da permettere ad ognuno di svolgere il proprio compito nel migliore dei modi e di stabilire una mutua relazione di complementarità tra autorità civile e religiosa⁵¹.

⁴⁹ V. in MARKUS, R. A., *The Latin Fathers*, in *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pag. 93.

⁵⁰ Cfr. GELASIO I, *Tractatus*, IV, 11 in CARLYLE, R. W. E. A. J., *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Bari 1969, vol. I, pag. 210.

⁵¹ «Gli imperatori cristiani devono avere bisogno dei sacerdoti quando è in gioco la loro vita eterna, e a loro volta i sacerdoti devono utilizzare il contributo del governo imperiale per la direzione delle faccende temporali», cfr. GELASIO I, *Tractatus*, IV, 11 in *ivi*, pag. 210.

Tuttavia la separazione non era così netta: in Cristo l'ultramondano e l'intramondano si sintetizzavano. Infatti, nella lettera del 494 di papa Gelasio I all'imperatore Anastasio⁵², nel riconoscere all'imperatore l'autonomia nella gestione delle cose temporali, ed in specie dell'ordine pubblico, si ribadiva che l'imperatore era sottoposto all'*auctoritas* del Pontefice in quanto il suo potere derivava da Dio e, in campo religioso, in ogni caso era il Pontefice a prevalere. Questa teoria, si nota immediatamente, comportava un'ambiguità di fondo perché alla spada spirituale veniva affidato anche il compito della supervisione sulla spada temporale. Tale ambiguità si protrarrà per il tutto il Medioevo. L'equivoco dipendeva, in realtà, dal fatto che nel concetto di monarchia medievale il vero sovrano non era il re ma Dio stesso: Dio, non lo Stato, era la fonte di ogni legge e a questa legge erano tutti subordinati, i sovrani come i sudditi. Il re medievale era il mediatore e il portavoce della volontà e della legge assoluta di Dio che, per sua grazia, gli aveva concesso la carica: in questi termini era un semplice funzionario di Dio, i cui poteri sono tali solo se impiegati nell'adempimento dei doveri e dei compiti affidatigli e non sono quindi basati su qualità speciali di natura sovranaturale proprie della sua persona⁵³.

⁵² Cfr. GELASIO I, *Epistola VIII ad Anastasium Imperatorem*, in CARLYLE, R. W. e A. J., *Il pensiero politico medievale*, cit., pag. 211.

⁵³ Il concetto, tipicamente medievale, di monarchia a sovranità limitata trovava la sua espressione più tangibile nel cerimoniale dell'incoronazione: il primo atto rituale era quello del giuramento (il re si impegnava, rispondendo alle domande del vescovo officiante, a difendere e sostenere la fede cattolica e ad agire cristianamente secondo giustizia e secondo la legge, includendo quest'ultima sia la legge divina che i diritti dei sudditi); seguiva una forma di elezione del principe espressa attraverso un'acclamazione da parte dell'assemblea del popolo e del clero unita ad una dichiarazione di sottomissione e fedeltà: essa rappresentava la constatazione degli impegni presi dal principe con il giuramento; infine, il rituale religioso dell'unzione cui seguiva l'incoronazione vera e propria e l'insediamento sul trono; l'unzione, in particolare, segnava il marchio indelebile e risolutivo di un'investitura *gratia Dei*. Cfr. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pag. 53.

Il messaggio paolino-agostiniano, in definitiva, era universalmente comprensibile: l'uomo si sottometteva prima a Dio e poi a Cesare, quindi non importava a quale Cesare e a quale specifica forma di governo si obbediva, purchè il cristiano riconoscesse ed onorasse il verbo del suo unico Dio. La semplicità di tale idea era conseguenza del fatto che nel Medioevo l'unica possibile realtà politica era nella similitudine tra il mondo terreno e quello ultraterreno. Del resto, non vi erano alternative: l'unico scibile possibile era quello rivelato dalla Sacre Scritture e queste potevano essere oggetto solo di fede e non di un intervento creativo e attivo della ragione.

Come nota Bossuet, l'Antico Testamento veniva presentato come un libro perfetto a cui attingere ogni forma di conoscenza anche per quanto riguarda il governo politico: «se è vero che Dio è il re dei re, tocca a lui istruirli e guidarli in quanto suoi ministri»⁵⁴. Infatti, proprio ricostruendo la storia del popolo ebraico, del governo di cui Dio stesso era stato il legislatore, Bossuet trovò una legittimazione alla monarchia assoluta francese di Luigi XIV. Il tentativo del filosofo francese è emblematico del ruolo cruciale dell'idea cristiana di sovranità: il passaggio tra le due concezioni antitetiche, quella medievale e quella moderna, si compiva attraverso un'evoluzione che iniziava dalla teocrazia papale e arrivava all'assolutismo monarchico sul quale si costruisce lo Stato moderno.

⁵⁴ Cfr. BOSSUET, J. B., *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Firmin-Didot, Parigi 1879, Libro I, pag. 299.

3.3 TRA MEDIOEVO E MODERNITÀ

Si può affermare che la politica si indirizza verso la modernità soprattutto nell'ambito della Chiesa e dei conflitti religiosi che dal Movimento Conciliare del primo Quattrocento alla Riforma protestante del Cinquecento dominano la scena europea. Fino al Quattrocento aveva dominato il modello di sovranità limitata di stampo teocratico appena descritto, fondato sull'idea stoico-agostiniana e sulla necessaria dipendenza di una legge relativa di natura dalla legge assoluta della *civitas Dei*⁵⁵.

Dal Quattrocento, con il Concilio di Costanza del 1414 e poi con quello di Basilea del 1431 alla tesi autocratica papale si oppose quella comunitaria del Movimento Conciliare, la cui posizione è formulata nel decreto *Haec sancta* del 1415 dove si proponeva la creazione di un Consiglio Generale, rappresentante l'intera Chiesa cattolica, investito direttamente da Cristo di un'autorità a cui si doveva subordinare lo stesso papa. Ciò, naturalmente significava togliere senso al principio paolino-agostiniano del *nulla potestas nisi a deo*: la formazione del potere sovrano, da sempre posizionata in alto, veniva rovesciata e collocata a partire dal basso, ovvero dal popolo, rispetto al quale i sovrani diventavano dei meri esecutori.

I conciliaristi, nel riprendere la tesi di Marsilio da Padova della sovranità della comunità, come nota Tierney⁵⁶ non avevano fatto altro che applicare alla Chiesa universale le regole della "teoria della corporazione" già applicate per i capitoli delle cattedrali e i vari

⁵⁵ In questo modello la Chiesa, nella persona del papa vicario di Cristo, e il popolo, parte integrante del corpo politico, erano i garanti della responsabilità del sovrano nei confronti della legge divina e naturale: nel complesso cerimoniale dell'incoronazione, infatti, il re si impegnava davanti a Dio e davanti al popolo. Il mancato rispetto del mandato divino comportava la scomunica del pontefice e la resistenza del popolo. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pag. 56.

⁵⁶ Vedi TIERNEY, B., *Foundations of the Conciliar Theory. The contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Scism*, Cambridge University Press, Cambridge 1955.

collegi ecclesiastici secondo il principio *quod omnes tangit ab omnibus debet approbari*⁵⁷. Questa tesi delineava un sistema sostanzialmente democratico dove l'origine divina del potere rimaneva sullo sfondo rispetto all'investitura immediata operata dalla comunità. Sembra un anticipo della soluzione moderna e giusnaturalista sintetizzata nella formula *auctoritas est a Deo per populum*, affermata anche dai teologi gesuiti della Controriforma.

La tesi conciliare, tuttavia, fu ben presto messa a tacere dalla tendenza assolutista predominante nella Chiesa dell'epoca: Eugenio IV, ad esempio, disegnava il suo ruolo di pontefice come un autocrate dotato, almeno nei limiti delle istituzioni della Chiesa, di una supremazia indiscussa⁵⁸. Lo stesso pontefice, tuttavia, aprendo l'età dei concordati riconobbe implicitamente la sovranità dei monarchi europei, almeno nell'ambito dei propri territori: se i concordati erano considerati come concessioni su questioni particolari, interne alla giurisdizione di ogni governo, presupponevano una parità dei contraenti e quindi un implicito riconoscimento della sovranità dei monarchi.

La reazione papale alla teoria conciliare si sostanziò soprattutto nella tesi antitetica della "comunità creata serva" che configurava un'idea di sovranità assoluta: come notato da Bodin, con riferimento ad una bolla di Innocenzo IV, il Papa si prospettava come un monarca assoluto, come il re dei re, dotato in quanto vicario di Cristo in terra di un'*auctoritas* superiore a quella di qualsiasi principe secolare⁵⁹.

⁵⁷ Cfr. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pag. 70.

⁵⁸ Cfr. MCILWAIN, H., *The Growth of Political Thought in the West*, cit., pag. 352.

⁵⁹ Cfr. BODIN, J., *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1964, lib. I, 8, pag. 362.

Nel contesto di questa reazione papale alle tesi conciliariste e in quello successivo della Riforma, tra Cinquecento e Seicento si assistette all'affermazione delle monarchie assolute, soprattutto in Francia e in Inghilterra: l'autorità politica si lasciava alle spalle l'immagine medievale della *civitas Dei in terra* ed assumeva progressivamente la fisionomia dello stato territoriale. Sul piano teorico, ovviamente, si cercò di sostenere questa evoluzione fornendo l'indiscutibile e diretta sanzione divina al potere assoluto del monarca, non più re per grazia di Dio e per volontà della nazione ma incarnazione terrena di Dio nel corpo del re.

3. 4 LA RIFORMA: LUTERO, CALVINO ED IL "PRINCIPE DEVOTO"

Il concetto di sovranità assoluta, che trovò la sua formulazione più compiuta in Bodin, si sposò progressivamente con quello della sua origine esclusivamente divina, sostenuto dalla Riforma⁶⁰. Con Lutero, infatti, come notò il Figgis⁶¹, la teoria delle due spade si svuotò e si parlò di una sola spada quella in mano al "principe devoto" adeguatamente guidato dal rispetto del dettato cristiano⁶².

⁶⁰ «La Riforma Protestante è stata un evento traumatico di proporzioni gigantesche di cui, ancora oggi, non riusciamo a comprendere, pienamente, la straordinaria portata distruttiva e le cui conseguenze hanno pesantemente – e negativamente – influenzato la storia dell'Occidente e la stessa Modernità. Con essa veniva infranta l'unità simbolica (la *Respubblica Christiana*) che in Europa (e non solo) stringeva – in unico, solido ed indiscutibile legame – il mondo e la coscienza dei singoli, il cielo e la terra, la civiltà e la dimensione religiosa, il potere e il divino», cfr. BONVECCHIO, C., *L'eclissi della sovranità*, Mimesis, Milano 2010, pag. 11. Sulle vicende della Riforma Protestante in Italia v. *amplius* CAPONNETTO, S., *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1997.

⁶¹ Cfr. FIGGIS, J. N., *Political Thought in Sixteenth Century*, in *The Cambridge Modern History*, vol. III, *The wars of religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1934, pag. 749.

⁶² Nello stesso periodo della Riforma protestante, l'Europa viveva un altro cambiamento epocale: la nascita degli Stati nazionali. Il Sacro Romano Impero non era mai riuscito ad eliminare i conflitti feudali e, ciò che non era riuscito sul piano universale, si cercò di ottenerlo sul piano territoriale. La Chiesa romana favorì, da un lato, questo processo e, dall'altro, lo osteggiò: gli Stati nazionali erano aiutati per indebolire l'Impero, ma erano osteggiati nel momento in cui cercavano di controllare i beni e le autorità ecclesiastiche. Il luteranesimo favorì gli Stati nazionali dovunque fossero impegnati in un conflitto con Roma ma non sostenne mai il

Sull'idea di Lutero pesava la sua esperienza di monaco agostiniano tormentato dall'impossibilità di superare l'abisso che divide la santità di Dio dall'empietà dell'uomo. Infatti, Lutero, come noto, non riteneva sufficiente il sistema penitenziale e meritorio della Chiesa e della teologia tomista: la stessa confessione non era risolutiva, visto che non sono confessabili i peccati non consapevoli; né a suo avviso appariva percorribile la via dell'abbandono mistico all'amore di Dio⁶³. Il pessimismo volontarista di Lutero faceva venir meno la ragione d'essere della Chiesa, visibile e istituzionale, e della sua funzione mediatrice supportata e armata dall'autorità coattiva di una spada spirituale che, secondo la tesi della *plenitudo potestatis* dei pontefici medievali, includeva anche quella temporale. L'innovazione della teologia luterana consisteva in un ritorno al cristianesimo delle origini e alla verità e alla semplicità delle Sacre Scritture, ripulite e liberate dai sofismi e dagli inganni della più moderna formulazione tomistica e neo-aristotelica. La nuova teologia, nata da una revisione neo-agostiniana, si rifondava in una sua totale autonomia stabilendo un diretto ed esclusivo rapporto del credente con Dio, basato soltanto sulla fede nel miracolo della grazia di un perdono divino. In questo modo, però, veniva azzerato ogni

principio nazionale puro e semplice: la preoccupazione dei luterani non era favorire una specifica forma statale ma d'essere liberi di praticare la propria fede. Di conseguenza, se ad Oriente il dominio turco era preferito a quello degli Asburgo, perché neutrale, in Svezia ed in Olanda il protestantesimo fu associato alla lotta per l'indipendenza nazionale, mentre in Irlanda avvenne il contrario. In Francia ed in Polonia, invece, il protestantesimo si alleò all'aristocrazia feudale contro il trono, salvo diventare lealista quando questi assunsero un atteggiamento più favorevole. In Germania, infine, il protestantesimo conquistò città libere e principati territoriali. Cfr. BRAINTON, R., *La riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000, pag. 208 ss.

⁶³ In effetti, per Lutero, neoagostiniano, la salvezza non dipendeva dai comportamenti dell'uomo ma dalla volontà imperscrutabile di Dio: l'uomo allora poteva sperare nella salvezza soltanto rinunciando agli strumenti della ragione e affidandosi alla fede nella grazia divina capace del miracolo del perdono. Così facendo l'uomo non faceva altro che seguire l'esempio di Cristo che era diventato uomo per assumere su di sé tutte le colpe dell'umanità e poi espiarle attraverso il martirio e la crocefissione, affidandosi alla grazia del Dio Padre. Cfr. *ivi*, pag. 208 ss.

ambito per la politica e escluso il ruolo di mediazione, sia dell'autorità ecclesiastica che di quella secolare.

La Chiesa, alla luce della riforma luterana, andava ripensata come *congregatio fidelium* priva di un apparato istituzionale mentre l'autorità secolare non doveva avere alcuna incidenza in campo religioso. Questo contribuì non poco alla definizione di un moderno concetto di politica privo del legame ingombrante con la *civitas Dei*, universale e totalizzante, per ripensarsi ed attuarsi in funzione di se stessa e di una sua dinamica specifica. Si può affermare, allora, che l'autonomia della religione, imposta da Lutero, è all'origine della prima e forte affermazione dell'autonomia del pensiero politico, il quale acquista in tal modo caratteristiche moderne⁶⁴.

Questa innovativa posizione era frutto della distinzione luterana tra il «Cristo in cielo» e il «Cristo disceso in terra» che comportava a sua volta una seconda divisione tra il mondo in due dimensioni, con finalità diverse, e due diversi livelli di esistenza dell'uomo: il «Reggimento temporale della spada» e il «Reggimento spirituale della parola». La spada spirituale riguardava

⁶⁴ La questione scottante del secolo XVI era decidere se lo Stato dovesse considerarsi un organismo etico o soltanto un'espressione di forza. Nel primo senso deponevano Erasmo da Rotterdam e Tommaso Moro, nel secondo Machiavelli. Erasmo era ottimista circa la possibilità di conservare e sviluppare i caratteri comuni dell'Europa e inveiva senza tregua contro la delittuosa follia della guerra fra cristiani. La sua ricetta politica era una combinazione di tolleranza cristiana e di isolazionismo. Bisognava che ogni Stato ripudiasse lo spirito imperialista e si applicasse al buon governo entro i confini che aveva raggiunto. Machiavelli, invece, non aveva altra speranza che la costituzione e la preservazione di un'oasi di sicurezza per uno Stato, a conservare la quale era necessaria un'estrema risolutezza nella politica interna ed estera. Lutero era decisamente antimachiavellico: non considerò mai la sicurezza di un singolo Stato come il fine precipuo dell'uomo e avrebbe preferito che un Paese fosse infestato da un esercito straniero piuttosto che vederlo difendersi in maniera contraria alla legge di Cristo. Lutero, infatti, invocava l'uso incondizionato delle armi per difendersi da coloro che non sono autorizzati dalla Sacra Scrittura ad impugnare le armi; tuttavia, il tradimento e qualsiasi violazione del codice tradizionale della guerra legittima era del tutto intollerabile. Lutero, inoltre, condivideva con Erasmo l'idea che lo Stato fosse un organismo etico, benché fosse assai meno ottimista di Erasmo sulla possibilità di una pace europea o di sistemare le faccende umane attorno ad un tavolo d'una conferenza; era più vicino al pessimismo di Machiavelli nei riguardi della condotta umana e contava più sulla forza che sulla persuasione per tenere a freno i recalcitranti. Cfr. BRAINTON, R., *La riforma protestante*, cit., pag. 212.

esclusivamente il “Cristo in cielo” e non il “Cristo disceso in terra”: il primo, in realtà, era sempre il depositario del governo politico, in quanto «siede, vede, compie, sa e può tutte le cose»; tutto ciò che avviene, infatti, seguiva una disposizione divina imperscrutabile agli uomini che in nessun modo possono incidere sulla volontà di Dio. Questo significava anche che era stato Dio a creare la spada dell'autorità secolare per difendere e mantenere la pace ed evitare che tutto quello che esisteva nel mondo perisse a causa della discordia; in sostanza, era sempre Dio, sia pure indirettamente, a gestire il potere secolare⁶⁵. I principi, allora, seppure non cristiani, dovevano essere giusti ed agire secondo l'ordinamento esteriore di Dio, sottoponendosi quindi ad ambedue le giustizie, terrena e spirituale. Ciò perchè Dio era il fondatore e non vi erano ordinamenti e potestà umane ma solo divine, data l'unicità del corpo di Cristo⁶⁶.

Sul dualismo tra unicità di Cristo e duplicità dei Reggimenti emerge tuttavia una contraddizione interna del pensiero di Lutero

⁶⁵ Si andava verso una nuova applicazione del *nulla potestas nisi a Deo* ed uno sdoppiamento tra teologia e politica come questioni qualitativamente distinte e che riguardavano le due nature dello stesso cristiano: egli era caratterizzato dallo spirito, e in quanto tale era soggetto al Reggimento spirituale di Cristo in terra e doveva rispondere a quella giustizia che ci fa giusti e pii al cospetto di Dio, e doveva operare rettamente in vista di una vita eterna che solo la fede in Gesù Cristo avrebbe potuto fargli ottenere; il cristiano, tuttavia, aveva anche un corpo con il quale era soggetto all'autorità secolare, a cui doveva obbedire, e di fronte al quale tutti i cristiani erano uguali. Cfr. BRAINTON, R., *La riforma protestante*, cit., pag. 215 ss.

⁶⁶ Lutero sottolineò indubbiamente il dovere di obbedienza al governo, e lo fece proprio perchè era stato accusato di insubordinazione. I suoi oppositori cattolici fecero del loro meglio per incriminarlo di sovversivismo politico e l'editto di Worms lo dichiarò più pericoloso per il potere civile che per quello ecclesiastico. A tutte queste accuse egli oppose un appassionato diniego. Tuttavia, chi volesse dedurre che egli intendeva implicitamente sostenere una sottomissione incondizionata allo Stato fraintenderebbe completamente il suo pensiero. I casi in cui Lutero ammetteva la disobbedienza civile sono due: quando il governo comandava qualcosa di contrario alla fede, quando esso s'impegnava in una guerra ingiusta. In conformità con la dottrina cattolica, Lutero riteneva che di solito dovesse essere il governo stesso a giudicare circa la legittimità d'una guerra. Ma se il cittadino si trovasse in condizione di constatarne l'illegittimità, era suo dovere rifiutarsi di concorrervi. La resistenza armata attiva era tutt'altra cosa. Lutero dapprima vi si oppose del tutto, poiché a suo avviso non si deve difendere il Vangelo con la spada, destinata a tutelare l'ordine pubblico e a combattere i ribelli (specie quelli che si richiamano a formule religiose, dovrebbero essere soppressi sia per il delitto di ribellione sia per il sacrilegio che si commette spargendo il sangue altrui per il Vangelo). Cfr. *ivi*, pag. 212.

che trovava una ricomposizione nella necessaria complementarietà dei “Reggimenti”: ciascuno si assumeva il compito di una supervisione dell’operato dell’altro che si traduceva in un’interferenza di fatto. Il principe, quindi, non era estraneo alle questioni religiose anzi aveva il dovere di intervenire quando l’autorità ecclesiastica era in errore, anzitutto come cristiano: era il “principe devoto”, investito *ex officio* della responsabilità di promuovere la vera religione. In questo modo, la giustizia terrena, sottoposta alla diretta azione della mano di Dio, finiva col diventare determinante e col neutralizzare e privare di significato la dualità della prospettiva e dell’azione divina, investendo di ogni responsabilità una spada secolare che inglobava nella sua giurisdizione totalizzante anche la giustizia spirituale.

Se da una parte l’autorità secolare concentrava su di sé tutti i poteri di giurisdizione sovrana, dall’altra la Chiesa, ridotta a *congregatio fidelium*, ne veniva completamente privata in virtù dell’abolizione da parte di Lutero di qualsiasi differenza tra ecclesiastici e laici: i cristiani, in forza di uno stesso battesimo, una stessa fede, uno stesso vangelo, appartenevano tutti allo Stato ecclesiastico, né esisteva tra loro differenza alcuna se non quella dell’ufficio proprio a ciascuno. Questa eguaglianza di base determinava un vuoto di potere che avrebbe dovuto essere colmato dalla libera iniziativa di un concilio convocato ed eletto da tutti i cristiani. Dal momento allora che il Papa, all’epoca, non era in grado di convocarne uno, l’iniziativa doveva passare al principe devoto, parte della cristianità ed in grado di intervenire anche in campo spirituale in caso di necessità.

Diversa da quella di Lutero, è la posizione del riformatore elvetico Calvino⁶⁷ il quale riconosceva la differenza tra i due governi a cui l'umanità era soggetta e la specificità di quello spirituale, che governava sull'anima o sull'uomo più intimo e riguardava la vita eterna, ma puntualizzava che tale distinzione non implicava in nessun modo la necessità di considerare la politica come qualche cosa di impuro e di estraneo ai cristiani. Perché, se era vero che il governo secolare e il regno spirituale erano del tutto distinti, tuttavia, si doveva anche riconoscere che non erano in alcun modo incompatibili fra loro. Anzi, tra gli obiettivi del governo secolare era compreso anche la protezione del culto esterno di Dio e la difesa della pura dottrina e della condizione della Chiesa. Accanto a ciò, il governo secolare doveva perseguire la pace e consentire a ciascuno di restare sicuro ed indenne nel godimento della sua proprietà. Insomma il governo civile, secondo Calvino, aveva due cure: una spirituale ed una temporale, interagenti in unico disegno provvidenziale, che vedeva la società politica integrata in una comunità di credenti che faceva della politica una forma necessariamente e sostanzialmente religiosa di convivenza civile.

Il principe era ricostruito da Calvino sul modello del buon padre che si assumeva le responsabilità nei confronti dei figli, svolgendo insieme le funzioni del governo politico e del sacerdozio religioso: il principe di Calvino, perciò, non diventava il principe devoto di Lutero, assumendosi compiti non suoi sulla spinta di esigenze pragmatiche, ma nasceva e si definiva tale sin dall'inizio.

Le idee di Lutero e Calvino rappresentano un crocevia dove le valenze anti-moderne del progetto teocratico e integralista della

⁶⁷ Cfr. BRAINTON, R., *La riforma protestante*, cit., pag. 209.

Riforma, nella misura in cui ruppero gli equilibri tradizionali di una *christianitas* tenuta insieme dalla metafora delle due spade, solleccarono soluzioni istituzionali necessariamente proiettate nella direzione della modernità: quella della costruzione di uno Stato effettivamente sovrano che, in quanto tale, pretendeva una piena giurisdizione su tutto il proprio territorio, anche contro le ingerenze ultramondane del diritto canonico, e contro le interferenze dei diritti consuetudinari di poteri feudali, corporativi e comunitari⁶⁸. Con la Riforma, in definitiva, si assistette alla rottura finale dell'universo medievale e alla tendenziale creazione di un'autorità secolare, indipendente e sovrana nella sua giurisdizione, unico potere esistente e concepibile per ogni questione temporale.

Anche se l'idea del principe devoto, era limitata in quanto restava iscritta in una teocrazia i cui fini restavano nella sfera divina e come tali inconoscibili e prioritari rispetto a quelli politici, si può senz'altro affermare che senza la Riforma non vi sarebbe stata la progressiva evoluzione del concetto di Stato verso quello moderno: conseguenza non consapevole dell'adesione dei monarchi europei alle idee protestanti all'interno della lotta con il papato.

3.5 L'APPORTO DELL'ESPERIENZA INGLESE

Passaggio importante nel cammino verso la sovranità modernamente intesa è segnato dall'affermarsi della monarchia assoluta in Inghilterra a partire dai Tudor. In questa esperienza, al di

⁶⁸ Venivano di conseguenza enfatizzate le lacune del concetto di sovranità ereditato dal Medioevo e non più adeguato al nuovo contesto delle monarchie nazionali; in esso, infatti, mancava la prerogativa di legiferare, la quale implica che l'autore della legge non sia in una posizione di inferiorità rispetto ad un potere superiore, sia esso del pontefice o di un'assemblea operante a difesa del diritto consuetudinario, ma si trovi in una situazione tale da non avere bisogno del consenso di nessuno. Cfr. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pag. 96.

lità dell'apporto della Riforma e dei conflitti di religione, è peculiare la dinamica di un'originale sistema politico dove all'assolutismo della ragion di Stato si opponeva il costituzionalismo del diritto consuetudinario locale, il *common law*: il cammino inglese verso la modernità si pose perciò non in termini di rottura ma di continuità con la tradizione preesistente, attraverso un tentativo da parte del potere politico di cercare una posizione autonoma e sostanzialmente laica⁶⁹.

Henry de Bracton, già nel XIII secolo, con riferimento alla monarchia inglese attribuiva al re due distinte facoltà e sfere d'azione, quella del *gubernaculum* e quella della *jurisdictio*⁷⁰: la prima, era propria del sovrano assoluto che, dovendo governare, imporre la pace ed il mantenimento dell'ordine, doveva avere tutti i poteri della giurisdizione ordinaria, cioè tutti i poteri amministrativi necessari alla pienezza del potere civile. In quanto detentore del *gubernaculum*, il re era un monarca assoluto, responsabile verso Dio ma non verso le legge. Nella sfera della *jurisdictio*, ovvero della regalità, il re, invece, era da considerarsi sottoposto alla legge. Perciò, affinché il re potesse essere nella pienezza del suo *gubernaculum* e nel rispetto della *jurisdictio*, l'unica possibile via d'uscita era quella di esercitare la sovranità attraverso un'articolazione unitaria e comune tra le due "sfere" che consentisse di raggiungere l'obiettivo sulla base di un compromesso tra le reciproche e contrastanti esigenze.

⁶⁹ La *common law*, come insieme di leggi e consuetudini, nel sistema inglese fu l'ago della bilancia del modello medievale di sovranità limitata, anche in quanto rimandava all'idea di legge di natura. V. anche CASSIRER, E., *Il mito dello stato*, Longanesi, Milano 1971, pagg. 205-212.

⁷⁰ V. DE BRACON, H., *De legibus et consuetudinibus Angliae* in MC ILWAN, C. H., *Costituzionalismo antico e moderno*, Il Mulino, Bologna 1990, pag. 98.

In tal senso, John Fortescue definiva il Regno d'Inghilterra come un *dominium politicum et regale* contrapposto al Regno di Francia governato soltanto dal re, riprendendo quindi l'idea aristotelico-tomistica per cui un sistema politico non poteva che essere costituito dall'intero corpo politico del Regno; quest'ultimo, in particolare, non poteva fare a meno né della testa, rappresentata dal re, né del resto del corpo, costituito dal popolo⁷¹.

Il processo che portò all'affermazione del nuovo concetto di sovranità in Inghilterra, è storicamente legato agli atti di supremazia che da Enrico VIII ad Elisabetta I erosero progressivamente il costituzionalismo della tradizione medievale, dilatando sempre di più le prerogative del *gubernaculum* nella sfera della *jurisdictio*⁷².

Enrico VIII, in particolare, iniziò la sua "rivoluzione" attaccando il punto forte della sovranità medievale: il rapporto tra Stato e Chiesa e le ingerenze del Papa nel Regno d'Inghilterra. Attribuendosi il ruolo di capo della Chiesa d'Inghilterra, il sovrano inglese pose le base di un'inedita dipendenza della Chiesa nazionale

⁷¹ V. anche KANTOROWICZ, E., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989, pagg. 191-194.

⁷² La concezione che Enrico VIII aveva dei rapporti fra Chiesa e Stato è detta "erastianismo", dal nome di Erasto, un oscuro teologo svizzero. Secondo questa teoria la forma di religione poteva essere decisa dal potere politico. A questa concezione si può attribuire il significato che essa aveva per Tommaso Moro cioè lasciare allo Stato un controllo assoluto sulla religione. Il Moro aveva indiscutibilmente ragione nel ritenere che le questioni di fede non potevano essere definite da un atto del Parlamento; l'erastianismo, tuttavia non pretese mai tanto: il suo presupposto era l'esistenza di una comunità cristiana territoriale a cui competesse la giurisdizione nel definire le sue forme esterne e la sua amministrazione pratica. Il Medioevo aveva discusso a lungo sulla dialettica delle funzioni tra Papa e Imperatore come capi della cristianità, oscillando tra papismo e cesaropapismo. La soluzione pratica era stata il sostanziale parallelismo dei due poteri, benché in certe occasioni gli imperatori non avessero esitato a convocare concili e a fare e disfare i papi. I canonisti avevano reagito rivendicando al papa l'autorità delle due chiavi, la spirituale e la secolare, cioè la direzione della Chiesa e dello Stato. Nessun laicista del tempo aveva ribattuto rovesciando il ragionamento e attribuendo le due chiavi all'imperatore. A quest'estrema asserzione dei diritti dello Stato si giunse solo dopo l'affermarsi del principio nazionale, grazie anche all'Arcivescovo Cranmer il quale, a sostegno dei Tudor, affermò che tanto la spada quanto le chiavi competevano al sovrano. Lo stesso Cranmer, tuttavia, non pensò mai che l'ateismo potesse diventare credo ufficiale. Cfr. BRAINTON, R., *La riforma protestante*, cit., pagg. 215 e ss. V. anche MOSSE, G. L., *The Struggle for Sovereignty in England. From the Reign of Queen Elizabeth to the Petition of Right*, Octagon Books, New York 1968, pagg. 13-14.

dallo Stato. Lo scisma, in realtà, venne operato al di là di una vera e propria scelta teologica: gli stessi ideologi vicini al re Tudor sostenevano la supremazia regale come ripristino di prerogative da sempre spettanti al principe secolare, indebitamente e ingiustamente, usurate dal Papa di Roma. Si può parlare allora di uno scisma senza eresia che lasciò intatte le basi del cattolicesimo. Nelle Sacre Scritture, si osservava, non vi era alcun passo che giustificasse le pretese del Papa e della sua Chiesa all'esercizio di qualsiasi forma di autorità coattiva, mentre era costantemente confermata l'indiscussa sovranità dei monarchi e l'obbligo, come dovere religioso, di tutti i sudditi, anche ecclesiastici, di obbedire al re sempre e comunque. Tuttavia, Enrico VIII si mosse in maniera pragmatica e quasi anti-ideologica: si pose a capo della Chiesa d'Inghilterra non tanto per dare inizio ad una nuova religione ma per attuare a pieno la propria sovranità anche nei confronti del papa (oltre che per incamerare gli immensi beni della Chiesa)⁷³.

Il problema dello scisma d'Inghilterra nacque quindi come spiccatamente politico piuttosto che religioso. Saranno i successori di Enrico VIII a spostarlo sul piano religioso: Edoardo VI tra il 1547 e il 1553 introdusse il protestantesimo, prima della temporanea restaurazione cattolica di Maria Tudor fino al 1558, per arrivare alla definitiva sistemazione di Elisabetta I che nel 1559 con l'*Act of uniformity* impose, sul piano dottrinario, un'esteriore cattolicesimo permeato di un sincretismo eclettico con elementi protestanti.

Il risultato definitivo dello scisma anglicano fu che la Chiesa d'Inghilterra venne trasformata in una semplice *congregatio fidelium* inserita nel corpo politico e quindi subordinata anche al re

⁷³ Cfr. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pagg. 108-109.

in quanto rappresentante di quel corpo stesso. Tuttavia, secondo la tradizione del *common law*, se il rappresentante della Chiesa in Inghilterra era il re con il suo popolo, equivaleva a indicare il re in Parlamento. Questo comportava, da un parte che la supremazia reale trovava conferma della sua laicità, essendo il re rappresentante della sovranità di tutta la comunità (attraverso l'idea del re in Parlamento); dall'altra parte, la religione si prendeva la sua rivincita sulla politica obbligando il principe nell'esercizio della sua supremazia spirituale e all'assunzione di un potere "assoluto". Tale potere andava oltre le prerogative amministrative del *gubernaculum* e non aveva precedenti nella tradizione inglese: la supremazia reale, in quanto supremazia spirituale, non poteva che essere illimitata e ingiudicabile quando interveniva in materia di fede⁷⁴.

La concorrenza di re e parlamento intorno al progetto comune della costruzione dello Stato moderno, tuttavia, metteva in discussione l'idea del diritto naturale che era sempre stata la garanzia intoccabile della *common law*. Il "nuovo" potere assoluto del re in parlamento, o del parlamento con il re, necessitava della prerogativa di legiferare: il parlamento inglese, allora, da istituzione occasionalmente convocata per questioni di giustizia concreta divenne il più alto e assoluto potere del Regno d'Inghilterra. Ciò perché esso rappresentava tutto il corpo politico, re compreso, e come tale era depositario di un potere senz'altro assoluto. Tuttavia, anche in questa nuova impostazione emergeva una contrapposizione, stavolta tra il re ed il parlamento stesso, che venne risolta dall'affermazione di un'idea di sovranità divisa, più che condivisa, che implicava una complementarità tra i due soggetti.

⁷⁴ Cfr. ELTON, G. R., *The Tudor constitution*, Cambridge University Press, Cambridge 1960, pagg. 341-343.

Nel periodo elisabettiano, si trovò una via d'uscita nell'idea che la sovranità del re era assoluta soltanto in quanto vincolata e limitata dalla sua integrazione e cooperazione con il parlamento: «il re d'Inghilterra è il più assoluto re nel suo parlamento, ma il suo potere di per sé è limitato dalla legge»⁷⁵.

6.6 L'ESPERIENZA FRANCESE

Storicamente l'assolutismo francese si configurava più come tendenza e aspirazione proiettate nel futuro, che non come realtà effettiva, a causa della ingombrante concezione feudale e comunitaria della politica rispondente al modello della monarchia a sovranità limitata. In Francia, infatti, le prerogative del re sono state a lungo intralciate e vincolate da una consolidata tradizione costituzionalista, legate ai poteri particolari di natura signorile, ecclesiastica e corporativa. L'evoluzione statale, quindi è stata lenta e graduale ed è passata attraverso la sovrapposizione di istituzioni nuove e antiche, non soppresse ma depotenziate, fino alla rivoluzione del 1789.

Agli inizi del Quattrocento la monarchia francese non aveva una fisionomia ben definita: le leggi fondamentali del Regno e la consacrazione divina attribuivano al re una indiscussa sovranità, ma non era chiaro in cosa consistesse quest'ultima. Il re, in quanto suprema fonte della giustizia, era il garante dei diritti dei sudditi, che, tuttavia, erano esposti alla possibilità di interferenze e sovrapposizioni da parte della stessa autorità regale. In effetti, le prerogative del monarca, al di là dell'ambito del *domaine royale*,

⁷⁵ Cfr. V. MOSSE, G. L., *The Struggle for Sovereignty in England*, cit., pagg. 26.

dove egli esercita poteri analoghi a quelli degli altri signori feudali, si giustificavano come una posizione di supremo arbitro e dispensatore della giustizia.

La monarchia francese cercò una soluzione a questa situazione escludendo a priori l'ipotesi di una sovranità divisa e privilegiando le ragioni di una prerogativa regale destinata e neutralizzare gradualmente l'autonomia e la legittimità della posizione costituzionalista. Si cercò quindi di ricondurre all'unicità e indivisibilità dell'autorità reale qualsiasi possibilità di dinamica politica. Da una parte, allora, veniva sempre più sottolineata la diretta investitura divina della sovranità del re come legittimazione di una sua indipendente e non divisibile autorità, dall'altra una paziente e tenace opera di mediazione teorica consentì una progressiva erosione del costituzionalismo medievale, che finì con l'essere ridotto ad un'originaria concessione di poteri sacrali e istituzionali di un re-Dio al di sopra delle parti. L'immagine emblematica del re-Sole Luigi XIV fu il logico coronamento di questo diverso rapporto tra assolutismo e costituzionalismo, dove le ragioni del monarca assoluto non potevano che essere le stesse di quelle dei suoi governati.

In Francia, diversamente dall'Inghilterra, il conflitto con il papato si era già consumato tra il XIII e il XIV secolo, con la lotta tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII, la cattività avignonese e il Grande Scisma. Tale conflitto si era risolto, a favore della Francia, con la *Prammatica Sanzione* del 1438 e con il Concordato del 1515 che concedevano al re il potere di nominare i vescovi e di controllare direttamente il potere ecclesiastico sul territorio francese. La già avvenuta sottomissione della Chiesa alla monarchia metteva il re in

condizione di concentrarsi nella lotta contro le resistenze costituzionaliste alla politica centralista della nascente monarchia⁷⁶.

In Francia, inoltre, sul piano giuridico era molto viva la presenza del diritto romano come riferimento a cui attingere come una sorta di legge di natura. Il cammino verso l'affermazione della monarchia contro i particolarismi locali necessitava di un sistema giuridico certo, di una costruzione razionale che si facesse strumento di una politica volontaristica. La chiarezza e la comprensibilità del diritto erano il requisito fondamentale e irrinunciabile di tale razionalizzazione: si impose così la forma trasparente e esplicita di un diritto scritto che gradualmente prendesse il posto della tradizione orale, trovando la sua codificazione nel corso del Trecento e del Quattrocento negli statuti delle varie comunità; ciò, soprattutto grazie alle università dove si formavano, nello studio del diritto romano, i futuri funzionari che avrebbero servito la monarchia. Il contributo di tali studiosi, noti come i "legisti", è stato decisivo per la nascita di un assolutismo, inizialmente laico, che, pur sostituendo e progressivamente enfatizzando la diretta investitura divina del monarca all'idea romanista di una delega del popolo sovrano, trovò la sua legittimazione di partenza nella *lex* di uno *ius publicum* che attribuiva al *princeps imperium*, cioè un'autorità suprema, inalienabile e incondizionata di governo dei sudditi, in nome dell'entità Stato incarnata nella persona del re⁷⁷.

Claude de Seyssel organizzò in una dottrina organica l'idea di una forte autorità regale fino ad allora portata avanti dai legisti. Di essa se ne può parlare sia in termini di assolutismo costituzionale

⁷⁶ Cfr. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pagg. 122 e ss.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, pag. 133.

che di costituzionalismo assolutista⁷⁸. Il cuore della teoria di Seyssel stava in una interdipendenza tra re e popolo in un unico corpo mistico che si sostanziava nel concetto di un'unità corporativa e funzionale che non riguardava solo i diritti delle varie unità sociali ma anche e soprattutto i processi di governo. In questa necessaria interdipendenza tra un'autorità regale, che rappresentava l'unico centro di aggregazione e l'unico fattore di ordine su scala nazionale e statale, ed una pluralità di volontà parziali e periferiche legalmente riconosciute e fisiologicamente cooperanti alla tenuta del sistema complessivo, si determinava il "paradosso" di un assolutismo che poteva essere tale solo in quanto costituzionalista. In effetti, solo la *puissance absolute* del re era in grado di garantire l'unità di una società-Stato formata di forze composite di per sé autonome e decentrate⁷⁹.

La più compiuta teorizzazione di sovranità, in ambito francese, si avrà nel Cinquecento con Jean Bodin, la cui teoria è stata sovente

⁷⁸ Secondo Seyssel, il dato di realtà che costituiva il naturale e corretto contesto istituzionale della politica era visibile nelle leggi fondamentali del Regno di Francia e la monarchia, essendo vincolata a tali leggi, appariva l'unica forma di governo possibile. L'autorità regale, necessaria e insostituibile, e un'unica volontà del re erano tanto più indispensabili a fronte di una società costituita di unità sociali reciprocamente indipendenti e tenute insieme in uno stato corporativo, gerarchicamente organizzato intorno alla figura aggregante del monarca. Cfr. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pagg. 133.

⁷⁹ Il re, pur non essendo obbligato da alcuna legge e pur restando nel pieno delle sue facoltà, si autolimitava spontaneamente, ascoltando i suggerimenti dei suoi consiglieri e rispettando tutte le regole di volta in volta imposte dalla religione e dalla giustizia, cioè da quello stesso apparato giudiziario di cui egli era il massimo rappresentante, e da quell'insieme di vincoli costituiti dalla *police*, che con le leggi fondamentali del Regno, includeva il complesso del diritto consuetudinario e comunitario. Erano questi i capisaldi della "teoria dei tre freni": il primo riguardava il fatto che la fede religiosa dei francesi obbligava il re ad un comportamento esteriore da cristiano, mentre gli altri due facevano riferimento ad uno stesso aspetto della regalità; il secondo freno era, infatti, rappresentato dall'apparato attraverso cui veniva esercitata la giustizia, di cui i parlamenti costituiscono l'istituzione più tipica e rilevante; il terzo freno, invece, si trovava nella *police*, ovvero il diritto consuetudinario di cui facevano parte insieme alle leggi fondamentali riguardanti la trasmissione ereditaria della corona per linea maschile e l'inalienabilità dei beni del *domayne reale*, le innumerevoli *coutumes* (consuetudini locali) del paese. In definitiva, la teoria dei tre freni potrebbe anche essere vista come una "teoria del buon governo" che, neutralizzando le potenzialità inerenti l'autorità regale di una volontà disordinata, la riconduceva necessariamente sul terreno dell'ordine e della ragione, rispettando i delicati equilibri di un sistema sociale e politico complesso ed eterogeneo. Cfr. *ivi*, pagg. 138-139.

arbitrariamente estrapolata dal suo naturale ambito teorico e storico, quello della *monarchie temporee* dei *politiques*, per essere proiettata in un altro e posteriore universo, quello della visione hobbesiana e radicalmente assolutista dello Sato e della politica. Già prima di Bodin i legisti assolutisti, e in particolare Chasseneuz, avevano posto le premesse teoriche di una sovranità di tipo moderno: essa proprio dall'osservanza degli assunti etici e dei relativi limiti imposti dalle ragioni superiori di una legge naturale espressione della legge divina incarnata nel re-Dio, trovava la legittimazione di un dominio assoluto sui sudditi. In virtù della separazione delle ragioni della politica da quelle della religione, auspicata e teorizzata da L'Hospital⁸⁰, era stato superato il principio medievale di natura religiosa secondo cui la legge era già data e in quanto tale immodificabile e il principe sovrano poteva finalmente esercitare la pienezza della sua sovranità assoluta facendo e disfacendo la legge a suo piacimento. La riduzione del feudo a *dominium* utile teorizzata da Du Molin trasformava una comunità di vassalli in un regno di sudditi tutti egualmente soggetti all'autorità politica del re⁸¹.

In effetti di questi apporti si avvale Bodin nella edificazione del suo sistema della *Republique*⁸². Lo Stato di Bodin non era uno

⁸⁰ Cfr. L'HOSPITAL, M., *Harangue* del 13 dicembre 1560, in *Ouvres completes*, Parigi 1824, tomo I, pag. 398.

⁸¹ Cfr. *ivi*, pag. 402: «Eliminiamo queste parole diaboliche, nomi di partiti, fazioni e sedizioni: luterani, ugonotti, papisti, sostituiamoli con il nome di cristiani».

⁸² Lo sovrano del re è assoluta, in quanto di origine e natura sovrannaturale: infatti, affermava Bodin «sulla terra non vi è niente di più grande dei principi sovrani, che vengono solo dopo Dio che li ha stabiliti quali suoi luogotenenti per comandare agli altri uomini (...) chi disprezza il suo principe sovrano disprezza Dio, del quale esso è l'immagine in terra». L'atteggiamento di Bodin verso la politica non fu solo quello del *politique* che, con la sua neutrale tolleranza, privava la religione della sua centralità: fu l'attitudine, insieme metafisica e laica del filosofo e scienziato della politica che ricorreva esclusivamente agli strumenti della ragione nella fondazione e legittimazione di un stato secolarizzato, visto come il luogo centrale ed esaustivo della realizzazione del bene supremo dell'essere umano. Cfr. BODIN, J., *I sei libri dello Stato*, cit., I, X, pag. 477

Stato ideale rispondente ad un modello superiore di natura ultramondana, quale quello della teologia medievale che derivava la politica dalla verità rivelata delle Sacre Scritture. Lo Stato di Bodin era laicamente calato nella realtà mutevole e precaria della storia, soggetto a tutte le incertezze spesso catastrofiche di una storia umana in continuo mutamento che vedeva l'inevitabile ascesa e declino delle civiltà e dei governi⁸³. Questo Stato era appunto la *Republique* di Bodin sintetizzata nella formula: «*Republique est un droit gouvernement de plusieurs menage, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine*»⁸⁴. Il *droit gouvernement* veniva assunto come legittimo a condizione che fosse conforme alle leggi di natura imponenti il perseguimento del bene, della virtù e dell'ordine. Ciò che contraddistingueva il governo giusto, condizione di esistenza della *Repubbliche*, era il *mesnage*: la famiglia e il governo che all'interno di ciascuna di esse viene esercitato dal capofamiglia⁸⁵.

⁸³ Si trattava di un mutamento implicito nella natura dell'uomo e delle cose, le cui cause si individuavano in forze naturali, spesso occulte e in quanto tali decifrabili soltanto ricorrendo ai calcoli numerici dell'astrologia, e comunque non controllabili da parte dell'uomo. Tuttavia l'uomo, dotato di ragione, poteva cercare di ricostruire i processi attraverso cui erano avvenuti tali mutamenti e individuarne perlomeno in parte le cause e le modalità. Fondendo insieme diritto e storia, e facendone uno strumento di analisi comparata delle esperienze sperimentate da Stati diversi e diversamente dislocati nel tempo storico e nello spazio geografico, l'uomo secondo Bodin poteva cercare le componenti di un sistema politico ottimale in grado di reggere alla sfida dei mutamenti e dei problemi reali. Cfr. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pag. 150.

⁸⁴ Cfr. BODIN, J., *I sei libri dello Stato*, cit., I, pag. 1: «Per Stato si intende il governo giusto che si esercita con potere sovrano su diverse famiglie e su tutto ciò che esse hanno in comune tra loro».

⁸⁵ Bodin dava molto rilievo al concetto di famiglia, non solo come cellula originaria dello Stato, ma microcosmo sociale portatore di istanze specifiche. La configurazione interna della famiglia era vista come prototipo naturale cui il governo giusto della *repubbliche* doveva modellarsi. Se il potere paterno comportava l'obbedienza, l'amore ed il rispetto dei figli nei confronti dei padri, fino al punto da configurare da parte di questi una facoltà di vita e di morte, analoga doveva essere, in una *repubbliche* bene ordinata, l'autorità di colui che era investito del comando. Definire, però, la famiglia come un modello da riprodurre sarebbe riduttivo: essa era la parte dalla cui integrità dipendeva il corretto funzionamento del tutto, secondo la metafora del «corpo che gode buona salute se tutte le membra, ciascuna dal canto suo, compiono l'ufficio che è loro proprio»; cfr. BODIN, J., *I sei libri dello Stato*, cit., pag. 368. Lo sdoppiamento, del capofamiglia-cittadino inoltre, comportava l'ambiguità di un io diviso tra tradizione e modernità, tra società

3.7 LA CONTRORIFORMA

Alla svolta verso la teorizzazione del concetto moderno di sovranità, derivante dal basso, cioè dalla comunità, e non dall'alto, ovvero da Dio, ha dato un contributo più o meno diretto la Riforma, assestando un colpo mortale all'unità della *christianitas* e alla universalità della monarchia teocratica del papa, non più in grado di costituire il centro da cui derivava ogni potere nell'ambito di una città terrena modellata sulla città divina.

La Riforma, rivalutando la missione esclusivamente pastorale della nuova Chiesa, considerata come *congregatio fidelium*, spostava il peso dei rapporti di forza sul versante dell'autorità secolare, unico potere legittimato ad esercitare l'autorità coattiva.

Questo portò a cambiamenti anche all'interno del pensiero cattolico: all'unicità e all'unità di un solo centro di potere e di sapere, subentrava una pluralità di poteri autonomi e sovrani a cui corrispondeva una variabile molteplicità di interpretazioni delle stesse Sacre Scritture. Non vi era più un'unica e incontrovertibile verità rivelata, ma vi erano tante verità in funzione delle diverse esigenze e prospettive. Ad esempio, il principio paolino *nulla potestas nisi a Deo* poteva assumere significati e finalità nuove a seconda del punto di vista di chi lo formulava. È questo il caso di teorici dell'ortodossia cattolica, ultramondana e controriformista, quali Roberto Bellarmino e Francesco Suarez, irriducibili avversari sia della Riforma che del gallicanesimo: costoro nell'intento di riaffermare il principio paolino nella versione ufficiale, codificata dai

medievale e stato moderno. La fuoriuscita dalla casa degli affari domestici per la città dell'interesse comune sembrava di per sé configurare uno strappo: determinante appariva la fuoriuscita in quanto tale, assumendo il significato di un ingresso in un mondo nuovo e diverso regolato da altre leggi che non erano e non potevano più essere quelle della famiglia. Cfr. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pagg. 158-159.

canonisti, di una suprema *plenitudo potestatis* del pontefice, si impegnarono a favore di una costruzione puramente temporale dello Stato e del diritto di sovranità. I teologi della Controriforma, infatti, tentarono una restaurazione della teocrazia medievale, laicizzando il potere temporale che in quanto tale doveva comunque dipendere dal potere spirituale del pontefice.

La radicalizzazione della concezione discendente della sovranità fu, forse inconsapevolmente, funzionale all'edificazione dello Stato moderno. La laicizzazione della politica venne usata per una rifondazione della teocrazia papale ma i presupposti su cui si basava questo tentativo aveva una base contraddittoria: la reciproca interferenza di concezioni opposte dove ognuna attingeva dall'altra le ragioni di una sua legittimazione, si risolverà, nel lungo periodo, in un risultato virtualmente opposto rispetto a quello perseguito ovvero la definizione, da un lato, della monarchia teocratica e assoluta del re-Dio di Luigi XIV e di Bossuet⁸⁶ e, dall'altro, lo Stato laico di Bellarmino e Suarez, basato sul consenso del popolo. Queste due tesi opposte fonderanno insieme le loro componenti (il potere accentrato nel re-Stato e la sovranità del popolo come base legale e razionale del potere stesso) nella concezione moderna dello Stato.

Tra Cinquecento e Seicento, mentre protestanti, cattolici gallicani e teologi della Controriforma erano impegnati a piegare l'ordinaria formula paolina alle loro rispettive esigenze, contro il sapere tradizionale, si stava affermando in Europa una diversa e rivoluzionaria concezione della natura dell'uomo fondata sul razionalismo della filosofia cartesiana e sul metodo sperimentale della nuova scienza galileiana. Nella prospettiva della certezza di un

⁸⁶ Cfr. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pag. 189.

universale *ordre naturel*, regolato da leggi razionalmente conoscibili e verificabili, era destinato a dissolversi anche il mistero magico dell'autorità sacrale dei re taumaturghi e si affermava, invece, attraverso i grandi trattati giuridici di Grozio e di Pufendorf sul diritto naturale, l'idea di un sistema politico laico e razionale le cui leggi dovevano necessariamente rispecchiare quelle vigenti nella natura. In questo contesto teorico, si legittimava quindi una concezione ascendente della sovranità e l'idea che, al di là dell'investitura del monarca per grazia di Dio, il tramite necessario all'effettività del potere doveva comunque essere il consenso dei governati.

Era connaturata alla cultura e alla mentalità dell'uomo medievale l'idea che la legge, anziché essere l'espressione dell'arbitraria e insindacabile *maiestas* regale, fosse già data, in quanto inscritta nelle consuetudini delle comunità dei sudditi, attenti e consapevoli difensori delle proprie libertà e privilegi. La constatazione e rivendicazione di questa origine e formazione collettiva del diritto rinviavano di per sé alla originaria stipulazione da parte del popolo di un patto con il monarca, e alla conseguente necessità della manifestazione di un suo consenso attraverso suoi rappresentanti. Una strada univoca e coerente si andava tracciando verso una rivoluzionaria idea di autonomia della politica, coincidente con l'autonomia dell'autorità rispetto alla sua fonte⁸⁷.

Se era vero, come sostenevano quasi tutti i teologi ortodossi, che l'unica fonte del potere è Dio, la forma assunta dal potere stesso non dipendeva da Dio ma era determinata autonomamente nella sfera dei diritti e degli interessi dei popoli. Diventava quindi decisiva

⁸⁷ Cfr. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pagg. 192-194.

la mediazione umana tra la fonte divina dell'autorità e la forma specifica contestualmente assunta. Ecco allora che secondo Francesco Suarez il potere proveniva immediatamente dagli uomini e mediamente da Dio⁸⁸, mentre secondo il Bellarmino proveniva da Dio, passando per una decisione ed una elezione umana, mediante *consilio et electione humana*⁸⁹.

Restando nell'ambito dell'ortodossia teologica della Chiesa Cattolica, si stabiliva il principio, per l'epoca rivoluzionario, secondo cui l'origine divina della sovranità rimandava necessariamente e legittimamente ad una sua istituzionalizzazione umana nel contesto del diritto dei popoli contrapposto e interagente con il diritto dei re. Logicamente si arrivava anche alla formula di Fenelon secondo cui il consenso dei popoli era il canale attraverso cui discendeva l'autorità suprema.

Il passo ulteriore era quello della mutazione del diritto del popolo alla scelta della forma di governo nella sua assunzione in prima persona della sovranità. Il consenso all'esercizio del potere, che sottende la facoltà della scelta della forma del governo, si trasformava progressivamente, a partire dall'ipotesi di un originario patto sociale tra re e popolo, nella sovranità del popolo che aveva origine nel popolo stesso e che, soltanto in virtù del patto, veniva trasferita nella persona del monarca.

Saranno i filosofi giusnaturalisti ed illuministi a portare fino alle estreme conseguenze le potenzialità implicite nel riconoscimento di tali diritti del popolo. Tuttavia la trasformazione di una semplice manifestazione di consenso in una forma vera e

⁸⁸ V. SUAREZ, F., *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore in decem libros distributus*, Cardon, Lione, 1619.

⁸⁹ V. BELLARMINO, R., *De translatione Imperii Romani a Graecis ad Francos*, I, c. III

propria di sovranità, resa possibile dalle teorie del patto sociale, era già presente più o meno esplicitamente nello stesso universo culturale delle varie forme di ortodossia cattolica: nelle dottrine democratiche e anti-monarchiche dei fautori della Lega nel Cinquecento; nella polemica contro il dispotismo dei pamphlettisti autori della *Mazarinades* dell'epoca della Fronda⁹⁰ e, soprattutto, come già visto, nelle teorie ultramondane della fine del Cinquecento di Suarez e Bellarmino che, nell'intento di riaffermare la superiorità dell'*auctoritas* del papa su qualsiasi forma di potere temporale, svincolarono completamente quest'ultimo da qualsiasi dipendenza dalla prima, fondando una sfera autonoma della politica su basi esclusivamente laiche e razionali.

La formula tipica di questo orientamento, *auctoritas est a Deo per populum*, non soltanto si risolse nella formulazione esplicita della sovranità del popolo, ma, nella misura in cui enfatizzava e sottolineava la funzione determinante della mediazione del consenso del popolo che costituisce re, consoli o tutti gli altri governi, restituiva a quest'ultimo e ai singoli uomini che ne fanno parte tutta la pienezza delle loro originarie libertà naturali.

Non è un caso, allora, che la definizione della sovranità data dal Suarez, si riconosca anche in Robespierre il quale trovava una coincidenza e trasparenza speculare tra la volontà del singolo individuo su se stesso e la sua identificazione e realizzazione nella volontà generale.

Lo stesso principio, *auctoritas est a Deo per populum*, era affermato anche in ambienti ugonotti, i quali, trovandosi nella

⁹⁰ Come Francois Davenne, che approdò alla tesi della sovranità del popolo afferma che i re non hanno fatto i popoli, ma i popoli i re, e quindi i principi non sono ciò che gli uomini vogliono che essi siano. Cr. TERNI, M., *La pianta della sovranità*, cit., pagg. 194.

condizione di dover lottare per la propria fede e per la propria libertà contro il sovrano che a suo tempo avevano sostenuto come principe, assoluto e devoto direttamente ordinato da Dio, cercarono sostegno nella teoria opposta: un potere secolarizzato, nato dal basso, dalla libera volontà del popolo.

All'idea luterana, ed in parte calvinista, di un *foedus* sacro tra Dio e il suo popolo, si affiancava e si sostituiva l'idea di un patto politico tra il re e il popolo: un patto che creava un obbligo reciproco relativo e condizionato per il popolo e assoluto per il re. Ciò perché era il popolo a creare il re, trasferendo attraverso il patto la propria sovranità o *imperium* nelle mani di un sovrano da lui stesso nominato e quindi revocabile qualora si trasformasse in un tiranno, infrangendo le condizioni del patto stesso.

CAPITOLO III

LO “SPECCHIO DE’ GOVERNANTI”, TRA TRADIZIONE E MODERNITÀ

*Beati qui custodiunt iudicium &
faciunt iustitiam in omni tempore*
Salmi, 106, 3¹

1. LA CRISI ECONOMICA DEL SEICENTO IN ITALIA

Il termine barocco non solo da un punto artistico ma anche da quello storiografico è stato tradizionalmente inteso in accezione negativa, con riferimento alla decadenza italiana seicentesca, soprattutto se rapportato al Rinascimento che nel secolo precedente aveva avuto il suo apice.

Dalla fine del XX secolo², tuttavia, si è iniziato a ripensare totalmente l'immagine del Seicento italiano anche se è innegabile che nell'arco di pochi decenni, dalla fine del Cinquecento all'inizio del Seicento, l'Italia passò da potenza commerciale ed industriale quale era stata a partire dagli ultimi secoli del Medioevo, a Paese depresso e in declino.

Un vecchio luogo comune storico-economico vuole che la scoperta dell'America abbia prodotto come conseguenza immediata

¹ *Salmi*, 106, 3: «Beati coloro che agiscono con giustizia e praticano il diritto in ogni tempo».

² Vedi VERGA, M., *Il Seicento e i paradigmi della storia italiana*, in *Storica*, n. 11, a. IV, 1998, pagg. 7-42 ma soprattutto v. SELLA, D., *L'Italia del Seicento*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

la decadenza del commercio nel Mediterraneo a tutto vantaggio delle nuove vie oceaniche e questo avrebbe comportato il declino delle ricche città mercantili ed artigianali italiane come Venezia, Genova, Firenze, Milano, insieme a tutti gli altri centri minori.

In realtà si tratta di una convinzione non pienamente esatta. Come è stato dimostrato negli ultimi decenni³, i traffici commerciali nell'area mediterranea non vennero mai meno, anzi proprio nel Cinquecento aumentarono notevolmente d'intensità grazie ad una favorevole congiuntura di sviluppo economico prodotta dall'incremento demografico, dalla maggiore disponibilità di metalli preziosi, e, dunque, da un generale incremento dei redditi e quindi della domanda. Dai porti levantini continuarono ad affluire le preziose spezie, i costosi tessuti di seta e le molte varietà di pietre preziose, il cui traffico rimase per tutto il XVI secolo ben saldo nelle mani dei mercanti e naviganti veneziani⁴.

Nonostante tutte queste congiunture apparentemente favorevoli, tra la fine Cinquecento e l'inizio del XVII secolo le città della nostra penisola si trovarono di fronte ad un generale declino dei propri traffici e della propria attività industriale, e l'Italia intera finì per ridursi nell'arco di un secolo, quindi alla fine del Seicento, da potenza economica egemone quale era stata anche in Europa ad una

³ Cfr. WILSON, H. C., *Il problema storico della crescita e del declino economico all'inizio dell'età moderna*, in *Storia Economica Cambridge*, vol. V, Torino, 1978, pag. 39-42; CIPOLLA, C. M., *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna 1980, pag. 255-260.

⁴ Navi cariche di beni di prima necessità come il grano, il vino, l'olio, anch'esse battenti bandiere veneziane e genovesi percorrevano tutto il bacino mediterraneo facendo perno su quelle regioni ricche di eccedenze agricole come la Spagna, l'Egitto ed anche la Sicilia, che ancora in quel secolo, con le sue 10.000 tonnellate di grano esportate in media ogni anno, rappresentava il vero granaio d'Italia. Le navi italiane, inoltre, trasportavano anche i tessuti delle numerose manifatture delle città più interne: Firenze e Milano in primo luogo, ma anche Padova, Como, Bologna insieme ai tanti altri centri più piccoli ma non meno rinomati in ogni angolo d'Europa. Cfr. PARRY, J. H., *Le vie dei trasporti e dei commerci*, in *Storia Economica Cambridge*, vol. IV, Garzanti, Torino 1975, pag. 180.

regione povera e quasi totalmente priva di manifatture e flotte mercantili.

Come avvenne tutto ciò? Si possono rintracciare due ordini di motivi principali, il primo meno decisivo anche se drammatico, ed un altro senz'altro più determinante e di fondamentale importanza.

In primo luogo l'economia italiana del Seicento risentì pesantemente di quei fattori che possono essere definiti "manzoniani": fame, peste, guerra, oltre ad impoverire il territorio, specialmente quello settentrionale, più "industrializzato", e disturbare la regolarità dei traffici, ridussero di almeno un terzo la popolazione italiana, in maniera troppo rapida perchè la produzione manifatturiera ed i servizi di distribuzione delle merci potessero adeguarsi e riorganizzarsi⁵. Per quanto drammatici, tuttavia, nè la carestia, nè le pestilenze, nè tanto meno le guerre appaiono agli storici dell'economia come i reali e decisivi motivi della decadenza italiana nel Seicento. Del resto non era certo la prima volta che la penisola aveva a che fare con queste terribili emergenze⁶; tuttavia, appena passavano gli anni di tempesta bellica o pestilenziale, nei vari staterelli ed in ogni città semispopolata i vuoti demografici venivano ben presto riempiti, le manifatture tessili e le altre attività artigianali ricevevano nuova manodopera, e, sia la produzione che i commerci, riprendevano normalmente, se non con maggiore

⁵ Dalle testimonianze lasciateci da osservatori italiani ed esteri dell'epoca emerge per certe città e regioni uno scenario a tinte fosche, come quello descritto dal Manzoni nei *Promessi Sposi* riguardo al territorio di Milano intorno al 1630, allorchè la prima ondata epidemica del Seicento colpì quasi tutte le regioni settentrionali uccidendo più di un milione di persone; cfr. HELLEINER, K. F., *La popolazione in Europa dalla peste nera alla vigilia della rivoluzione demografica*, in *Storia Economica Cambridge*, vol. IV, Torino 1975, pagg. 39-42.

⁶ Solo nel secolo precedente, nella prima metà, l'Italia intera era stata messa a ferro e fuoco dai ben noti Lanzichenecchi, mercenari francesi, spagnoli, svizzeri al seguito di Carlo V, che saccheggiarono persino Roma nel 1527. La Lombardia subì gravi epidemie tra il 1524-1528. A Venezia tra il 1570 ed il 1573 la guerra contro l'Impero Ottomano provocò una grave crisi alimentare, ed appena due anni dopo tra il 1575 ed il 1577 la peste si portò via più di un terzo della popolazione, cfr. *ivi*, pagg. 58-60.

successo di prima. Fu così che paradossalmente l'economia italiana mantenne il suo primato in Europa fino a tutto il XVI secolo, anche quando eventi bellici lontani non mancarono di produrre seri contraccolpi ai suoi traffici⁷.

Un altro fattore contingente decisivo fu quello climatico. Intorno al 1590 piogge di notevole intensità, a livello torrenziale, si riversarono sull'intera Europa occidentale per più anni di seguito. Tali fenomeni erano collegati a quella fase climatica oggi denominata dagli storici "piccola era glaciale" (o anche "stadio di Fernau")⁸ che ha attraversato l'Europa dalla metà del Cinquecento fino alla prima metà dell'Ottocento. All'interno di tale periodo, gli anni caratterizzati da inverni rigidi ed estati fresche (se non addirittura fredde) furono molto frequenti con un conseguente aumento delle precipitazioni nevose e piovose, un clima ovunque più umido e l'avanzata dei ghiacciai alpini⁹.

Soprattutto a causa dell'umidità e delle abbondanti e continue piogge che ostacolavano la maturazione delle messi ed impedivano ai chicchi stessi di mettere radici, l'agricoltura di tutta l'Europa occidentale fu messa in ginocchio. Anche nella nostra penisola i

⁷ Nel 1586, ad esempio, l'importante nodo commerciale e finanziario di Anversa venne saccheggiato dall'esercito spagnolo, e la tradizionale via commerciale che univa questa città alla Germania e proseguiva fino all'Italia e a Venezia subì un colpo tale da non riprendersi più dopo quella data. Più che Venezia, tuttavia, ebbe a soffrirne l'Inghilterra che si serviva di Anversa per esportare sul continente i suoi tessuti: l'industria inglese cadde in una tale depressione che gli ci vollero quasi quarant'anni per riprendersi. Venezia e le altre città italiane, invece, forti della loro egemonia sul Mediterraneo, riuscivano anche a svilupparsi ulteriormente. Cfr. PARRY, J. H., *Le vie dei trasporti e dei commerci*, cit., pag. 180.

⁸ Cfr. LE ROY LADURIE, E., *Tempo di festa, tempo di carestia (storia del clima dall'anno mille)*, Einaudi, Torino 1987, pagg. 69-70.

⁹ Il decennio 1590-1600, in particolare, fu uno dei più freddi di quel periodo e gli stessi ghiacciai alpini vennero talmente alimentati dalla neve e dall'assenza di estati calde, che raggiunsero proprio intorno all'anno 1600 il primo dei tre picchi di avanzata del XVII secolo, ricoprendo villaggi e campi montani. Cfr. *ibidem*.

raccolti vennero rovinati e pure la Sicilia, che nel Cinquecento era stato il granaio dell'Italia, nel 1592 cessò di esportare grano¹⁰.

I governi dei singoli Stati italiani cercarono allora di correre ai ripari, aprendosi a nuovi mercati dai quali approvvigionarsi. Visto che i costi di trasporto via terra erano molto alti e l'unico trasporto conveniente per i beni di largo consumo era quello via mare, si rivolsero, a cominciare dal Granduca di Toscana, ai mercanti di grano olandesi e inglesi. In breve le navi di quelle due nazioni oltrepassarono lo stretto di Gibilterra: le affamate città italiane ebbero di che sfamarsi, ma gli Olandesi e gli Inglesi una volta entrati nel Mediterraneo nel breve volgere di qualche decennio finirono per fare concorrenza alle stesse navi genovesi e veneziane fino ad impossessarsi dei loro traffici e dei loro mercati, anche quelli della penisola¹¹.

Alcuni anni dopo il loro ingresso trionfale nel Mediterraneo, cioè a partire dal 1598, le navi olandesi cominciarono a percorrere regolarmente l'Oceano Indiano per entrare direttamente nel

¹⁰ La situazione divenne così disperata che, come riportano le testimonianze dell'epoca, la gente in tutta Italia arrivava a mangiare anche i cani, i gatti e persino i serpenti. Cfr. LE ROY LADURIE, E., *Tempo di festa, tempo di carestia (storia del clima dall'anno mille)*, cit., pagg. 69-70.

¹¹ Cfr. GLAMANN, K., *La trasformazione del settore commerciale*, in *Storia Economica Cambridge*, vol. V, Torino 1978, pagg. 259-260. Sin dal Quattrocento l'Olanda aveva fondato i suoi commerci ed il suo sviluppo economico soprattutto sul grano. Percorrendo le rotte del Mar Baltico e del Mare del Nord, i battelli olandesi caricavano le eccedenze di cereali da luoghi dove esso era più abbondante e costava meno, generalmente dalla Polonia tramite il porto di Danzica, per poi rivenderle dove esso scarseggiava e quindi aveva un prezzo più alto. Con il notevole incremento demografico dei secoli XV e XVI il grano si vendeva dovunque e facilmente e, per gestire sempre meglio un traffico così importante gli olandesi divennero dei veri maestri nella costruzione di svariati tipi di navi (per lo più di piccola stazza) molte delle quali venivano acquistate anche da altre nazioni come l'Inghilterra e la Francia (cfr. *ivi*, pag. 292-297). La cosa più sorprendente tuttavia era il basso costo di esercizio rappresentato da ognuna di queste navi rispetto a quelle degli altri paesi, con positive ricadute sui costi di trasporto decisamente più bassi anche per le merci di altre nazioni. Anche se sembra che i marinai olandesi fossero pagati meglio degli altri colleghi europei, il risparmio di costi di gestione derivava dal fatto che ogni nave era automatizzata il più possibile e poteva essere manovrata da un numero minore di marinai. Queste navi, in pratica, non solo potevano offrire prezzi più vantaggiosi per il trasporto delle merci, erano anche molto più veloci dei pesanti vascelli italiani e riuscivano ad effettuare almeno il doppio dei viaggi. In pochi anni, i primi trenta del Seicento, le navi anglo-olandesi si impossessarono praticamente di tutte le rotte del Mediterraneo (*ivi*, pag. 243 e ss).

commercio delle spezie¹² che nel giro di qualche anno riuscirono praticamente a monopolizzare, dirottandolo poi lungo la via atlantica del Capo di Buona Speranza dove fondarono una fiorente colonia. Le tradizionali rotte del Golfo Persico e del Mar Rosso si ridussero a livello insignificante, quindi ai porti mediterranei di Aleppo, Suez ed Alessandria non arrivarono più spezie, e, soprattutto per i veneziani, fu praticamente la fine di questo commercio e della propria prosperità economica.

La perdita di competitività di Venezia e Genova rispetto alle navi anglo-olandesi si dimostrò a lungo andare un danno gravissimo anche per tutte le ricche città manifatturiere che all'interno della penisola producevano soprattutto tessuti di lana e di seta. Le veloci navi delle due nuove nazioni impossessatesi del Mediterraneo non si limitarono a sostituirsi semplicemente nei servizi di trasporto veneziani e genovesi, ma introdussero sui mercati mediterranei anche i prodotti delle rispettive madrepatrie. Ciò accadde in particolare per il settore tessile dove i più pesanti e costosi tessuti italiani finirono per essere soppiantati dai *new draperies* meno costosi¹³. Se si considera inoltre che nello stesso periodo la devastante Guerra dei Trent'anni (1618-1648) stava mandando in crisi anche i mercati dell'Europa centrale, tradizionalmente

¹² A differenza dei portoghesi che avevano tentato di controllare solo il traffico dall'India al Mediterraneo, gli Olandesi andarono direttamente alle fonti di produzione spingendosi fino in Indonesia.

¹³ Sulla produzione tessile italiana gravavano anche altri elementi come un più alto costo della manodopera imposto dalle potenti corporazioni ai produttori, tasse più pesanti sulle merci da parte dei singoli governi della penisola ed anche una generale incapacità da parte degli stessi produttori di innovare tecnologia e beni, restando tradizionalmente legati alle forme produttive del passato. Infatti, le metodologie produttive olandesi o inglesi saltavano alcune fasi del processo produttivo: il numero di artigiani che nella "catena produttiva" trasformavano la lana grezza in una stoffa finita, ad esempio, era minore all'estero che in Italia, con conseguenti costi di produzione più elevati. Cfr. CIPOLLA, C. M., *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, cit., pag. 260.

importanti per i prodotti italiani, si comprende meglio il declino dell'industria italiana nel XVII secolo¹⁴.

Con la perdita dell'egemonia sulla navigazione mediterranea, il commercio delle spezie rovinato e le manifatture tessili che chiudevano, tutti coloro che in Italia avevano ancora qualche risorsa (i mercanti, i produttori di un tempo ma anche i nobili ed i ricchi benestanti) trasferirono i loro investimenti dalle ricche città di una volta alle piccole località di campagna, sia per impiantarvi piccole attività rivolte al mercato locale, sia soprattutto per acquisire proprietà terriere ed immobiliari.

La conseguenza, sul piano economico, fu che l'Italia da potenza commerciale ed industriale, egemone sul Mediterraneo ed in Europa, alla metà del Seicento aveva assunto un volto di paese rurale e marginale. Soltanto nell'Ottocento approfittando delle favorevoli congiunture economiche della rivoluzione industriale, ed anche dell'apertura del canale di Suez nel 1869, l'economia dell'Italia unita sarebbe stata nuovamente stimolata a recuperare il terreno perduto.

2. L'ITALIA NELLO "SCACCHIERE" POLITICO DEL SEICENTO

Francia e Spagna tra Cinquecento e Seicento operarono con decisione in Italia: la Spagna controllava già la Sicilia mentre la Francia poteva facilmente, attraverso i valichi del Piemonte,

¹⁴ All'inizio del Seicento Venezia riusciva a produrre ed esportare verso il Mediterraneo orientale intorno a 25.000 panni di lana l'anno, un secolo più tardi si erano ridotti a sole 100 unità (50 a Costantinopoli ed altrettanti a Smirne). A Milano sempre all'inizio del XVI secolo quasi 3.000 telai producevano stoffe di seta, nel 1635 ve ne erano solo 600. A Firenze la produzione annuale di panni di lana, sempre all'inizio del 1600, si aggirava sulle 14.000 unità, ma già intorno al 1640 la quantità era scesa a 6300. Cfr. GLAMANN, K., *La trasformazione del settore commerciale*, cit., pagg. 299 e ss.

raggiungere la pianura padana. Iniziò così, tra i due paesi, una lotta accanita che ebbe per fine il controllo dell'Italia, e quindi l'egemonia in Europa, che durò dal 1500 al 1559, fra il trattato di Granada e la pace di Cateau-Cambresis¹⁵. Fino ad allora furono decenni in cui l'Italia divenne spettatrice ma soprattutto campo di battaglia, per i contrasti tra i re di Francia, Luigi XII, prima e Francesco I, e i re di Spagna, Carlo V, che univa in sé anche la potenza dell'Impero, e Filippo II. Alla fine la vittoria, alimentata anche dalle ricchezze che affluivano dalle lontane terre d'America, fu ottenuta dalla Spagna in seguito della battaglia di San Quintino, nell'odierno Belgio, del 10 agosto 1557, da Emanuele Filiberto, duca di Savoia.

L'Italia usciva da questi sessant'anni di guerre tragicamente trasformata sul piano politico come su quello culturale e civile. Venezia rimaneva indipendente, anche se per le ragioni indicate nel paragrafo precedente, iniziava la sua lentissima, quanto inesorabile, decadenza. Indipendenti erano anche il Ducato di Savoia e la Repubblica di Genova, entrambe però legati in vario modo alla Spagna: il primo era retto da Emanuele Filiberto che aveva combattuto alle dipendenze di Filippo II e proprio con le sue gesta militari aveva ottenuto l'indipendenza per il proprio Stato; la seconda, già alleata del governo iberico, in seguito al nuovo assetto ne diventava militarmente dipendente. La Spagna, inoltre, s'era assicurato il controllo della pianura padana con il possesso diretto del Ducato di Milano e gli accordi di vassallaggio imposti ai Ducati di

¹⁵ Il Trattato, stipulato in due atti distinti il 2 aprile del 1559, tra la Francia e l'Inghilterra, ed il 3 aprile, tra la Francia e la Spagna, chiuse il conflitto tra Asburgo e Valois iniziato nel 1521, e sancì la supremazia spagnola in Italia con il dominio diretto sul Milanese, sui Regni di Napoli, Sicilia, Sardegna e sullo Stato dei presidi in Toscana. I francesi ottennero Calais, prima inglese, e i vescovadi di Metz, Toul e Verdun, ma restituirono la Corsica ai genovesi e il Piemonte e la Savoia a Emanuele Filiberto. Cfr. anche WERNHAM, R. B. (a cura di), *La controriforma e la rivoluzione dei prezzi*, Garzanti, Torino 1972, pagg. 14-47.

Parma, Modena e Mantova. Ancora con il possesso dello Stato dei Presidi¹⁶, poteva esercitare la sua influenza sul Granducato di Toscana, rimasto indipendente sotto Cosimo I. Il suo punto di forza era però costituito dal controllo diretto Napoli e della Sicilia: grazie al primo poteva esercitare la sua influenza sullo Stato della Chiesa (Roma e Lazio, Marche, parte dell'Emilia Romagna), con la seconda esercitava, in unione e con l'appoggio della propria flotta, una notevole influenza sul Mediterraneo.

Il sostanziale predominio spagnolo contribuisce a spiegare come e perché l'Italia sia rimasta praticamente estranea al moto protestante europeo: il potere politico dominante, palesemente filocattolico, e l'autorità spirituale, rappresentato dal Papato e dai vescovi, sorvegliarono e stroncarono ogni manifestazione di allontanamento dall'ortodossia, mentre i predicatori cattolici con il loro ascendente e con la loro opera di penetrazione capillare, contribuirono a mantenere i fedeli nell'ambito e nell'obbedienza della gerarchia. La Spagna, inoltre, con l'esercizio pesante della sua egemonia, riducendo tutti a suoi sudditi, da cui si richiedeva soprattutto il pagamento delle imposte e delle tasse e la completa sottomissione, riuscì a spegnere ogni iniziativa politica locale e a spezzare ogni comunanza di interessi tra governanti e governati, inducendo questi ultimi a vedere nell'amministrazione dello Stato poco più di una organizzazione di sfruttamento ai propri danni.

¹⁶ Lo Stato dei Presidi comprendeva un nucleo di territorio di piccola entità, ma di importanza strategica e militare, creato per volontà proprio di Filippo II e quindi affidato ai viceré spagnoli di Napoli, "assemblando" territori precedentemente prima appartenuti alla Repubblica di Siena (annessa al Granducato di Toscana nel 1557). Comprese dapprima il promontorio dell'Argentario in Toscana con Orbetello, Porto Ercole e Porto Santo Stefano, con Ansedonia e Talamone e, successivamente, Porto Longone (l'attuale Porto Azzurro) nell'isola d'Elba, già appartenente alla signoria poi principato di Piombino. Il litorale di sua pertinenza andava da Collecchio, a nord di Talamone, fino alla torre costiera di Buranaccio, ai confini con l'ultimo tratto costiero del Granducato di Toscana e dello Stato della Chiesa.

La durata ultrasecolare del dominio spagnolo, sia diretto sia indiretto, tolse ogni speranza di modificare la situazione esistente e rese il nostro Paese soggetto passivo e non più attore della propria storia.

Non che mancasse nella maggior parte dei principi italiani il senso della propria indipendenza e una volontà più o meno chiara di rivendicare una propria autonomia: ciò fu possibile, ad esempio, per il Ducato di Savoia, il quale, grazie anche alla sua posizione geografica, tra Spagna e Francia, poteva appoggiarsi ora all'una ora all'altra potenza¹⁷.

Più autonoma era Venezia, che pur continuando il suo lento declino, seppe mantenere una sua grandezza lottando con tutte le sue forze contro l'espansione turca nel Mediterraneo, a cui cedette dopo episodi di valore a Cipro (1571) e a Creta (1669).

Più modesti furono i tentativi d'autonomia, rispetto alla Spagna, del Granducato di Toscana o dello Stato della Chiesa, condizionato il primo dalla sua debolezza politica e militare, costretto il secondo a tenere conto del ruolo svolto dalla monarchia spagnola, che non si poneva solo come la potenza egemone sul piano politico e militare, ma era anche la più popolata da cattolici e la più decisa a opporsi all'espansione protestante contro la quale era impegnata direttamente.

Infatti, i contrasti religiosi erano stati tutt'altro che sopiti dopo la pace di Augusta del 1555 che aveva sancito la divisione tra sovrani cattolici e sovrani protestanti in base al principio *cuius regio, eius*

¹⁷ Come fece talvolta Emanuele Filiberto, e poi, più spesso e a lungo, con disperato accanimento, Carlo Emanuele I. Sulla storia italiana del Seicento v. *amplius* MONTANELLI, I. – GERVASO, R., *Storia d'Italia. Vol. 5: L'Italia del Seicento. 1600-1700*, Rizzoli, Milano 2010.

religio che imponeva ai sudditi di seguire la religione del loro principe, cattolico o luterano che fosse.

La Chiesa, dopo il Concilio di Trento durato, tra fasi alterne, dal 1545 al 1563¹⁸ aveva iniziato la c. d. Controriforma, ovvero quell'attività di riordino delle proprie "posizioni", dogmatiche ma anche e soprattutto organizzative, finalizzate a recuperare gli effetti dello scisma protestante¹⁹. Infatti, la Chiesa, grazie ad un profondo rinnovamento interno, ai nuovi Ordini religiosi, come i gesuiti, e agli Ordini tradizionali a loro volta rinnovati, e a nuovi "strumenti" come l'*Inquisizione*, il *Sant'Uffizio* e l'*Indice dei libri proibiti* si adoperò per recuperare il terreno perso sia sul piano dottrinario che sul piano

¹⁸ Il Concilio, richiesto da più parti per soddisfare un'esigenza di "pulizia" interna alla Chiesa, fu convocato inizialmente a Mantova da papa Paolo III Farnese (1534-1549); rinviato a tempo indeterminato, fu convocato nuovamente nel 1543 e si aprì nel 1545 a Trento; sospeso, fu riconvocato a Bologna e poi ricominciò a Trento tra il 1551 e il 1552; sospeso per una terza volta, completò i lavori, sempre a Trento, nel 1562-1563. Secondo lo schema preconiliare *Consilium de emendanda Ecclesia* erano sette i mali interni alla Chiesa da correggere: cattiva assegnazione dei benefici ecclesiastici, assenza pressochè normale dei beneficiari dalle loro sedi, cattiva scelta dei sacerdoti, corruzione della giustizia ecclesiastica, corruzione del monachesimo specialmente in alcuni suoi ordini, decadenza della cultura religiosa, simonia. Per approfondimenti v. anche WILLAERT, L., *La restaurazione cattolica dopo il concilio di Trento (1563-1648)*, ed. it. a cura di DA VEROLI, E., in *Storia della Chiesa*, vol. XVIII/1, SAIE, Torino 1966.

¹⁹ Uno dei principali problemi della Chiesa nel Cinquecento stava soprattutto nel "costumi" del clero: non esisteva asceti o spiritualità e, soprattutto, mancava ai preti il senso del dovere pastorale. Il loro compito si riduceva essenzialmente a recitare l'ufficio e a celebrare messa, a tenere i registri di messe, di fondazioni e di anniversari, a custodire la chiesa e i suoi beni, a predicare, quando questo compito non spettava a un predicatore nominato espressamente, ad amministrare i sacramenti ai moribondi, a seppellire i morti, e a sovrintendere all'applicazione della disciplina canonica nella parrocchia. Nessun insegnamento catechetico, si lasciava che se ne occupassero i genitori. Nessuna confessione regolare, nessuna preoccupazione concreta per le "pecorelle smarrite", nessuna riunione in vista di un impegno apostolico. Anche negli Ordini la situazione non era più rosea: si assisteva alla disgregazione di elementi fondamentali della vita religiosa come tale (la soppressione della clausura con i più svariati pretesti, l'assenza di vita comunitaria, la proprietà privata, sia pur limitata). Si riceveva l'eredità paterna sui possedimenti rurali, si disponeva dei redditi, si facevano testamenti e si dava in eredità la propria cella. Si aspirava al genere di vita dei preti diocesani e come dei piccoli borghesi si inseguiva la sicurezza dell'esistenza. Anche quelli che conducevano una vita sotto altri aspetti irreprensibile, trascuravano o addirittura abbandonavano gli studi, si lasciavano andare al piacere o alla pigrizia, tutte cose molto spesso schernite e messe alla berlina dagli umanisti, non senza qualche esagerazione. Il popolo dal canto suo era irritato dalle frequenti questue e dalla spaventosa concorrenza tra parroci e religiosi per il diritto di predicare e di confessare, per le sepolture, le veglie e gli anniversari; tanto più che questa rivalità nella maggior parte dei casi riguardava solo le offerte e i doni connessi con questi uffici, di cui il parroco, senza dubbio, aveva bisogno. Cfr. TÜCHLE, H. - BAUMANN, C. A. - LE BRUN, J., *La Riforma e la Controriforma*, in *Nuova storia della Chiesa*, Marietti, Torino 1970, vol. 3, pag. 27, 45.

politico. Infatti, la Controriforma, non avendo l'autorità ecclesiastica in mezzi opportuni, si svolse politicamente grazie ai sovrani cattolici, in particolare quelli iberici, che si impegnarono direttamente anche con i loro eserciti nel realizzare il progetto di riduzione dello scisma protestante²⁰.

Non a caso, proprio il movente religioso, fu alla base della serie di guerre che caratterizzarono l'Europa continentale, ed in particolare la Germania, i Paesi Bassi e l'Italia settentrionale, tra il 1619 e il 1648 e note come "Guerra dei Trent'anni"²¹ conclusa con la

²⁰ V. *amplius* PRECLIN, E. – JARRY, E., *Le lotte politiche e dottrinali nei secoli XVII e XVIII (1648-1789)*, ed. it. a cura di MEZZADRI, L., in *Storia della Chiesa*, vol. XIX/1, SAIE, Torino 1976.

²¹ L'inizio della guerra (passata attraverso tre fasi: boema, danese, svedese) convenzionalmente viene fatta coincidere con la ribellione della Boemia del 23 maggio 1618 contro l'imperatore Mattia, nota come "defenestrazione di Praga". Con l'elezione ad imperatore del cattolico Ferdinando II, re di Boemia, la guerra si accese: respinte le truppe imperiali fino a Vienna, i boemi, dichiarato decaduto Ferdinando II dal trono, i Boemi elessero al trono Federico V, elettore del Palatinato, ma furono sconfitti nella battaglia della Montagna Bianca presso Praga dell'8 novembre 1620 da parte delle truppe imperiali guidate dal generale bavarese Tilly. La guerra si spostò nel Palatinato, dove nel 1623 il Tilly sconfisse i principi protestanti, sostenuti anche dagli Stati generali olandesi, mentre nel campo cattolico, nel quale Massimiliano di Baviera aveva ottenuto la dignità elettorale al posto di Federico V, gli Asburgo di Spagna si erano alleati a quelli d'Austria. Il conflitto divenne europeo con la ribellione in Valtellina del 1622 da parte dei cattolici locali contro i Grigioni protestanti, che permise il collegamento attraverso la valle tra Austria e Spagna contro cui intervenne la Francia. Nella Germania settentrionale il ricompattamento del fronte protestante sotto Cristiano IV di Danimarca non diede esiti positivi per le sconfitte inflitte nel 1626 dal boemo von Wallenstein al conte di Mansfeld a Dessau e da Tilly allo stesso Cristiano IV a Lutter. Le perdite territoriali sancite dalla Pace di Lubecca del 1629 consentirono l'attuazione del piano di ricattolicizzazione imperiale con l'Editto di restituzione del 6 marzo 1629. In Italia, intanto, gli Asburgo erano in difficoltà a causa della successione del duca Carlo di Nevers a Mantova e nel Monferrato dopo la morte di Vincenzo II Gonzaga (1627). L'occupazione del Monferrato e poi di Mantova provocò l'intervento della Francia che occupò Susa e Casale e, ottenuta l'alleanza del duca di Savoia, assicurò Mantova e il Monferrato al Nevers con la pace di Cherasco del 1631. Successivamente intervenne nel conflitto europeo anche il re di Svezia Gustavo II Adolfo contro le mire territoriali del Wallenstein, il cui esercito fu sciolto dall'imperatore su pressione dei principi tedeschi in cambio del loro aiuto contro gli Svedesi. Gustavo II Adolfo riuscì, con il sostegno francese e l'alleanza di Brandeburgo e Sassonia, ad avere la meglio sull'esercito di Tilly e a giungere a Praga. Caduto Tilly, l'imperatore richiamò Wallenstein, che si scontrò con il sovrano svedese a Lutzen il 16 novembre 1632, dove Gustavo, pur vincendo la battaglia, morì. L'iniziativa degli svedesi e dei principi protestanti, tuttavia, proseguì con la formazione della Lega di Heilbronn, mentre Wallenstein iniziò trattative segrete con Svezia, Francia e Sassonia ma, sospettato di tradimento, fu assassinato il 25 febbraio 1634. La vittoria delle truppe imperiali e bavaresi, rinforzate da quelle spagnole, a Nördlingen il 6 settembre 1634 e la successiva Pace di Praga (1635) portarono a un accordo tra l'imperatore e l'elettore di Sassonia in cambio della sospensione dell'editto di restituzione. Intanto, grazie all'opera del cardinale Richelieu, si stabilì una rete di alleanze tra Olanda, Svezia ed alcuni principi protestanti in chiave anti-asburgica, grazie alla quale la Francia si impadronì anche di Alsazia e Lorena e arrivò a minacciare i Paesi Bassi spagnoli e il Milanese. In un primo tempo le risposte ispano-imperiali furono efficaci,

pace di Vestfalia²² del 1648 dalla quale scaturì un nuovo assetto dell'ordine europeo²³ che, naturalmente, vide l'Italia e i suoi Stati come spettatori passivi o al massimo alleati occasionali delle grandi potenze che si contendevano il dominio in Europa. Infatti, con la fine della Guerra dei Trent'anni, si segnava l'inizio della progressiva decadenza della potenza spagnola (che comunque avrebbe continuato a controllare saldamente l'Italia fino alla fine del XVII secolo), a favore soprattutto di quella francese, dove stava emergendo la figura di Luigi XIV, il re Sole, esempio lampante del nuovo sovrano assoluto.

3. LA CULTURA ITALIANA DEL SEICENTO

La cultura italiana del Seicento inevitabilmente subì gli effetti della crisi economica e contestualmente ereditò le spinte contrastanti del Rinascimento e della Controriforma.

giungendo a minacciare Parigi, ma dal 1640 la guerra si orientò in favore dei franco-svedesi. Ferdinando III, successo al padre nel 1637, fu abbandonato da Brandeburgo e Baviera, lasciando aperta la strada fin quasi a Vienna alle armate svedesi. Gli spagnoli, progressivamente indeboliti dalla rivolta della Catalogna, dalla secessione del Portogallo e dalle sconfitte di Casale (aprile 1640) e Rocroi (1° maggio 1643), dovettero accettare: le trattative si protrassero dal 1644 al 1648, ma la Pace di Vestfalia pose termine solo alla guerra con l'Impero, mentre quella contro la Spagna sarebbe durata ancora fino al 1659. V. SCHMIDT, G., *La guerra dei Trent'anni*, Il mulino, Bologna 2008, pag. 1-128; v. *amplius* COOPER, J. P., *La decadenza della Spagna e la Guerra dei Trent'anni*, in *Storia del Mondo Moderno*, Garzanti, Torino 1971.

²² Con i due trattati di Münster e di Osnabrück si rinnovava la pace di Augusta anche in relazione al *reservatum ecclesiasticum*; si conservava il *ius reformandi* per gli Stati dell'impero con alcune restrizioni (ad esempio, se un sovrano cattolico diventava riformato o viceversa, non poteva costringere i sudditi a fare lo stesso); veniva riconosciuta l'indipendenza di Svizzera e Olanda; la Francia conservava i vescovadi di Metz, Toul e Verdun e acquistò i diritti e le proprietà dell'impero e della Casa d'Austria in Alsazia; la Svezia otteneva gran parte della Pomerania, Rügen, le bocche dell'Oder, Stettino e i vescovadi secolarizzati di Brema e Verden.

²³ Le "ostilità" tra Francia e Spagna cessarono con la pace dei Pirenei stipulata il 7 novembre 1659 nell'isola dei Fagiani, sul fiume Bedassoa. Con questo accordo la Spagna riconobbe alla Francia i diritti sull'Alsazia e cedeva il Rossiglione, l'Artois e una parte della Cerdagna e delle Fiandre. A suggello dell'accordo, Luigi XIV sposava l'infanta Maria Teresa ma rinunciando ad ogni pretesa nella successione al trono di Spagna.

Tuttavia, se si considera che con il Seicento si apre l'età moderna, nelle caratteristiche di questa è anche possibile individuare diversi elementi e fattori che costituiscono l'aspetto costruttivo di quel secolo e che possono diventare un principio per interpretarne sotto una luce diversa sia i lati negativi che quelli positivi: sviluppo della tecnica e dei suoi riflessi sociali; nuova impostazione delle scienze e impegno della filosofia a fondarne il metodo; nascita dello stato burocratico; politica di potenza e colonialismo; eclissi delle antiche potenze e sorgere di nuove. Si tratta di fattori dalla cui combinazione, rompendo il chiuso del mondo medievale e abbattendo il principio di autorità sia nel campo fisico che in quello spirituale, si sono poste le premesse per gli sviluppi culturali del secolo successivo e quindi della modernità.

Le scoperte geografiche, in modo particolare, possono essere viste come un primo punto di partenza, anche se non l'unico, per una ricostruzione organica del Seicento: lo sviluppo della navigazione, i nuovi processi tecnici e il conseguente reperimento delle necessarie materie prime, determinarono nuovi sviluppo socio-economici.

Lo sviluppo della tecnica sollecitò a sua volta l'elaborazione di un metodo razionale nella ricerca scientifica che, tanto nel razionalismo cartesiano, quanto nell'empirismo baconiano, realizzava l'esigenza di costruire la verità in modo autonomo, nonché di fare del sapere uno strumento di dominio dell'uomo sulla natura e non più il prodotto di una disinteressata contemplazione. Di qui lo stretto rapporto tra la filosofia e la scienza che culminò nell'opera di Galileo con cui, fondandosi istanze sperimentali e razionalistiche nel metodo scientifico, si realizzò la svolta rivoluzionaria del mondo moderno.

Un simile percorso paradigmatico può delinearci in Inghilterra dove con la recinzione dei campi si era iniziato l'uso industriale della terra, mentre l'ardita politica di Elisabetta I aveva creato una forza marinara intraprendente nei commerci internazionali.

In particolare, di fronte all'emergere di nuovi elementi sociali, come la borghesia commerciale, e al nuovo *status quo* politico, con la crescita e l'affermazione in tutta Europa delle monarchie nazionali, la stessa politica divenne una vera e propria scienza.

Sono gli anni in cui si affermano le due teorie politiche principali dell'epoca ovvero il giusnaturalismo ed il contrattualismo che saranno poi la base per gli sviluppi moderni.

Entrambe offrivano risposte, sia pur diverse, alle medesime problematiche: la ricerca di una legittimazione al potere dei sovrani nazionali, che prescindesse dalla religione non più unica in seguito agli eventi post-Riforma, e di un sostrato giuridico comune che regolasse i rapporti fra gli Stati e, di riflesso, i commerci internazionali.

Il giusnaturalismo dava risposte a tali interrogativi facendo riferimento all'esistenza di norme di diritto naturale, cioè di norme rispondenti ai principi della ragione e anteriori a ogni legge emanata dallo Stato.

Il contrattualismo, invece, individuava la genesi del potere statale in un accordo, tacito o espresso, fra gli individui, i quali, rinunciando a un originario stato di natura, in cui ciascuno è totalmente libero, padrone di sé e delle proprie azioni, danno vita ad una società organizzata, cedendo ciascuno il proprio potere a un soggetto che tutti li rappresenta: il sovrano.

Sono gli anni in cui in Inghilterra, in particolare, emersero figure come quelle di Thomas Hobbes²⁴ e John Locke²⁵.

²⁴ Il pensiero politico di Hobbes (1588-1679) ruota attorno all'idea di uno "stato di natura" dove l'uomo è caratterizzato da un istinto di autoconservazione e tende ad agire in modo egoistico: ciascun uomo pretende, legittimamente, di avere diritti su tutto e si comporta nei confronti degli altri uomini come un animale feroce (*homo homini lupus*). La condizione naturale in cui vivono gli uomini nello stato di natura è quella della guerra di tutti contro tutti (*bellum omnium contra omnes*). L'uomo non è per Hobbes un "animale politico", cioè un essere che si realizza nel rapporto con gli altri, è anzi un essere asociale, aggressivo e sfrenato, estraneo a ogni forma di cultura e di civiltà. Tuttavia, proprio le difficoltà dell'esistenza nello stato di natura spingono l'uomo a superare una situazione che, mettendo tutti contro tutti, minaccia la sopravvivenza di ciascuno. Gli uomini, per Hobbes, superano lo stato di natura grazie alla ragione che indica loro come procurarsi la pace e garantirsi così la sopravvivenza: le leggi di natura, per Hobbes, sono dei precetti razionali, mossi da motivi utilitaristici, che indirizzano l'individuo a valutare le conseguenze dei propri atti, evitando quelli che possono provocare degli svantaggi. Le leggi naturali, tuttavia, valgono all'interno della coscienza, non sono costrittive. Per rendere obbligatoria l'osservanza delle leggi naturali e garantire la vita, bisogna creare uno stato diverso da quello naturale, lo "stato civile", la società. A questo fine gli individui concludono fra loro un contratto, un "patto sociale", per garantirsi la sopravvivenza, dove ciascuno si impegna a mantenere la pace, a rinunciare al proprio diritto su tutto, a rispettare le leggi naturali. Il patto sociale hobbesiano presenta una nuova caratteristica: non si stabilisce fra il popolo ed il principe, ciascuno dei quali dotato di propri diritti, ma nasce dal reciproco accordo fra i singoli individui che rinunciano al proprio originario diritto su tutto per formare una società, delegando a un terzo soggetto esterno, il sovrano, il diritto su tutto, cioè la sovranità. In questi termini, il sovrano è l'unico soggetto che mantiene il diritto su tutto: nelle sue mani si concentra la somma dei poteri (legislativo, esecutivo, economico, giudiziario, poliziesco), a lui spetta il compito di mantenere l'ordine e quindi di garantire a tutti il diritto alla sopravvivenza e alla sicurezza, ed in quanto non ha preso parte al patto sociale non ne è vincolato e non è tenuto al rispetto delle leggi, nemmeno quelle da lui emanate. Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, Giuffrè, Milano 1963, pagg. 171 e ss. V. anche ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia*, cit., vol. II, pagg. 142; FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, Laterza, Bari 2012, vol. II, pagg. 214 ss.

²⁵ Locke (1632-1704) partiva dal paragonare la società politica ad una famiglia, dove i membri hanno per natura posizioni disuguali e sono tenuti a ubbidire al padre, che gode su di essi di un potere assoluto. Analogamente nella società politica i sudditi sono tenuti alla piena obbedienza al sovrano, considerato discendente per via ereditaria da Adamo, al quale Dio aveva originariamente conferito ogni autorità, trasmessa poi di generazione in generazione ai sovrani patriarchi. Locke, tuttavia, dimostra che Adamo non aveva affatto ricevuto da Dio un'autorità assoluta sulla sua discendenza e ritiene provata invece la libertà naturale originaria di tutti gli uomini, i quali sono per natura uguali e ugualmente dotati di ragione. Lo Stato di natura per Locke non era il luogo della discordia e della prevaricazione, ma anzi della pace e dell'armonia. Secondo Locke, infatti, gli uomini sono caratterizzati per natura dalla tendenza a socializzare, a vivere in accordo, a sostenersi reciprocamente. Nello stato naturale i singoli individui dispongono ma di diritti naturali specifici (alla vita, alla libertà, alla proprietà) che per ciascuno hanno fine là dove iniziano i diritti degli altri e non possono in nessun modo essere alienati. Pur condividendo l'idea che all'inizio tutti i beni naturali fossero ugualmente a disposizione di tutti gli uomini, Locke accetta che i singoli si possano impadronire dei beni naturali nei limiti dell'effettivo bisogno di garantirsi la sopravvivenza. Questo processo si compie prima del patto che fonda la società civile. La positiva tendenza alla proprietà illimitata, tuttavia, produce tuttavia tensioni, rivalità, contrasti fra gli opposti interessi e di conseguenza rende più instabili i diritti e la pace. Senza un'autorità in grado di far rispettare la legge naturale non c'è alcuna garanzia che i diritti dei singoli siano salvaguardati, perciò è necessario superare lo stato di natura attraverso un patto che assicuri i vantaggi della vita civile. Con l'adesione al patto i singoli individui non rinunciano ai propri diritti naturali, rinunciano solo a difendersi personalmente, a farsi giustizia da sé, affidando la difesa dei propri diritti e quindi l'amministrazione della giustizia al sovrano. Quest'ultimo si impegna a rispettare la vita e la libertà dei sudditi, a tutelare le loro proprietà, a disciplinare i rapporti economici (ormai

In Olanda, invece, in un clima economico-politico analogo a quello inglese emersero figure come Baruch Spinoza e Ugo Grozio²⁶.

Nel Seicento l'Italia, come detto, si trovò al centro di fattori contingenti sfavorevoli, avviandosi al sottosviluppo e alla perifericità politica.

Dopo la Guerra dei Trent'anni, cui prima si è fatto cenno, e l'avvio della decadenza della potenza spagnola che in ogni caso continuò per tutto il secolo a controllare, direttamente o indirettamente, la penisola, fu in pratica la Chiesa della Controriforma che in Italia si pose come egemone.

La Chiesa poteva svolgere la duplice funzione di organizzatrice degli intellettuali non solo ecclesiastici, per controllarne tutti gli aspetti della vita e della cultura, nonchè di organismo di repressione dei movimenti di pensiero laici ed ecclesiastici accennanti a forme di autonomia o di libertà critica attraverso l'organizzazione dell'Inquisizione.

differenziati dall'economia monetaria). Se ciò non avviene essi possono legittimamente recedere dal patto, cioè esercitare il diritto di resistenza, opponendosi con la forza al sovrano che non rispetta gli accordi. Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, cit., pag. 214. V. anche ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia*, cit., vol. II, pag. 142; FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. II, pag. 153 ss.

²⁶ Ugo Grozio ha avuto il merito di delineare il nucleo fondamentale della dottrina giusnaturalista, che identifica nella razionalità il carattere proprio e specifico della natura umana. Alla base dell'analisi groziana si trova l'affermazione che la natura in generale, e quindi anche la natura umana, è dotata di caratteri distintivi: la razionalità e la socialità. L'uomo, infatti, si caratterizza di fronte agli altri esseri viventi per la facoltà di conoscere ed ha una precisa inclinazione alla vita associata. Nel carattere razionale e sociale dell'uomo si trova la fonte del diritto di natura. In quanto si fonda sulla natura umana, la stessa in tutti gli uomini, il diritto naturale è comune a tutti i popoli, le sue norme-base sono uguali per tutti e universali ed il suo fine è la conservazione e il buon funzionamento della società. Proprio per il suo carattere di universalità e di piena razionalità, il diritto naturale non può essere modificato neppure da Dio, il quale ha creato la natura come immutabile. Anzi il diritto naturale, in quanto si fonda sulle caratteristiche fondamentali della natura umana, sarebbe valido anche se Dio non esistesse; perciò deve essere rispettato da tutti, dai credenti di ogni confessione e dai non credenti. Sul diritto di natura, secondo Grozio, devono modellarsi le leggi fissate dagli Stati politici in quanto le prime valgono sia all'interno di uno Stato (come diritto civile) sia nei rapporti fra gli Stati (come diritto delle genti). Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, cit., pagg. 185 e ss.; V. anche ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia*, cit., vol. II, pagg. 215 ss.; FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. II, pagg. 224 ss.

La macchina della Chiesa *triumphans*, poi, trovò negli ordini religiosi, a cominciare dai gesuiti, un duttile meccanismo contro la manifestazione della coscienza critica individuale e in favore del conformismo. La Chiesa, tuttavia, si confuse sempre di più con le classi dominanti²⁷.

La Controriforma, come movimento reazionario di cui l'umanesimo formalistico e anazionale era stato una premessa, manifestava la sua efficacia con l'impedire in Italia lo sviluppo delle scienze: emblematici i processi a Bruno e Galileo.

La conseguenza, sul piano culturale, fu il conformismo che consisteva nel conservare la scala di valori secondo metri forniti dall'ideologia religiosa e da quella aristocratica di classe. La società colta, che comprendeva una parte della corte, del clero, della magistratura e della ricca borghesia, si limitò a riprodurre nell'arte l'immobilismo degli assolutismi da cui dipendeva. In campo letterario, ad esempio, ci furono, letterati e prelati che difesero i dogmi, ma anche scrittori laici e borghesi, spesso parassiti dell'aristocrazia alle cui corti vivevano, che si rifugiarono nella sicurezza e tranquillità di soddisfare le esigenze di un pubblico circoscritto e omogeneo, privo di contraddizioni. Nelle numerose accademie letterarie si riunirono gli scrittori subordinati ai gruppi dominanti e diventati solitamente cortigiani presso le casate signorili a causa della mancanza di una borghesia economicamente

²⁷ Non è un caso che le utopie, del resto, che nascono nel Seicento siano manifestazioni contrarie allo spirito della Controriforma, si ricolleghino al razionalismo socratico della *Repubblica* di Platone e riflettano, deformata, la condizione di instabilità e di ribellione latente nelle masse popolari di quell'età. Attraverso il programma politico dell'utopia, l'intellettuale poteva esprimersi come individuo organizzatore, proiettare umanisticamente nell'ideale dell'ottimo Stato l'impossibilità della pratica politica di trovare un nesso tra intellettuali e popolo, precorrere il giacobinismo e la Rivoluzione francese che pose fine alla Controriforma. Cfr. FERRONI, G., *Storia e testi della letteratura italiana. Vol. 5: La società di antico regime (1559-1690)*, Mondadori, Milano 2003, pagg. 142 ss.

trainante. I dislivelli esistenti tra i pochi intellettuali di vertice e la generale depressione culturale furono stabilizzati dalla fissità dei ruoli cortigiani e dalla perpetuazione dell'immobilismo conservatore che l'Italia aveva assunto tornando ad essere un Paese agricolo feudalizzato, provinciale e isolato dalla cultura europea. Tutto ciò, sul piano culturale, quindi anche dell'evoluzione del pensiero, si tradusse, in definitiva, in manifestazioni sostanzialmente prive di originalità.

4. LA FILOSOFIA POLITICA ITALIANA DI FRONTE AL NUOVO “ORDINE”

Normalmente nelle antologie filosofiche, con riferimento all'Italia, dopo le ultime grandi figure della filosofia del tardo Rinascimento di fine Cinquecento ed inizio Seicento, come Bernardino Telesio²⁸, Giordano Bruno²⁹ e Tommaso Campanella³⁰,

²⁸ Bernardino Telesio (1509-1588) si distinse, in particolare, per il suo antiaristotelismo e per aver prospettato un'indagine sulla natura *iuxta propria principia*: la filosofia della natura diventava indagine volta a interpretare la realtà naturale secondo le sue proprie strutture, prescindendo da qualsiasi pregiudiziale aprioristica. Cfr. BAMBARA, G., *Storia della filosofia dalle origini ai giorni nostri*, Editrice Vannini, Brescia 1986, Vol. II, pag. 61-64.

²⁹ Per Giordano Bruno (1548-1600) il problema della natura assume un valore primario ma assume anche una connotazione divina: connettendosi alle idee neoplatoniche definisce una totalità che, in ultima istanza, fa sempre riferimento a Dio, causa e principio di tutte le cose. Per l'arditezza delle sue tesi Bruno fu perseguitato dall'Inquisizione e finì sul rogo a Roma, in Campo de' fiori il 17 febbraio 1600. Cfr. BAMBARA, G., *Storia della filosofia dalle origini ai giorni nostri*, cit., pag. 64-72. ABBAGNANO, N. - FORNERO, G., *Filosofi e filosofia nella storia*, Paravia, Torino 1990, vol. II, pagg. 80-85.

³⁰ Tommaso Campanella (1568-1639) ne' *La Città del Sole* delineò un modello di società utopica di stampo teocratico in cui il potere è esercitato da un sommo sacerdote *Hoh*, il Metafisico, che riunisce il potere politico e religioso e si avvale, come collaboratori, di tre principi che rappresentano le primalità dell'essere: *Pon*, la potenza, *Sin*, la sapienza, *Mor*, l'amore; ognuno di essi si occupa di attività coerenti con la propria natura: Pon della guerra, della pace, della vita militare; Sin delle scienze; Mor della generazione e della nutrizione. La Città del Sole è organizzata anche: sul comunismo dei beni, che elimina l'egoismo e favorisce la fraternità universale; sulla comunanza delle donne e l'abolizione della famiglia come fatto privato; sull'educazione a carattere enciclopedico, che tende a formare integralmente la personalità; sull'obbligo per tutti di lavoro manuale; su una religione naturale e innata che comporta il culto di un unico Dio sotto il segno del Sole. Cfr. BAMBARA, G., *Storia della filosofia dalle origini ai giorni nostri*, cit., pag. 73-80, V. *amplius* in CESARO, A., *La politica come scienza*, Franco Angeli,

non si fa molto cenno al nostro Paese e l'attenzione si sposta all'Inghilterra, alla Francia e alla Germania. Apparentemente, quindi, non emersero altre figure di rilievo nelle generazioni immediatamente successive.

Si tratta di un giudizio sommario, però: era difficile che un popolo, come quello italiano che aveva accumulato tanta esperienza e tanta cultura, pur cadendo in una sorta di "torpore", perdesse di colpo capacità di meditazione critica³¹.

Certamente almeno in campo religioso, l'onda lunga della Controriforma post-tridentina e la presenza oppressiva della Santa Inquisizione, rallentarono lo sviluppo di posizioni originali a favore di un'ossequiosa osservanza ai dettami delle autorità ecclesiastiche, soprattutto in materia di interpretazione della Bibbia. Da ciò lo stabilirsi in Italia di una generale osservanza ortodossa, particolarmente schiva, scrupolosa e zelante³².

Come la critica religiosa, anche la filosofia sistematica, nella misura in cui si ponesse l'obiettivo di dare una concezione totale della realtà, divina, naturale ed umana, non progredì e anzi, in certo senso retrocedette. La Chiesa, infatti, riformata e rinvigorita, grazie soprattutto all'opera dei teologi spagnoli, fece tornare d'attualità la filosofia aristotelico-scolastica e pose fine agli svariati tentativi sia di rinvigorire filosofie platoniche, neo-platoniche, pitagoriche o cusaniane, sia di costruire filosofie nuove.

Milano 2011; CESARO, A., *Lingua, gladio et pecunia. Fondamento dello Stato e strumenti del potere nel De politica di Tommaso Campanella*, Guida, Napoli 2012.

³¹ Cfr. CROCE, B., *Storia dell'età barocca in Italia*, a cura di GALASSO, G., Adelphi, Milano 1993, pagg. 81 e ss.

³² «Infatti, le persone più elette vi presero parte, mentre gli spiriti seri e severi, che non blasfemavano né irridevano ingiuriando, ma cercavano e professavano una migliore fede, e oltrepassavano le credenze religiose innalzandosi al regno della ragione, non potevano rimanere in patria con il rischio di essere sottoposti a supplizi e fuggivano all'estero», Cfr. CROCE, B., *Storia dell'età barocca in Italia*, cit., pag. 84.

Mentre la filosofia sistematica restava sostanzialmente ferma, si sviluppavano quelli che possono essere considerati settori particolari della stessa, a cominciare dalle scienze fisiche e naturali, dove vi fu il grande contributo di Galileo Galilei³³, il quale ebbe un peso determinante anche nella storia della filosofia sia per l'affermazione del nuovo metodo sperimentale sia come assertore del positivismo scientifico. Galileo, infatti, fu il primo a far notare che l'osservazione scientifica doveva interrogarsi sul "come" avvengono i fenomeni piuttosto che sul "perché".

Il metodo "galileiano", fondato sull'osservazione concreta del presente, consentiva di criticare apertamente tutti coloro che pretendevano di spiegare i fenomeni naturali e la storia contemporanea sulla base di Aristotele o del testo biblico, fonti certamente desuete, e consentì di vincere la battaglia rinascimentale contro il principio di autorità, almeno per quegli ambiti scientifici che non urtassero credenze religiose.

Non erano ancora maturi i tempi per un generalizzato rifiuto acritico del passato, tuttavia, inevitabilmente il metodo delle scienze positive, affermando la propria autonomia di fronte alla filosofia aristotelico-scolastica, ebbe un'efficacia riformatrice indiretta anche in altri ambiti: i gesuiti, nei loro trattati, dettero accoglienza a concetti più moderni; altri, come Paolo Sarpi, preferirono un ritorno alla tomistica di Ockham; altri si volsero a Duns Scoto, che non a

³³ Galilei (1564-1642) si batte, in particolare, per l'affermazione dell'autonomia della scienza rispetto alla Sacra Scrittura e alle teorie di origine aristoteliche che la chiesa aveva utilizzato a sostegno della visione tradizionale del mondo. Natura e Scrittura, per Galilei, non possono entrare in conflitto in quanto entrambe risalgono a Dio, la natura come sua creazione, la Scrittura come espressione di verità avente in Dio la propria origine. La via d'uscita da questa antinomia è il riconoscimento dell'esistenza di due linguaggi tra loro radicalmente diversi: quello ordinario, con tutte le sue imprecisioni ed incoerenze, e quello scientifico, rigoroso ed esattissimo. Cfr. anche BAMBARA, G., *Storia della filosofia dalle origini ai giorni nostri*, cit., pagg. 92-103; GEYMONAT, L., *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1957, pagg. 86 ss.

caso ebbe una sorta di rinascita, per quel che di platonico si credeva contenesse, come per il rilievo dato al particolare e all'individuale³⁴.

Il generale ritorno all'ortodossia, tuttavia, non si tradusse nella restaurazione delle dottrine medievali sulla società, lo Stato e la politica.

La mondanità della politica era senz'altro una realtà indomabile e la Chiesa dovette fare i conti con l'autonomia politica dei principi i quali allora andavano consolidando le loro monarchie assolute; la Chiesa stessa, d'altro canto, era una sorta di monarchia elettiva che si appoggiava a un dominio temporale, e, per difendersi, per ampliarsi e per esercitare il suo ufficio, praticava una azione politica concreta, aiutata dai nuovi ordini religiosi e soprattutto dalla Compagnia di Gesù.

In politica, ovviamente, coloro che avevano fondato una teoria adeguata alla modernità erano stati i pensatori del Rinascimento, a cominciare da Machiavelli³⁵, ed ormai si usava correntemente il termine introdotto dal Della Casa, "ragion di Stato"³⁶. Accogliere la

³⁴ Cfr. CROCE, B., *Storia dell'età barocca in Italia*, cit., pagg. 87-88.

³⁵ Con Niccolò Machiavelli (1469-1527) il problema politico era stato affrontato senza alcuna pregiudiziale di carattere religioso e morale. Ne' *Il Principe* (1513) e nei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (1519), partendo da una visione pessimistica della natura umana (incline alla malvagità, alle passioni ed inevitabilmente tendente verso l'utile) ricostruisce un paradigma politico in cui i fattori determinanti sono la "fortuna" e la "virtù": la prima è la causalità degli eventi, l'imprevedibile, l'irrazionale, svuotato di ogni valutazione metafisica o religiosa; la seconda è l'abilità del governante, umanisticamente intesa come capacità di gestire il proprio destino, senza alcuna implicazione etica o morale. Cfr. BAMBARA, G., *Storia della filosofia dalle origini ai giorni nostri*, cit., pagg. 40-41; ABBAGNANO, N. - FORNERO, G., *Filosofi e filosofia nella storia*, cit., pagg. 65-68; FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. II, pag. 215 ss.

³⁶ DELLA CASA, G., *Rime, et prose*, Venezia, presso Niccolò Bevilacqua, 1558 pag. 62-69. L'affermazione del concetto di "ragion di Stato" si trova nell'*Orazione a Carlo V* scritta quasi certamente nell'anno 1547 all'imperatore spagnolo per sostenere la restituzione di Piacenza al duca Ottavio Farnese, genero dello stesso imperatore. Della Casa distingue la *voce barbara e fiera di ragion di Stato* da quella di *ragion civile*; riaffermando i principi ciceroniani posti a base dell'ideologia politica rinascimentale, Della Casa argomenta che non possono esistere due pratiche contrapposte, l'utile distinto dall'onesto, la morale separata dalla politica: «Invano, adunque, si affaticano coloro che fanno due ragioni; l'una torta, e falsa e dissoluta, e disposta a rubare, e a mal fare; ed a questa han posto nome ragion di Stato; e allei assegnano il governo de' reami, e de gl'imperii; e l'altra semplice, e diritta, e costante; e questa sgridano dalla cura, e dal reggimento delle Città, e de' regni, e caccianla a piatire, e a contendere tra i litiganti». Si tratta di

nuova idea acriticamente era impossibile, a meno di negare tutta la concezione ortodossa e il medievalismo riaffermato dal Concilio di Trento e dalle varie sette religiose uscite dalla Riforma. Parimenti, era impossibile rigettarla, perché le operazioni e i procedimenti politici erano sottoposti all'attenzione di un pubblico sempre più sensibile e complesso. Non restava dunque che accettare la nuova teoria politica e tentare se possibile di conciliarla con le dottrine ortodosse.

Certo, inizialmente si cercò di respingere in blocco le nuove idee politiche, a cominciare proprio da Machiavelli, ritenuto il padre di tutte le dottrine relative. In tal senso, almeno apparentemente sembra essersi posto lo stesso Campanella, il quale, pur non negando il principio politico dell'autore toscano ne criticava l'unilaterale rilievo dato all'intelligenza, alla volontà, alla sagacia, all'astuzia dell'individuo, e, per il fatto di trascurare il momento universale, la morale intrinseca e obiettiva, l'umanità in senso profondo o la provvidenza; ancora, Campanella contestava a Machiavelli anche il pragmatismo della sua concezione storica, privo di qualsiasi riferimento alla trascendenza; tuttavia, non negandolo aprioristicamente, implicitamente lo accettava e portava a compimento i suoi spunti³⁷.

due ragioni diverse, inconciliabili, delle quali la prima nasconde «sotto l nome della ragione l'opera della fraude e della violenza»; Della Casa esorta allora Carlo V a non lasciare inquinare le proprie imprese grandi e meravigliose, ispirate da onestà e giustizia, da quell'utile «che oggi si chiama Ragione di Stato». V. anche DE MATTEI, R., *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma*, Ricciardi, Milano-Napoli 1979, pagg. 10-12.

³⁷ V. anche CESARO, A., *La politica come scienza*, cit., pag. 51: «Campanella riteneva assurda la separazione tra etica e politica basata sulla diversa natura del loro oggetto: l'etica riguarderebbe l'atto umano nella sua interiorità, mentre la politica riguarderebbe l'azione nella sua esterna manifestazione. L'assurdità, per il filosofo stilese, consisterebbe proprio nel voler separare l'atto esterno dall'interno, insistendo sulla dimensione meramente materiale del primo e privandolo, conseguentemente, di ogni materialità e della stessa umanità. Un'azione esterna, infatti, diventa buona o malvagia, si carica di valore e acquista il carattere della moralità, solo in quanto compiuta con *volontà deliberata* e solo in conseguenza di ciò superando la *fattualità dell'evento nella sua naturale fisicità, diviene atto propriamente umano*».

Del concetto di “ragion di Stato”, come era stata delineata a partire da Machiavelli anche se questi non l’aveva mai affermata esplicitamente, ormai non se ne poteva fare a meno, sia per il carattere fortemente innovativo sia perchè oramai era implicitamente accettata nella realtà politica del tempo. Del resto, anche se le sue opere vennero immediatamente messe all’*Indice*, Machiavelli aveva a tal punto aperto le coscienze, anche nel popolo, che non ne sarebbe stata possibile una negazione in assoluto. Si cercò allora di “mascherare” le idee del segretario fiorentino, per porle in linea con l’ortodossia, religiosa e culturale.

Un primo tentativo in tal senso fu rappresentato dalla rilettura di Tacito per cercare di individuare nei suoi testi e nella figura di Tiberio, un principe ideale, un modello per i monarchi assoluti del tempo³⁸.

Giovanni Botero³⁹, ad esempio, cercò di proporre una sintesi tra il modello machiavellico e quello tacitano: volendo rintracciare le «vere e reali maniere che deve tenere un principe per divenire grande e per governare felicemente i suoi popoli»⁴⁰, cercò di

³⁸ Traiano Boccalini (1556-1613), nei *Commentari* e nella *Pietra del paragone politico* (1615), si dimostrò contrario al Machiavelli e alla ragion di Stato ma utilizzatore di Machiavelli e Tacito in quanto svelatori delle perfidie dei tiranni. Ad esempio, riteneva che lo storico romano aveva nascosto negli *Annales*, un tesoro di gran prezzo, una cosa sì grandissima arte, né più né meno che «l’artificio di formare una tirannide e mantenerla in impero, assicurarsi di tanti gran senatori senza sollevazione di popoli, spaventare tanti uomini avvezzi alla libertà, mantenersi contro la volontà di tanti in uno stato sì immenso, saper mantenere la pace fuori ed in casa senza perdere».

³⁹ Giovanni Botero (1544-1617) fu tipico esponente dell’età della Controriforma di cui incarnò lo spirito propenso ai compromessi e lacerato da contraddizioni. Elaborò un pensiero politico che voleva contrapporsi alle concezioni di Machiavelli, dei tacitisti e dei laicisti francesi, ma che è caratterizzato dal contrasto tra l’esigenza morale e la pratica quotidiana dell’azione politica: per lui, infatti, il principe deve essere onesto, rispettoso della religione e curare l’incremento della Chiesa cattolica, ma all’occorrenza, siccome nel mondo «la forza prevale alla ragione», deve saper provvedere all’utile proprio e dei sudditi. Cfr. BAMBARA, G., *Storia della filosofia dalle origini ai giorni nostri*, cit., pag. 44; ABBAGNANO, N. - FORNERO, G., *Filosofi e filosofia nella storia*, cit., vol. II, pagg. 69-70.

⁴⁰ Cfr. BOTERO, G., *Della ragione di stato libri dieci con un libro delle cause delle grandezze e magnificenze delle città*, Venezia, 1589.

dimostrare che la ragione di Stato e la ragione di coscienza (quindi morale e religione) non contrastavano ma si unificavano⁴¹. Infatti, lasciando da parte l'attenzione sulla forza e l'utilità, Botero spostava il discorso sulla stima, o "reputazione", e sull'affezione grazie alla quale il principe legava a sé i sudditi⁴², infine sulla prudenza e sul valore. La prudenza di cui parlava Botero tuttavia non era l'astuzia machiavellica basata solo sull'interesse e l'utilità⁴³.

Sulla scia del Botero, anche altri autori del Seicento si impegnarono nella ricerca di un "temperamento" che il principe doveva avere per «regnare giustamente e fuggir a tutto suo potere il nome odioso di tiranno»⁴⁴. Tale indagine, tuttavia, concentrandosi su un profilo esteriore e formale, risultava priva di una vera e propria portata scientifica, anche se le opere italiane sulla ragion di Stato furono numerose: i *Dodici libri del governo di Stato* di Ciro Spontone⁴⁵, *Della ragione di stato e della prudenza politica* di

⁴¹ Per realizzare tale programma, Botero, ad avviso di Croce, avrebbe dovuto anzitutto distinguere tra ragione di Stato e ragione morale e poi, mantenendo la distinzione, mostrare come la ragione di morale risolveva perpetuamente in sé la ragion di Stato per ciò stesso che la distingue da sé e la sorpassa, attuando così una «giurisdizione universale». L'intenzione di Botero però era più limitata: voleva dare un ritratto della politica conveniente ad un uomo onesto, né debole né inabile, o ad un uomo abile e valoroso, ma anche onesto. Cfr. CROCE, B., *Storia dell'età barocca in Italia*, cit., pag. 119.

⁴² La reputazione fa poi derivare dalle virtù che «recano una certa grandezza e forza d'animo e d'ingegno atta a grandi imprese, quali la fortezza, l'arte militare e la politica, la costanza, il vigore dell'animo, la prontezza dell'ingegno». Cfr. BOTERO, G., *Della Ragione di Stato*, cit., Libro I, pag. 52.

⁴³ Il principe di Botero era ammonito di «tener per cosa risoluta che nella deliberazione de' principi l'interesse è quello che vince ogni partito, e perciò di non fidarsi di amicizia, non di affinità, non di lega, non d'altro vincolo, nel quale chi tratta con lui non abbia fondamento d'interesse», Cfr. Botero, G., *Della ragione di Stato*, cit., Libro II, pag. 41; Botero non può astenersi, nei suoi precetti, dal fare accenno ai modi di accrescere le genti e le forze con il «propagare il suo e tirare a sé l'altrui»; né dal suggerire di seminar zizzanie tra i nemici, giovandosi delle loro fazioni, corrompere i loro ufficiali e baroni e capitani e persone d'autorità; né dal descrivere e ammirare le fortunate arti che aveva saputo adoperare Elisabetta d'Inghilterra, pur definita «pretenduta reina». Cfr. *ivi*, Libro VI, pag. 63.

⁴⁴ DE CALDERINI DI RAVENNA, A., *Discorso sopra la ragione di Stato del signor Giovanni Botero*, Milano, 1597.

⁴⁵ Verona, 1599.

Federico Bonaventura⁴⁶, il *Discorso di governo e della ragion vera di Stato* di Giovanni Antonio Palazzo⁴⁷; i *Discorsi dell'Ammirato*⁴⁸, il *Principe* e il *Seminario de' governi di Stato e di guerra* di Girolamo Frachetta⁴⁹, *Della ragion di Stato* di Ludovico Zuccolo⁵⁰, *l'Introduzione alla politica, alla ragion di Stato ed alla pratica del buon governo* di Pietro Andrea Canoniero⁵¹, *Della ragion di Stato* di Ludovico Settala⁵², *Della ragion di Stato* di Scipione Chiaramonti⁵³, *Ragion di Stato* di Ferrari⁵⁴.

Tali autori non portarono intuizioni nuove ma diedero un contributo integrativo, soprattutto nella ricerca di un legame tra politica e coscienza morale. Infatti, dopo la consapevolezza della sua originalità, la scienza politica non poteva tornare indietro ma non poteva nemmeno fermarsi alle proposizioni di Machiavelli. Tre furono le vie tentate: la prima fu quella di ristabilire in forma più alta l'identità medievale di politica e morale, nella cui sfera si cercò di far rientrare quanto di vero aveva osservato Machiavelli; la seconda strada fu considerare la politica, intesa nel senso machiavellico, ossia la ragion di Stato, come un mero negativo della legge morale; la terza ed ultima fu definire la politica stessa come un'attività positiva, distinta dalla morale ma in rapporto con essa.

⁴⁶ Scritto nel 1601 ed edito ad Urbino nel 1623.

⁴⁷ Venezia, 1606.

⁴⁸ *Discorsi del signor Scipione Ammirato*, Firenze, 1594.

⁴⁹ Il primo del 1599, il secondo del 1600, poi riuniti in un'unica edizione a Venezia nel 1647.

⁵⁰ All'interno di *Considerazioni politiche e morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi*, Venezia, 1621 si veda anche in CROCE, B., *Politici e moralisti del seicento*, Laterza, Bari 1930, XXV, pagg. 117-128.

⁵¹ Anversa, 1627

⁵² Milano, 1627

⁵³ Firenze, 1635

⁵⁴ *Histoire de la raison d'etat*, Levy, Parigi 1860.

La prima fu la soluzione cercata dal maggior numero di autori: Spontone, ad esempio, fondò la politica sulla prudenza, disgiunta dall'astuzia; Palazzo, fece coincidere il buon governo con la vera ragione di Stato, «componenti un'arte sola, diretta a stabilire la comune felicità dei principi e dei popoli, escludendo gli altri modi che riguardano i propri godimenti dei tiranni e che non possono dirsi né governo né ragion di Stato»⁵⁵; il Bonaventura specificava la ragion di Stato come «una buona consultazione intorno ai maggiori beni del governo politico, non obbligata ad altra ragione e la include nella politica, e la politica nella prudenza, e la prudenza congiunge con la virtù morale»⁵⁶; l'Ammirato poneva, invece, la prudenza in una «contravvenzione di ragione ordinaria per rispetto di pubblico beneficio ovvero di maggiore o più universale ragione» graduando poi «la legge di natura, la legge civile, la legge di guerra e la legge delle genti, ciascuna superiore alla sua precedente e la ragion di Stato a tutte quattro, che tutte corregge e tutte dirige, ma superata a sua volta dalla ragion divina e dalla religione»⁵⁷; il Canoniero, invece, definì la ragion di stato «un necessario eccesso del giure comune per pubblica utilità»⁵⁸. Tutte queste soluzioni, però, non risolsero le difficoltà principali: la ragione di Stato era una forma di prudenza? La virtù morale o la giustizia facevano parte della

⁵⁵ V. SPONTONE, C., *Dodici libri del governo di Stato*, Verona 1599.

⁵⁶ V. BONAVENTURA, F., *Della ragione di Stato e della prudenza politica*, cit.

⁵⁷ V. AMMIRATO, S., *Discorsi del signor Scipione Ammirato*, cit.

⁵⁸ V. CANONIERO, P. A., *Introduzione alla politica, alla ragion di stato ed alla pratica del buon governo*, cit. Per una rassegna di tutte queste opinioni v. *amplius* CROCE, B., *Storia dell'età barocca in Italia*, cit., pagg. 122-123 e CROCE, B., *Politici e moralisti del Seicento*, cit., XXV, pagg. 117-128; per una rassegna sull'evoluzione del concetto di ragion di Stato nel Seicento v. *amplius* BORRELLI, G. (a cura di), *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta: percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento: atti del Convegno internazionale, Napoli, 22-24 maggio 1996*, Archivio della ragion di Stato, Napoli 1996.

prudenza? Come la prudenza o la ragione di Stato dovevano comportarsi in rapporto all'esigenza morale?

La seconda via, considerare la politica come il negativo della legge morale, fu presa dal Frachetta, che definì vera prudenza civile quella del principe che riguardava «l'utile congiunto con l'onesto» e «falsa prudenza, ombra e immagine di prudenza, la ragion di Stato nella quale il principe mira all'utile solo»⁵⁹; il Chiaramonti, dopo aver dimostrato come la ragione di Stato, nel senso positivo non fosse altro che la giustizia o la prudenza, la restringeva nel senso separato o proprio alla cattiva ragion di Stato, la quale era «un'astuzia residente nel Principe, rivolta all'ingannare i sudditi, quando sia espediente all'istesso Principe per la pienezza e utilità del suo dominio»⁶⁰. Nemmeno tali soluzioni apparvero decisive perché non erano riuscite a togliere un carattere positivo alla ragion di Stato per risolverla in una mera negatività⁶¹.

La terza via fu percorsa da Ludovico Zuccolo nel suo saggio *Ragion di Stato* dove affermava che «operare per ragion di Stato non è altro che un operare conforme all'essenza o forma di quello stato che l'uomo si ha proposto di conservare o costituire (...) essa non consiste in altro che nei mezzi opportuni per ordinare e per conservare qualsiasi costituzione di repubblica, qualunque essa sia. Se questa sarà buona, la ragione di Stato che la riguarda sarà giusta; se cattiva, la ragion di Stato dovrà dirsi ingiusta. Pertanto si sbaglia ad affermare che la ragione di Stato sia negativa: essa è buona o cattiva a seconda del fine per il quale è utilizzata nel governo»⁶².

⁵⁹ V. FRACHETTA, G., *Seminario de' governi di Stato e di guerra*, cit.

⁶⁰ V. CHIARAMONTI, S., *Della ragion di Stato*, cit.

⁶¹ Cfr. CROCE, B., *Storia dell'età barocca in Italia*, cit., pagg. 128-129.

⁶² V. ZUCCOLO, L., *Della ragion di Stato*, cit. v. *amplius* CROCE, B., *Storia dell'età barocca in Italia*, cit., pagg. 132-133. Per approfondimenti sulla posizione dello Zuccolo v. anche PISSAVINO,

Il passo compiuto dallo Zuccolo fu il primo nella direzione di agevolare un avvicinamento della pura politica o della ragione di Stato verso il bene morale, con l'introduzione di un concetto di prudenza. Più tardi, grazie allo sviluppo della dottrina delle passioni e del loro rapporto con la volontà morale, si è potuto dare un senso più profondo al pensiero politico.

In ogni caso, tali dibattiti erano arrivati pressochè ad esaurimento e cessarono in Italia intorno alla metà del Seicento, sostituiti dalle costruzioni razionalistiche del diritto naturale che si affermarono in Europa, a partire soprattutto da Grozio, le cui teorie ebbero una discreta diffusione in Italia.

5. L'ACCETTAZIONE DEL PRINCIPE COME SOVRANO AUTONOMO

Le discussioni sulla miglior forma di governo, vive in Italia fra il Cinque e il Seicento, come visto, si svolsero con riferimento alla realtà contingente del poter eminente del "principe" come realtà politica sovrana ed autonoma, ormai avallata dal dottrinarismo politico e dalla tradizione culturale⁶³.

Lungo tutto il Cinquecento si era assistito all'affermarsi di principati sempre più accentratori ed autoritari, anche sulla scia dell'esperienza francese dove il re, compiendo e perfezionando il processo evolutivo che sottraeva sempre più ai poteri locali l'iniziativa di comando, aveva raccolto nelle sue mani sempre più potere fino a ricostruire una figura affine a quella dell'imperatore

P. C., *Le ragioni della Repubblica: la "Citta felice" di Lodovico Zuccolo*, Centro sanmarinese di studi storici, San Marino 2007.

⁶³ Cfr. DE MATTEI, R., *La concezione monocratica negli scrittori politici italiani del Seicento*, Firenze, Sansoni 1958, pagg. 317-360.

dantesco superiore a tutti, alle passioni particolari e agli interessi dei singoli.

La crescita di autorità dei principi italiani era un dato di fatto nonostante il persistere di entità sovranazionali come il Papato e l'Impero. Allo stesso Papato, in verità, si riconoscevano di fatto poteri assoluti solo nell'ambito dello Stato ecclesiastico non dei principati locali. Non importava che questo o quel regnante non vantasse un vero e proprio titolo regio: era la sostanza, cioè l'effettiva piena vigenza dei suoi poteri nel territorio di riferimento, a contare.

Non vi è alcuna difficoltà quindi ad affermare che, tra Cinquecento e Seicento, in Italia, come nel resto d'Europa, si diffuse il concetto di "signore assoluto"⁶⁴ ovvero di una suprema potestà concentrata nelle mani del principe che nominava e ispirava i magistrati⁶⁵. Un principe nel quale, come sottolineato anche dal Botero⁶⁶ e dall'Albergati⁶⁷, non solo risiedevano tutte le virtù ma si riassumeva ogni potere.

⁶⁴ Di potere assoluto e di autorità assoluta aveva parlato e teorizzato il Machiavelli nel capitolo IX del *Principe*: «Sogliono questi principati periclitare quando sono per salire dall'ordine civile all'ordine assoluto, perché questi principi o comandano per loro medesimi o per mezzo de' magistrati...et el principe non è a tempo ne' pericoli a pigliare l'autorità assoluta». Cfr. MACHIAVELLI, N., *Il Principe*, Feltrinelli, Milano 2008, pag. 128.

⁶⁵ Cfr. PIGNA, G. B., *Il principe*, Venezia, 1561, Libro I, pagg. 36-37: «Principe assoluto io chiamo quello che è padrone libero delle leggi e dell'armi...Principe di Repubblica è quell'altro che è alle leggi sottoposto, e, se pur maneggia l'armi, il fa egli con consentimento de' cittadini e delle leggi (...) De' Principi assoluti, i quali hanno diversi nomi, di Imperatori, di Re, di Duchi, di Marchesi e d'altri, abbiamo noi molte appartate istorie, sì come sono le vite di tutti gli Imperatori da molti scritte, de' Re di Napoli, de' Duchi di Milano, e d'altri molti...Ma Principi di Repubblica sono stati i Re di Sparta, i Principi di Vinegia e di Genoa...».

⁶⁶ Cfr. BOTERO, F., *Della Ragione di stato*, cit., Libro I, Cap. IX.

⁶⁷ Cfr. ALBERGATI, F., *La Repubblica Regia*, Bologna, V. Benacci, 1627, Libro IV, Cap. VII, pag. 141: «(la suprema potestà di) deliberare, di giudicare e di comandare universalmente sopra ogni cosa».

I teorici dell'epoca cercarono di fondare tale concetto anzitutto a partire da una derivazione classica ritornando all'ideale dell'*optimus princeps*.

Il Pigna, ad esempio, nella figura sovrana del principe ravvisava l'attuazione dell'eroe sufficiente a se stesso⁶⁸. Il termine "eroe", non a caso, viene da *eros*, che significa allo stesso tempo potenza, sapienza e amore: forze adatte a garantire l'unità dei cittadini; al principe/eroe, secondo il Pigna quindi, spettava ogni libero e assoluto potere, anche quello di mutare le leggi, alle quali tuttavia egli stesso era sottoposto⁶⁹. Non si trattava, tuttavia, di una intuizione innovativa: non era altro che un rinvio all'eminenza platonica della virtù e dell'assolutismo illuminato dei virtuosi.

Al principio eroico si aggiunse, progressivamente, l'idea del principe come "reggitore luogotenente o ministro o vicario di Dio" dal quale ripeterebbe l'onnipotenza. Questa idea però comportava il corollario che il principe, proprio in quanto ministro di Dio, doveva considerare il Regno non come sua personale proprietà ma come ufficio cui attendere con lo scrupolo del savio amministratore che attende alle funzioni affidategli. Tale conseguenza è stata esplicitata anche dal Bellarmino contestualmente all'affermazione dell'*absoluta potestas*: pur concesso che «*Principes terrae sunt quasi proreges Dei, vel potius Ministri provinciales Dei*» e che il principe cristiano può considerarsi «*ut Vicarium in temporalibus Dei Regis magni*», si chiariva l'estrema responsabilità di tale funzione nei confronti di Dio

⁶⁸ Cfr. PIGNA, G. B., *Il principe*, cit., Libro I, pag. 37: «perciò ch'egli ha la vita perfetta, e regge il mondo più per dargli perfezione che per riceverne», sicchè egli «non ha bisogno dell'altrui soccorso» e «stima e ama più se stesso che alcun altro» pur antepoendo «il pubblico beneficio alla roba e alla vita propria».

⁶⁹ Cfr. *Ibidem*: «ciò non è debito imposto a lui da' popoli, come egli a loro l'impone, perchè già è cosa manifesta ch'egli non può essere aggravato da essi, ma è per l'amore dell'onestà...E poichè la legge è fondata sopra l'onestà, e sorge da gli ordini divini, ella potrà essere principe del Principe».

e dei sudditi, ai quali andava prestata fraterna carità «*ut coharedibus in Regno caelorum futuris*»⁷⁰.

Tale tesi comportava la necessità di affrontare il problema della derivazione immediata del potere del principe da Dio⁷¹, sostenuta dal dottrinarismo ghibellino e dal gallicanesimo in Francia e poi in Inghilterra, ma decisamente osteggiata dalla Chiesa. Quest'ultima, pur autorizzando l'uso della tradizionale formula *omnia potestas a Deo*, cioè riconoscendo che il potere sovrano è voluto da Dio in quanto questi esige un'autorità costituita, non intendeva minimamente aderire all'arbitraria esasperazione o deformazione di tale principio; difatti, estremizzando l'idea che il reggitore ricevesse il potere direttamente da Dio, senz'altra mediazione, si escludeva lo spazio per quello che era il tradizionale ambito che la Chiesa di riservava: lo svolgimento di una funzione soccorritrice⁷².

Al concetto di assolutismo regio fra Cinquecento e Seicento non fu estranea la lezione bodiniana, come si nota, nell'idea della *plenitudo potestatis* dello Zuccolo per il quale il governo assoluto, per essere veramente valido, doveva essere «nell'arbitrio di un solo

⁷⁰ V. BELLARMINO, R., *De officio principis cristiani*, Zannetti, Roma 1617: concetto del Bellarmino è che «*Reges terrae principatum suum non ut absolutum divino suum, sed ut sibi a Rege supremo ad tempus gubernandum traditum obtinent*».

⁷¹ V. GUCCI, G., *Il principe cristiano politico*, Firenze, G. B. Landini, 1630: «Il Principe che abbia assoluta padronanza sopra i vassalli non abbia dipendenza se non da Dio, dal quale deriva»

⁷² Tale decisa opposizione spiega forse perché la tesi della *potestas immediata* è praticamente irreperibile tra i teorici italiani dell'assolutismo. Il Canonieri, ad esempio, afferma: «quando si dice che il Dominio e la potenza de' Principi sia da Dio non s'intende che sia da Dio immediatamente come fu quello di Mosè, di San Pietro e di San Pavolo, e come la potestà del sommo Pontefice ma da Dio mediatamente, cioè mediante in consenso degli uomini; è in questo senso che Iddio ha voluto che sia nel genere umano il governo politico; e perciò diede un certo istinto naturale agli uomini acciocchè eleggano i Magistrati, dai quali siano retti e governati», cfr. CANONIERI, P. A., *Introduzione alla Politica, alla Ragion di Stato et alla pratica del buon governo*, Trogniesio, Anversa 1614, Libro V, Cap. VII, pag. 323.

riposto»⁷³. Il Bodin, infatti, aveva nettamente affermato che «quegli assolutamente è supremo signore il quale non riconosce altrui di cosa che sia»⁷⁴.

Anche se i principi italiani non avevano la piena consapevolezza di trovarsi nella legale condizione di essere *superiorem non recognoscentes*, la detenzione di fatto di un potere sovrano li qualificava all'esercizio di quell'autorità che praticamente si risolveva in *dominatus*. L'affermazione del potere, sovrano ed autonomo, quindi, veniva assecondata dalla diffusione e dallo svisceramento del concetto di *maiestas*, che trovava la sua pienezza presso un titolare *superiorem non recognoscens*.

Sia in Italia che all'estero, infatti, si assisteva ad una generale tendenza degli Stati, grandi e piccoli, ad allontanarsi dall'autorità dell'Imperatore, ormai diventata soprattutto nominale. Per Bodin, naturalmente, il prototipo del perfetto sovrano assoluto era il re di Francia che non era dipendente da altro monarca a lui superiore. In Italia, lo stesso modello veniva applicato a re, principi o magistrati di Repubblica che non riconoscevano altro potere superiore⁷⁵. Emblematica allora l'affermazione del Sarpi per cui «il Principe temporale assoluto» era colui «che non riconosce alcun principe superiore» e «riconoscere» significava «essere soggetto a tutte le leggi, prestar omaggio e tenersi d'avere il suo Stato per grazia di colui»⁷⁶.

⁷³ «Il comando assoluto non istà bene in mano di due o di tre o di dieci o di trenta, per la vicinanza di ciascheduno al sommo Principato, che move a gara e a dissensioni, ma sì bene vuol essere nell'arbitrio d'un solo riposto, dove non patisce divisione né distrazione». Cfr. ZUCCOLO, L., *Il secolo dell'oro*, M. Ginammi, Venezia 1629, pagg. 174-175.

⁷⁴ Cfr. BODIN, J., *I sei libri dello Stato*, cit., Cap. IX, pag. 375.

⁷⁵ Cfr. ZECCHI, V. L., *Politicorum*, Libro I, Cap. V, pag. 64-65.

⁷⁶ Cfr. SARPI, P., *Apologia per l'oppositiōni fatte dall'illustriss. & reuerendiss. signor cardinale Bellarmino. Alli trattati, & risoluzioni di Gio. Gersono, sopra la validità delle scomuniche. Del P. M. Paolo da Venetia*, appresso Roberto Meietti, Venezia 1675, pag. 63.

In verità, Bodin non affermava la valenza di una *plenitudo potestas* ai principi italiani in quanto questi riconoscevano la “superiorità” di Impero, Papato o altri Regni, come la stessa Francia. Nonostante tale opinione contraria, tuttavia, i principati italiani, nella pratica, lottarono, aiutati anche dai giuristi di corte, per affermare la propria autonomia e sganciarsi da qualsiasi dipendenza, anche riproducendo di fatto, nell’orbita del rispettivo Stato, l’immagine e la pienezza di autorità del lontano superiore⁷⁷. I vari Stati italiani, insomma, sostennero di godere tutte le prerogative supreme proclamandosi *superiorem non recognoscentes* e pienamente sovrani; al massimo, quando riconoscevano un potere superiore in quello dell’Imperatore, i principi italiani ne vantavano gli stessi diritti⁷⁸.

Assodato il potere assoluto del principe, altro problema si poneva sulla questione se fosse o meno da considerarsi come *legibus solutus*.

⁷⁷ «Non solo il Diplovattaccio per dimostrare la sovranità di Venezia affermò nel sec. XVI che alla signoria di essa spettavano singolarmente i varii diritti spettanti all’Imperatore, ma il Bossi aveva già fatto lo stesso per definire i poteri del Duca di Milano, il di S. Giorgio per definire quelli dei Duchi di Savoia e Menochio per la repubblica di Genova e Giov. Maria Rinaldo per i ducati di Ferrara e Modena, ecc.». «I principi pretesero ad una *plenitudo potestatis*... che fu riconosciuta, ai marchesi di Saluzzo e di Monferrato, ai marchesi di Finale e ai Duchi di Ferrara, nonostante si osservasse a proposito di questi che erano *recognoscentes superiorem* (...) Ognuno dei staterelli di cui l’Italia era divisa formò dunque *quoad exercitium iurisdictionis* un piccolo impero; e ad essi si applicarono i criterii suggeriti dalla legislazione di Giustiniano...». Cfr. BESTA, E., *Il diritto pubblico italiano: dagli inizi del secolo decimoprimo alla seconda metà del secolo decimoquinto*, CEDAM, Padova, 1929, pag. 37 e ss.

⁷⁸ Cfr. AMMIRATO, V. S., *Il Principe*, in *Opuscoli*, Stamp. Di A. Massi e L. Landi, Firenze 1642, Tomo II, pag. 459: «Dico per Principe intender ciascuno il quale del suo Stato et de’ suoi uomini secondo le leggi del paese possa interamente disporre senza sopracapo alcuno, ancorchè per altro a maggior Principe soggiacesse. Talchè, in quanto a questo rispetto, così Principe chiameremo l’Imperadore, come il Duca di Milano, il quale è suddito all’Imperio; né in quanto a questo altra differenza faremo del Papa al Duca d’Urbino e al Duca di Parma, ancorchè l’uno e l’altro sia feudatario della Chiesa; poiché questa superiorità non vieta che essi sieno assoluti Signori di quelli Stati e domini».

Su questo punto i teorici politici italiani del Seicento tendevano a non definire un potere illimitato, ponendo dei vincoli alla *maiestas amplissima* già teorizzata ed ormai assodata.

La celebrazione della monarchia era, infatti, accompagnata dalla deprecazione della tirannide e l'accoglimento della ragion di Stato era legato all'enunciazione dei confini entro i quali l'arbitrio discrezionale del principe poteva esercitarsi. Ciò era possibile, non solo, sulla base dei concetti tradizionali di legge naturale e divina ma anche grazie all'affermazione della superiorità della legge positiva rispetto al sovrano che la dispensava: la legge, anche se il re o il principe ne era l'autore, obbligava il medesimo in quanto espressione del patto convenuto tra sovrano e cittadini⁷⁹. Anche questo, in verità, non era una grossa novità: l'argomento era stato affrontato da S. Tommaso, nonché dai teologi della Controriforma come il Caetano o il Soto, ed era ben radicata l'idea che il principe, anche se non sottoposto alla *vis coactiva* della legge, era legato quantomeno alla *vis directiva*; come notava il Mancini «*Principem propriae legi subiectum esse*»⁸⁰: in quanto la legge positiva ripeteva la sua ragione dal primo ordine esistente nella mente di Dio, obbligava i sudditi e puniva i trasgressori; il principe, quindi, anche se non sottoposto alla forza coattiva della legge, perché nessuno può costringere se stesso, era soggetto alla forza direttiva della stessa.

⁷⁹ Circa l'origine del potere dei principi, si riprendeva la teoria classica dell'alienazione da parte dei consociati della loro originaria libertà in favore del reggitore, garante della tranquillità e felicità dei sudditi. Cfr. PIGNA, G. B., *Il principe*, Venezia, 1561, Libro II, pag. 36: «(i sudditi) hanno privato sé della loro potestà e l'hanno trasferita in lui». V. anche AMMIRATO, V., *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Libro XII, Cap. I, pag. 241: «(Principe è colui) in cui il pubblico, di sue prerogative spogliandosi, ha tutti i diritti trasportati».

⁸⁰ Cfr. MANCINI, C., *De iuribus principatum libri novem*, Romae, Typ. Gul. Facciotti, 1956, Libro VII, *An princeps propriis legibus sit subiectus*, Cap. XIII *Propositi problematis veritas explicatur*, pagg. 328-332.

Il Toppi arriva alla medesima conclusione notando come il principe era sottoposto alle leggi in quanto ogni legge giusta, data da Dio o dall'uomo, derivava dalla legge eterna di Dio, perciò violarla o sottrarsi comportava la colpa⁸¹.

Tra i giuristi italiani, insomma, anche durante il XVII secolo e contro l'opinione di Bodin, si continuò ad affermare il concetto di *princeps legibus alligatus*: «il Principe è superiore alle leggi come interprete e giudice. Non come *destructor* di essa, ma come *protector*, per farla osservare sotto la sua tutela. Sia dunque il Principe il primo ad osservarla, per dar esempio a gli altri»⁸². Un *princeps legibus solutus*, slegato dall'osservanza delle leggi, viene quasi visto come un'eresia come faceva il Chiaramonti il quale definiva tale concetto un «pestifero fondamento» di quel machiavellismo che «vorrebbe esonerare i principi dall'osservar la

⁸¹ Cfr. TOPPI, N., *De potestate principis secularis*, L. F., Cap. I, pf. 10, pag. 8. Punti fermi del Toppi sono: che il Principe dovesse vivere secondo la legge, poiché la sua autorità dipendeva dalla legge (*ivi*, Cap. III, pf. 11, pag. 15); che il Principe era assunto alla suprema potenza «*pro communi utilitate*» (*ivi*, Cap. III, pf. 12, pag. 15), che lo scopo della legge umana era l'utile degli uomini (*ivi*, Cap. III, pf. 19, pag. 24), che l'Imperatore non era proprietario dell'Impero ma piuttosto era il suo massimo e ufficiale procuratore (*ivi*, Cap. V, pf. 19, pag. 24); che «*Regnum non est propter Regem, sed Rex propter Regnum*» (*ivi*, Cap. V, pf. 21, pag. 24), che il Principe pur godendo della giurisdizione universale, non esercitava alcun dominio sulle cose private (*ivi*, Cap. VI, pf. 11, pag. 39); che il Principe era un animale razionale e nessuna legge poteva assolverlo dalla legge della ragione (*ivi*, Cap. VII, pf. 85, pag. 65); che una Monarchia senza legge era la tirannia (*ivi*, Cap. VII, pf. 117, pag. 74); che il Dominio non punisce «*de iure divino sed ex iure gentium*» (*ivi*, Cap. VII, pf. 119, pag. 74); che il Principe non era superiore al diritto positivo; che il Principe non doveva usare senza causa della *plenitudo potestatis* (*ivi*, Cap. VIII, pf. 6, pag. 79); che il Principe non poteva privare alcuno del diritto spettantegli in sede civile (*ivi*, Cap. VIII, pf. 20, pag. 84); in sostanza, per il Toppi, il Principe non era *legibus solutus* ma *legibus obligatus*.

⁸² Cfr. CONTARINI, P. M., *Compendio universal di Repubblica*, appr. Gasp. Contarini, Venetia 1602, pagg. 6-7. V. anche CANONIERI, L., *Quaestiones ac discursus in duos primos libros C. C. Taciti*, ap. Barthol. Zannettum, Roma 1609, pagg. 254 e ss.: «Il Principe è obbligato a prescrivere rettitudine di vita agli altri, ma questo non può fare se la medesima egli non osserva; dunque alle leggi il Principe è sottoposto, e sì come l'arte militare senza la guida ad esempio del Capitano non si può mantenere né conservare, così parimenti l'arte civile non può, se il Principe le medesime leggi non osserva, lungamente durare; perciocché quale è il Principe, tale è il popolo; e quando alle leggi egli non ubbidisce, insegna i popoli che non debbano n'anche a lui ubbidire».

fede»⁸³. Lo stesso concetto, con varie argomentazioni è confermato da altri teorici come l'Ammirato⁸⁴, il Palazzo⁸⁵, il Brusantini⁸⁶, il Malvezzi⁸⁷, il Giugliaris⁸⁸ ed il Doria⁸⁹. Tanto è vero che in Italia non

⁸³ Cfr. CHIARAMONTI, S., *Della Ragion di Stato*, Nesti, Firenze 1635, Libri I, Cap. XLVII, pag. 157: «Dicono adunque la giustizia e la fede dover essere osservata da' privati per esser sottoposti alla legge, ma il Principe esser d'ogni legge sciolto. Il qual pestifero fondamento è assai fiacco. Il Principe è assoluto dalla legge e sciolto, in quanto è esente dalle pene imposte dalla legge, che dagli scolastici è chiamata immunità coercitiva o coattiva; ma non è sciolto dall'obbligo dell'azione comandata, ch'è l'esser obbligato dalla legge direttiva, come pur dicono le scuole. Anzi, io aggiungo ch'in questo modo, detto direttivo, più è obbligato il Principe ch'il suddito. Con questa, però, distinzione: le cose comandate dalla legge, altre sono comandate perché sono buone, queste sono tutte operazioni per virtù, altre sono buone perché sono comandate, e queste sono le leggi positive».

⁸⁴ Cfr. AMMIRATO, V., *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Libro V, disc. IV, pag. 181: «È vero che i principi possono far quel che vogliono senza esser puniti, poi che sono sciolti dalle leggi, e Iddio non ha dato loro soprappoco alcuno: nondimeno né ad essi, operando male, mancano i loro supplici, tanto maggiori di quelli de' privati quando sono meno visibili, e quando traendo i loro falli da più alte cagioni principio, con più acute punture trafiggono, e con più velenose unghie squarciano il misero animo loro...non vadano, dunque, altieri e superbi, i principi di questa loro impunità, né noi privati a' principi questa lor licenza invidiano».

⁸⁵ Cfr. PALAZZO, G. A., *Discorso del governo e della ragion di Stato*, G. B. Sottile, Napoli 1604, Cap. XV, pag. 313: «La ragione dei buoni è signora di tutti i rei, per i quali solamente son fatte le leggi, e alle quali si dice che non siano i buoni legislatori e i Principi soggetti, perché si presuppone che coloro che donano legge agli altri, e moderano gli uomini siano spiriti liberi di ogni vizio, mentre contra gli stessi vizi, con l'uso della sferza vanno combattendo, nel qual certame se gli stessi Principi rimanessero dal vizio abbattuti, senza dubbio rimarrebbero alla legge soggetti».

⁸⁶ Cfr. BRUSANTINI, P., *Dialoghi di governo*, Cassiani, Modena 1611, Dial. I, pag. 106: «Deve il Principe (essere) obbligato per debito, se non legale, morale almeno, ei che le fa essere anch'egli il primo ad osservarle; tuttochè San Tommaso dica che i Principi siano assoluti dalle Leggi quanto alla forza, e i suoi principali ministri, i secondi; anzi lo devono, secondo Solone e Licurgo, obligare a maggior tolleranza, quando sono fatte da loro».

⁸⁷ Cfr. MALVEZZI, V., *Il Davide perseguitato*, Tramontin, Venezia 1693, pag. 165: «Sono i Principi sciolti da quegli ordini e da quelle leggi, c'hanno costituite, ma non da quella razionalità che gli ha costituiti. Il loro arbitrio, quando non è fatto necessario dalla legge scritta, è fatto dalla naturale. Da questa non è libero nessuno, né meno Iddio, e se talvolta opera cose sopra naturali, opera sopra la natura nostra, che ha creata, non sopra della sua, che è increata. Cotale impossibilità, ch'imperfezione nell'uomo, e perfezione in Dio, e sì come questi né meno può operare in contrario della sua natura, perché non può errare, così quegli non dee, se non vuol errare».

⁸⁸ Cfr. GIUGLIARIS, P. L., *La scuola della verità aperta a' Principi*, Gio. Battista Ferrofino, Torino 1650, Ver. VII, pf. II, pag. 234: «Se all'osservanza delle sue leggi sia obbligato il Principe, io no'l decido. Lo suppongo da molte privilegiato e da altre incapace di esser legato (...) ma se parliamo di quelle leggi, la materia delle quali in un medesimo modo si ritrova nel sovrano e nel suddito, gli dico liberamente di quel Catone: *patere legem quam ipse tuleris*, poiché secondo S. Isidoro, *iustum est Principem legibus obtemperare suis*».

⁸⁹ Cfr. DORIA, P. M., *Vita civile*, P. I, C. III, pag. 97: «Disposero (i popoli) in modo le loro leggi, che il Principe, della legge moderatore e dispositore, fusse dalla osservanza della legge medesima disciolto (...) Ma il monarca pretende sì bene essere superiore alla legge; nello stesso tempo però tanto più stima d'essere obbligato a prescrivere e a fare osservare giuste leggi quanto maggiore è l'autorità ch'egli ha sopra i suoi sudditi che da lui interamente dipendono e in lui si confidano».

si arrivò mai all'affermazione dell'*omnia sunt principis* ovvero della proprietà da parte del principe anche dei beni privati dei sudditi, concetto invece affermato nel dottrinarismo francese e da Hobbes per il quale i privati avevano solo il godimento ma non la proprietà dei beni, spettante al sovrano⁹⁰.

Un'ulteriore interrogativo si poneva sulla questione se fosse maggiore la potestà del principe o quella dello Stato? La questione veniva posta in particolare dal Canonieri, il quale notate le qualità positive del Principato e della Repubblica, concludeva che non poteva dare una risposta in assoluto ma si doveva distinguere caso per caso; tuttavia, lo stesso autore sottolineava come fosse preferibile che fosse minore la potestà del principe⁹¹.

In definitiva, il dottrinarismo politico italiano del Seicento, pur propenso in genere, al conferimento del massimo prestigio al monarca, pur alieno da un indiscriminato tirannicidio, pur assertore di una oculata ragion di Stato, tenne a fissare i limiti invalicabili dell'autorità sovrana.

Le ragioni di una tale preferenza sono diverse: alcune valutazioni teoriche a favore di un c.d. *regimen mixtum*, l'apprezzamento di un «vivere civile» che porterà a dare considerazione anche ai consociati nell'organizzazione politica e, non da ultimo, l'influenza ecclesiastica che, pur vedendo di buon occhio il potere del principe, vegliò che la sua autorità non oltrepassasse le frontiere del diritto naturale. Un ruolo importante, in questa linea di evoluzione del pensiero politico, fu giocato come è

⁹⁰ Cfr. HOBBS, T., *De cive*, Cap. XII, pag. 7: «*Civibus singulis esse rerum suarum proprietatem, sive dominum absolutum, seditiosa opinio*».

⁹¹ Cfr. CANONIERO, P. A., *Introduzione alla Politica*, L. VI, cap. IV, pagg. 420-424: «Egli è ben vero che converrebbe che minore fosse la potestà del Principe che della Repubblica, o vero ch'avesse l'imperio, in quelle azioni che lo possano far in rovina de' sudditi lussuriare e diventar tiranno, limitato, acciocchè il Regno senza corruzione di sorte alcuna lungamente durasse».

stato ampiamente notato dalla corrente antimachiavellica e dall'approfondimento sul problema della ragion di Stato: il giurista secentesco non si poneva solo il compito di una sterile esaltazione del principe, piuttosto voleva ammonirlo e guidarlo. Emblematico quanto scritto nella seconda metà del Seicento dal Cardinale De Luca nell'*Avvertimento al lettore* del suo trattato sul *Principe cristiano pratico*: «Quest'opera, nella sostanza è diversa dal suo titolo: poiché da questo ciascuno argomenterà che sia principalmente indirizzata a' comodi, a' vantaggi e alle prerogative del Principe. E pure la cosa è al contrario, mentre principalmente le linee sono dirette all'utile, al comodo e alla felicità e tranquillità de' popoli sudditi, con gl'incomodi, pregiudizi e svantaggi personali del Principe...che però quegli Scrittori, i quali han professato d'istruire i Principi ne' propri vantaggi col pregiudizio de'sudditi, falsamente hanno adoperato nelle loro opere questo titolo del Principe, perché nella sostanza hanno scritto e trattato del Tiranno»⁹².

6. IL GOVERNANTE ALLO SPECCHIO NELLA PREDICAZIONE DI ANTONIO MASUCCI, O. F. M. CONV.

Il percorso del pensiero, della cultura e della storia del Seicento, che si è cercato a grandi linee di tracciare nelle pagine precedenti, sembra trasparire nella lettura dello *Specchio de' governanti* di Antonio Masucci, oggetto della presente indagine.

Si tratta infatti di un'opera da cui emergono le varie tendenze culturali dell'epoca che prendevano atto dello *status quo* politico e

⁹² DE LUCA, P., *Il Principe cristiano pratico*, Roma, 1679.

contestualmente, spesso anche incoscientemente, facevano tesoro delle dialettiche fra le varie “correnti” di pensiero.

Notiamo anzitutto che Antonio Masucci, in quanto francescano conventuale, era un esponente di un Ordine religioso apertamente impegnato, attraverso la predicazione, nello sviluppo controriformistico post-tridentino della Chiesa Cattolica. Certo, bisogna anche notare che, nel momento in cui Masucci scrive, il 1673, la Controriforma aveva ormai esaurito la sua forza innovativa sul piano dottrinario (era trascorso oltre un secolo dal Concilio), mentre sul piano politico, dopo la pace di Vestfalia, si era definitivamente preso atto dell’indipendenza dei sovrani protestanti e quindi non aveva più senso parlare di un’opera di ricostituzione dello scisma.

In una prima e sicuramente approssimativa definizione l’opera del Masucci potrebbe essere definita di “stretta ortodossia cattolica”.

A favore di ciò depone, non solo l’appartenenza all’Ordine francescano conventuale ma la stessa struttura dell’opera che sembra essere espressione dell’attività di predicatore del nostro autore.

Giova ricordare che la predicazione era una delle attività in cui si realizzava lo scopo dell’Ordine fondato da S. Francesco⁹³. L’obiettivo principale di tale Ordine era l’imitazione di Cristo e degli Apostoli in un ideale di perfezione vissuto attraverso la regola dei tre voti evangelici (obbedienza, povertà, castità) e nell’apostolato popolare per la salvezza delle anime, in aiuto al clero e in obbedienza

Eliminato: ’

Eliminato: ’

Eliminato: ,

Eliminato: ,

Eliminato: ’

⁹³ L’Ordine, fondato da S. Francesco nel 1210, approvato da papa Innocenzo III ebbe un primo riconoscimento ufficiale con l’approvazione della *Regola* con la bolla *Solet annuere* di papa Onorio III del 29 novembre 1223; l’Ordine fu approvato definitivamente con la bolla *Quo elongati* di papa Gregorio IX del 28 settembre 1230. Cfr. IRIARTE, L., *Storia del francescanesimo*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1982, pagg. 55 ss.

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, Non Apice / Pedice

Formattato: Tipo di carattere: Georgia, Non Apice / Pedice

itineranti, priva di superiori o vincolati da voti. Al contrario, l'Ordine fu voluto come una fondazione religiosa, basata su un preciso tenore di vita regolare ed apostolico, aperto a laici o chierici. Il motivo della iniziale mancanza di una determinata organizzazione esterna e giuridica, andava ricercato nella volontà di distinguersi dalle strutture monastiche allora esistenti. Per questo nei primi tempi i frati non possedevano né monasteri, né chiese proprie, né tanto meno proprietà per vivere, preferendo invece la predicazione ambulante e prestando servizi di vario genere per il proprio sostentamento.

Eliminato: senza

Eliminato: dei

Eliminato: '

Eliminato: che ne scaturisce

Eliminato: apostolica

Eliminato: , sin dagli inizi,

Eliminato:

Con la crescita dell'Ordine ed il moltiplicarsi esponenziale dei suoi membri, e quindi anche dei suoi interessi, il senso di interpretazione della scelta pauperistica, fu al centro della dialettica secolare tra le fazioni degli "spirituali", fedeli allo spirito della Regola e al Testamento di Francesco, legati quindi ad una lettura rigida del messaggio francescano ed intenzionati a praticare l'ideale di assoluta povertà, e i "conventuali", propensi ad un'applicazione del messaggio originario che gli consentisse di uniformarsi agli altri ordini religiosi e di "clericalizzarsi" ovvero assumere lo stesso rango dei sacerdoti secolari. Tale dissidio fu risolto con la bolla *Ite vos* di Leone X del 1517⁹⁸ che sanciva la scissione tra minori, da un lato, e conventuali⁹⁹, dall'altro: accomunati dalla missione evangelica e

Eliminato: ¶

Eliminato: '

Eliminato: ,

⁹⁸ Con la bolla *Ite vos in vineam meam* del 29 maggio del 1517 si sanciva la separazione totale tra i conventuali e gli osservanti: il ministro generale degli osservanti avrebbe da quel momento assunto il titolo di *Minister generalis totius ordinis minorum* mentre quello dei conventuali si sarebbe denominato *Minister generalis Fratrum Conventualium*. Cfr. IRIARTE, L., *Storia del francescanesimo*, cit., pagg. 133-134.

⁹⁹ Con la bolla *Religionis zelus* del 3 luglio 1528 si approvò la nascita di un altro ramo dell'Ordine francescano, quello dei cappuccini, nato dall'esperienza di alcuni francescani "riformati" che avevano scelto di vivere la regola francescana in uno spirito di maggiore semplicità e povertà dedicandosi quasi esclusivamente alla preghiera e alla predicazione sulla base dei valori di ritiro dal mondo, austerità di vita, semplicità, povertà e contemplazione. Cfr. *ivi*, pagg. 259 ss.

caritatevole ma divisi dal modo di vivere la scelta pauperistica. In particolare, i conventuali di distinsero per l'accettazione della possibilità di ottenere e gestire proprietà in comune¹⁰⁰.

P. Antonio Masucci faceva parte, proprio, dell'Ordine dei frati minori conventuali, all'interno delle cui scuole aveva studiato sin dalla tenera età già prima della scelta vocazionale. L'Ordine francescano conventuale si caratterizzava, e si caratterizza tutt'oggi, per la vita di comunità e di comunione dei frati, che pur svolgendo il proprio ministero sacerdotale nel "mondo", vivono all'interno delle proprie comunità, dove dividono non solo gli spazi ma anche i beni. Infatti, i frati conventuali, pur rispettando il voto di povertà individuale, possono detenere e gestire proprietà ma solo a titolo collettivo ovvero a livello di comunità.

L'origine francescana del Masucci emerge anche dai presupposti teorici della sua opera che sono rappresentati, oltre che dalla Sacra Scrittura, dal continuo riferimento, esplicito ed implicito ai padri della Chiesa e alla Scolastica, nonché al principale esponente della tradizione filosofica francescana Giovanni Duns Scoto¹⁰¹. Tuttavia, ad una lettura meno superficiale salta immediatamente agli occhi che l'adesione al volontarismo scotiano è soprattutto "di scuola", non palesemente evidente ma implicita: di fatti, tra le tante citazioni dei padri della Chiesa (S. Agostino, S. Giovanni Crisostomo, S. Bernardo), di classici della tradizione greca (Platone ed Aristotele)

¹⁰⁰ Cfr. IRIARTE, L., *Storia del francescanesimo*, pagg. 253-257.

¹⁰¹ L'Ordine in quanto tale non impose mai l'adesione ad un dottore determinato, benchè nella prima parte del secolo XVII ci furono dei tentativi per arrivare a tale imposizione proprio per quanto riguarda il Dottor Sottile. Infatti, la riforma generale degli studi, apparsa nel 1620 e confermata nelle Costituzioni Urbanae del 1528, stabiliva: «in tutti i ginnasi si deve insegnare e difendere il nostro Dottor Sottile Scoto», cfr. *ivi*, pagg. 217 ss. Non è un caso che lo stesso Masucci si sia cimentato in un'opera dedicata a Duns Scoto intitolata *Bizzarria d'ingegno o vero, l'aquila delle scuole, per la vita del pag. m. f. Giovanni Duns Scoto, detto il Sottilissimo francescano conventuale*.

e latina (Cicerone e Tacito), mancano riferimenti espliciti a Scoto o alle sue parole (come del resto mancano richiami a S. Tommaso d'Aquino). Ciononostante, una prima, rapida, lettura del testo, dove si fa continuo riferimento alla volontà di Dio e alla giustizia, sua diretta espressione, che deve essere realizzata dai governanti, sembra riprendere e confermare l'idea scotiana di Dio come legge superiore, dalla cui volontà discendeva una legge sempre giusta ed ordinata; in Dio, per Duns, potenza e giustizia coincidevano: la giustizia di Dio aveva quindi lo stesso ambito del suo potere assoluto¹⁰².

Tuttavia, una lettura più attenta del testo, fa emergere un'impostazione più ampia e complessa, che impedisce di ridurre l'opera a semplice raccolta di omelie o *pamphlet* moralizzante (e moralizzatore). Depurato delle iperboli stilistiche, del tono a tratti lamentoso volto a creare *pathos* nel lettore, dei salti quasi indiscriminati ed arbitrari tra simboli biblici, Sacra Scrittura, parole dei Padri della Chiesa, classici, attualità, miti, racconti fiabeschi che talvolta sembrano creati di sana pianta, Masucci fa emergere un'originale impostazione, figlia evidentemente del clima politico-culturale in cui si era formato e viveva: accanto ai motivi volontaristici, genetici nella sua posizione di teologo francescano conventuale, convivono motivi intellettualistici che si rifanno alla tradizione aristotelico-tomistica, che era stata una delle armi principali nella battaglia dottrina della Controriforma; inoltre, emerge anche una visione ascendente del potere politico che poggia non solo sulla volontà di Dio ma anche sul consenso dei governati, considerati in grado di rovesciare il principe che non si comporta

¹⁰² Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, cit., pagg. 106 e ss.

rettamente¹⁰³; ancora, anche se l'idea di ragion di Stato non è mai apertamente citata, le parole del Masucci lasciano intendere che non era del tutto sconosciuta la posizione "laica" e realista di Machiavelli: il principe delineato dal Masucci è senz'altro lontano dall'immagine machiavellica, si tratta di un principe che, anche se non deve essere senz'altro cristiano o cattolico, deve avere lo sguardo rivolto costantemente sia a Dio e agli uomini, che deve essere giusto se vuole mantenere il suo Stato, che deve trarre dalle Sacre Scritture non solo preghiere ma anche le regole della sua vita e del suo governo, in ogni caso è un principe essenzialmente umano e non divino. Masucci pone l'accento soprattutto sulle debolezze, sugli errori, sulle scelte sbagliate e sui comportamenti anche illeciti, facendo emergere le debolezze dell'uomo-principe e quindi considerandolo nella sua realtà; anzi, Masucci non esita a fare cenno alla sua sfiducia nella natura umana «perché questa per la colpa naturalmente è inclinata al male, & al vizio, non al bene, & alla virtù»¹⁰⁴; conscio della presenza del male del mondo, attribuito secondo la tradizione cristiana al peccato originale¹⁰⁵, Masucci ricostruisce un quadro a tinte fosche della sua epoca, caratterizzata da disordini e dissolutezze e, soprattutto dal dilagare dei vizi (e non delle virtù), dove l'unica via di salvezza è il rispetto della legge divina non inteso, però, come accettazione passiva della volontà di Dio, nella convinzione che questa sia il Bene, ma adesione convinta e cosciente perché questa essa è giusta. Proprio in questo, a mio avviso, sta l'originalità del Masucci che, da un lato, sancisce senza mezzi termini che la legge divina, espressa dalla Sacra Scrittura,

¹⁰³ Sulla questione v. *amplius* infra Cap. IV § 5.

¹⁰⁴ Cfr. MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 132.

¹⁰⁵ V. *ivi*, cap. XVIII, pagg. 449-480.

deve essere rispettata dall'uomo (e nel nostro caso, dal governante), dall'altro, si preoccupa di motivare e spiegare, razionalmente se possibile, i motivi della necessità di tale adesione.

5. LO SPECCHIO DE' GOVERNANTI TRA VOLONTARISMO, INTELLETTUALISMO E METODO SCIENTIFICO

Bisogna necessariamente notare che il nostro autore nel testo *de quo* non parla esplicitamente né di ragioni di Stato né di governo e qualifica il suo trattato, già dal titolo, semplicemente come opera morale. Sembra quindi essere aliena dalla sua indagine una prospettiva politica. Tutta la sua riflessione è fondata su un concetto molto ampio di giustizia, in cui si intende sia il momento "giudiziario", ovvero dell'applicazione della norma, che, più in generale della gestione della cosa pubblica quindi del governo: non mancano infatti i riferimenti, oltre che al modo di comportarsi del governante, alla sua attività di gestione dello Stato .

Sotto il primo punto di vista, questo ampio concetto è esplicitato già in premessa e sembra oscillare tra la definizione volontarista di stampo agostiniano e scotista e quella intellettualistica di matrice scolastico-tomistica: «Sotto il nome di Giustizia (che l'autore piglia nella più ampia significazione) intende quella che deve passare tra la Creatura, Dio; quale deve sempre amare e non mai offendere. Quella che deve passare fra la ragione e le passioni umane. Quella, che deve esercitarsi seco stesso, e col prossimo. La remunerativa, la punitiva, la distributiva, la

commutativa et in ogn'altro modo, nel quale deve cadere la rettitudine dell'operare¹⁰⁶».

L'amore verso Dio, su cui si fonda la prima parte della definizione, è senz'altro l'amore inteso secondo l'insegnamento scotiano quindi implica un'adesione spontanea, e piena, al totalizzante dettato divino¹⁰⁷, nella convinzione fideistica che la volontà di Dio tende necessariamente verso il bene («quale deve sempre amare e non mai offendere»). La giustizia, intesa in tal senso, è senz'altro la realizzazione della volontà di Dio nel mondo quindi il suo perseguimento si va ad identificare come obbedienza a Dio.

Nella seconda parte della definizione, tuttavia, emerge chiaramente che l'autore non si accontenta di una definizione della giustizia basata solo sull'accettazione acritica e fideistica della legge di Dio: è introdotta, infatti, l'idea di una ragione che deve disciplinare le coscienze e le passioni umane («Quella che deve passare fra la ragione e le passioni umane») e deve regolare i rapporti intersoggettivi («Quella, che deve essercitarsi seco stesso, e col prossimo»). Soprattutto, in conclusione della definizione, si parla di un concetto di ragionevolezza del comportamento («la rettitudine dell'operare»).

Ovviamente le riflessioni di Masucci sulla giustizia, e quindi sulla legge, non sono originali ma riflettono un dibattito plurisecolare all'interno della dottrina cristiana sulla prevalenza di ragione o volontà nella definizione del comportamento umano.

¹⁰⁶ Cfr. MASUCCI, A., *Specchio de' Governanti*, cit., Pag. XVIII

¹⁰⁷ Scoto, invece, definisce l'amore non in riferimento all'Io ma in funzione del suo disinteresse da se stessi: «Tanto più amo qualcuno, quanto più mi abbandono per amore al suo bene, perché la dedizione segue l'amore» DUNS SCOTO, G., *Opus Oxoniense*, in *Opera Omnia*, a cura di LAURIOLA, G., AGA, Alberobello 1998, II, d. 27, 17.

La tradizione volutarista, a partire da Agostino, aveva sancito che la volontà è il principio dell'agire umano. Essa era eticamente valutabile in quanto al suo interno si annidava il male; essendo libera aveva la forza di resistere o aderire al male; era capace di appetiti e non soggiaceva alle costrizioni, ma poteva volgersi al bene e quindi era da stimare come un bene¹⁰⁸. La volontà costituisce per Agostino, insomma, il nucleo centrale dell'uomo: «la volontà è presente in tutti i moti dell'animo; anzi essi non sono altro che volontà»¹⁰⁹.

Agostino, tuttavia, nel definire la sua concezione di diritto, cerca un equilibrio tra la concezione idealistica, di origine platonica, e quella volutaristica, di stampo paolino-cristiana, fra *lex aeterna*, *lex naturalis* e *lex temporalis*. Quest'ultima, la legge positiva è definita come mutevole in base alle esigenze contingenti, quindi obbligatoria solo in quanto tratta dalla legge eterna¹¹⁰.

La *lex naturalis* deve, invece, considerarsi una trascrizione della legge eterna nell'anima, nella ragione e nel cuore dell'uomo: si tratta del principio soggettivo della giustizia, innato, attraverso il quale Dio parla all'uomo ed è chiamata anche *lex intima*.

¹⁰⁸ Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, cit., pag. 78 e ss.

¹⁰⁹ S. AGOSTINO, *De civitate dei*, in *Opere di Sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 1974, XIV, 6: *voluntas est quippe in omnibus (malus); imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt*. La teoria della volontà in Agostino nasce dalla sua critica alle dottrine di Pelagio che lo portò a trasferire la volontà in Dio a danno della stessa libertà umana: il peccato originale aveva reso tutti gli uomini peccatori, la libertà si concretizzava nell'andare verso il male ma non verso il bene; solo Dio, attraverso la "Grazia", ci conduce verso il bene e la grazia è un dono assolutamente libero della volontà di Dio, il quale opera in maniera irresistibile ed ha già stabilito chi si salverà e chi no e la sua misericordia opera per criteri imperscrutabili: Dio salva perché così ha voluto. Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, cit., pag. 79.

¹¹⁰ «Una legge che non è giusta non è legge», S. AGOSTINO, *De civitate dei*, XIV, 6; l'uomo giusto, che per sua buona volontà segue la legge eterna, non ha bisogno della legge temporale, S. AGOSTINO, *Epistolae*, cit., 105, 2, 7.

La *lex aeterna*, immutabile, è «ragione e volontà di Dio che ordina di conservare l'ordine naturale e vieta di turbarlo»¹¹¹ quindi rispecchia l'ordine della creazione¹¹². In quest'ultimo, nel quale si rispecchia anche l'idea della struttura per gradi del mondo, convivono sia il razionalismo neoplatonico che il volontarismo cristiano grazie alla definizione della *lex aeterna* come *ratio divina vel voluntas Dei* ovvero espressione, allo stesso tempo, della ragione e della volontà divina¹¹³.

Tommaso d'Aquino, alcuni secoli dopo Agostino, affrontava l'alternativa tra ragione e volontà risolvendola a favore della prima: solo la ragione poteva essere assunta come regola e criterio quindi la legge deve appartenere alla sua sfera¹¹⁴. Definire la legge in base alla volontà, slegata dalla ragione, significherebbe arrivare all'ingiustizia¹¹⁵ perché a Dio sarebbe impossibile volere qualsiasi cosa che non sia fondata sulla sua saggezza¹¹⁶.

Tommaso confermava la tripartizione agostiniana tra *lex aeterna*, *lex naturalis* e *lex humana seu positiva*. La *lex aeterna* è la

¹¹¹ S. AGOSTINO, *Contra Faustum*, cit., XXII, 27: *ratio divina voluntas Dei ordinem naturale conservari iubens, perturbari vetans*. Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, cit. pag. 78.

¹¹² «Dio ordinò e fece tutto, e ordinò per gradi le creature dalla terra al cielo, dalle cose visibili alle invisibili, dalle mortali alle immortali. Questa connessione della creazione, questa bellezza ordinata che sale dal più basso al più alto, e discende dal più alto al più basso, giammai interrotta ma variata in parti diverse, tutta intera rende lode a Dio», S. AGOSTINO, *Em. In Ps.*, 144, 13.

¹¹³ Questa impostazione, però, porta notevoli dubbi circa il libero arbitrio: Agostino giunge ad affermare che nulla è peccato che non sia vietato da Dio e nessuno è degno di lode o di biasimo se non ha agito contro un divieto. Il divieto esplicito insomma è l'unico presupposto per il difetto di valore di un'azione e questo, chiaramente, lasciava ampio spazio per condotte che non erano state prese in considerazione dalla *lex aeterna*. Cfr. S. AGOSTINO, *De baptismo parvulorum ad Marcellium*, II, XVI, 23 e *De duabus animabimus*, XI.

¹¹⁴ S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, in *La Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, 1987, II, 1, qu. 90, 1. Cfr. anche WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, cit., pag. 83 e ss.

¹¹⁵ S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II, 1, qu. 90, 1 a 3.

¹¹⁶ *Ivi*, II, 1, qu. 21, 1 a 2.

legge del governo divino del mondo¹¹⁷ con la quale Dio, alla stregua delle idee che sono nel suo intelletto, guida le azioni dell'universo¹¹⁸; come tale, è la legge dell'ordine divino della creazione¹¹⁹ ed è inserita da Tommaso anche nel quadro della metafisica aristotelica: Dio ha impresso a tutte le creature il principio dei loro moti specifici, così ogni cosa della natura tende alla realizzazione della sua forma specifica; tale forma per l'uomo è il bene, la tendenza verso il quale è data all'uomo dalla *lex aeterna*, della quale l'uomo è partecipe¹²⁰.

La legge naturale per Tommaso è la specificazione della partecipazione intellettuale dell'uomo, attraverso la ragione, alla legge eterna¹²¹; mentre per Agostino tale legge è individuata soggettivamente, all'interno dell'uomo, per Tommaso essa è concepita oggettivamente come parte della legge eterna e nella facoltà naturale di giudicare, propria della ragione umana¹²². La conseguenza di questa impostazione è che la legge in senso stretto, in quanto espressione diretta della ragione, è solo la legge naturale, mentre la legge eterna può essere definita legge solo per similitudine¹²³.

La *lex humana*, infine, deriva dal fatto che l'intelligenza umana non può conoscere la legge eterna nella sua interezza ma solo nei suoi principi generali e, soprattutto, non contiene regole per i casi

¹¹⁷ S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II, 1, qu. 91, 1.

¹¹⁸ *Ivi*, II, 1, qu. 93, 1.

¹¹⁹ *Romani*, 13, 1: «Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poichè non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio».

¹²⁰ Tuttavia, non tutte le creature partecipano alla legge eterna nello stesso modo: le creature irragionevoli partecipano solo del principio del movimento, che è inconscio-immanente; gli uomini vi partecipano anche attraverso la propria ragione; l'uomo è allora soggetto alla legge eterna in un duplice modo: attraverso le inclinazioni naturali (come ogni altra creatura) e attraverso la ragione (sua peculiarità). S. Tommaso, *Summa Theologiae*, II, qu. 93, 6.

¹²¹ *Ivi*, II, 1, qu. 91, 2.

¹²² *Ivi*, II, 1, qu. 71, 6.

¹²³ *Ivi*, II, 1, qu. 91, 2.

singoli¹²⁴. La *lex humana* è quindi la specificazione della legge naturale attraverso la deduzione dai principi generali (la *conclusio*) e le determinazioni degli stessi principi (la *determinatio*)¹²⁵. Ne consegue che solo se la legge positiva deriva dalla legge naturale ha forza di legge¹²⁶ ed obbliga in coscienza¹²⁷. San Tommaso, infine, definiva teleologicamente l'uomo come tendente verso il bene che gli è indicato dall'intelletto perciò la suprema legge di natura si trova nei precetti: «fa il bene, evita il male»¹²⁸ e «agisci razionalmente»¹²⁹.

Con Giovanni Duns Scoto, nel XIV secolo, si ritorna alla tradizione volontarista agostiniana, ponendo al centro dell'attenzione l'idea dell'amore, degli uomini verso Dio e di Dio verso gli uomini, a discapito del primato dell'intelletto di stampo aristotelico-tomistico¹³⁰.

¹²⁴ S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II, 1, qu. 91, 3.

¹²⁵ *Ivi*, II, 1, qu. 95, 2.

¹²⁶ *Ivi*, II, 1, qu. 95, 2.

¹²⁷ *Ivi*, II, 1, qu. 96, 4.

¹²⁸ *Ivi*, II, 1, qu. 94, 2: *bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum*.

¹²⁹ *Ivi*, II, 1, qu. 94, 4: *secundum rationem agere*. Tommaso ammette allora che l'uomo possiede due nature, una razionale ed una sensibile; quando si segue la seconda piuttosto che la prima si deducono il peccato e il vizio; cfr. *Ivi*, II, 1, qu. 94, 2. Da notare che Tommaso cercava un'altra via di identificazione del diritto naturale nel Decalogo, i comandamenti trasmessi direttamente da Dio a Mosè. Il Decalogo viene considerato diritto naturale in quanto si potrebbero dedurre direttamente dai principi supremi (*ivi*, II, 1, qu. 100, 1e 3)¹²⁹ e, in quanto tali, dovrebbero avere i caratteri dell'immutabilità e della validità generale. Questa conseguenza sembra però essere messa in crisi dallo stesso testo biblico dove, in più punti, si trova testimonianza di circostanze in cui Dio stesso impone o legittima comportamenti contrari al Decalogo. Di fronte a ciò, ci si pone l'interrogativo se il diritto naturale è stato fondato sulla ragione o sulla esclusiva (ed imperscrutabile) volontà divina (*ivi*, II, 2, qu. 57, 2 ad 3: «Iddio ha posto il diritto, perché è giusto, o è diritto perché Dio l'ha posto?»). Tommaso risponde al quesito in via idealistica: la volontà di Dio è vincolata alla sua saggezza, sede delle idee eterne ed immutabile, perciò la volontà di Dio è necessariamente immutabile e nemmeno Dio può contraddirla perché altrimenti negherebbe se stesso (S. Tommaso, *ivi*, I, qu. 19, 7; qu. 21, 1 ad 2; II, 1, qu. 100, 8). Le contraddizioni del testo biblico sono spiegate da Tommaso con la considerazione che Dio, autorizzando violazioni della legge, ha cambiato nei casi concreti l'oggetto della legge e non la legge. Questa soluzione però non era soddisfacente: l'oggetto di una legge fa parte del suo portato costitutivo e non può essere cambiato senza cambiare tutta la legge. È impossibile trarre il diritto naturale dal testo biblico, perché si ricade nel volontarismo: la volontà di Dio dispone anche sul diritto naturale.

¹³⁰ Cfr. per approfondimenti sul pensiero di Duns Scoto v. WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, cit., pag. 99 e ss.; TODISCO, O., *Liberare la verità. G. Duns Scoto all'assalto della*

L'amore, secondo Scoto, non è rivolto all'universale ma all'individuo: la creazione stessa era rivolta ad individui e non a soggetti universali, quindi nell'individualità si trova la più alta forma di realtà e Dio stesso è essere singolare, individuale per eccellenza.

La scoperta dell'individualità porta Scoto all'affermazione del carattere proprio della volontà rispetto all'intelletto e alla indeducibilità razionale della decisione concreta. La volontà è libera non solo di fronte alle sollecitazioni della natura, ma anche rispetto alla evidenza razionale. Come solo la volontà può cercare il bene per se stesso, così può anche peccare solo quella volontà che analogamente è libera di fronte alle evidenze delle ragioni e può rifiutarsi di seguirle. La volontà è una libera potenza, sia in senso positivo che negativo, una *potentiam libera per essentiam*¹³¹ ed è tale che comanda l'intelletto ma non è comandata da esso: *voluntas imperat intellectui*¹³². Nonostante questa libertà (di cogliere il bene nell'amore e di distaccarsi nell'odio) la volontà umana è soggetta alla legge del bene, norma obiettiva che le si impone dall'esterno. Tale norma è ricostruita da Scoto, in rottura con la tradizione tomistica precedente, in termini volutaristici con un ritorno alla tradizione agostiniana e paolina, come espressione della volontà "libera" di Dio, il quale non è sottomesso ad alcuna legge superiore: la sua volontà crea la legge e perciò il suo agire, è sempre e necessariamente giusto. Conseguenza dell'impostazione volutarista di Duns Scoto è chiedersi se Dio è misericordioso o meno: se Paolo rispondeva

prigione di Dio in CESARO, A. (a cura di), *L'Angelo e la fenice. Percorsi di ermeneutica simbolica*, cit., pag. 197-224; GIUSTINIANI, P. – PUNZO, C. (a cura di), *Doctorem subtilem ut plurimum sequimur. Momenti e figure della via Scoti tra filosofia, teologia e diritto*, Luciano, Napoli 2009.

¹³¹ DUNS SCOTO, G., *Opus Oxoniense*, I, d. 17, 1, 2, 3, a. 3 n. 5.

¹³² *Ivi*, IV, d. 49, 16.

portando l'esempio della crocifissione in cui Dio aveva sacrificato suo figlio per la salvezza dell'uomo, Scoto aggiunge che la certezza della sua bontà fa parte della sua stessa essenza; infatti, Dio è per essenza bene supremo ed infinito: è la *bonitas*, il *bonum per se* il solo bene che sussiste per se stesso¹³³. Da questo assunto, Scoto deriva il suo supremo imperativo pratico: amare Dio sopra ogni cosa, appunto perché Dio è sommo bene. Tale precetto è l'unico principio essenziale del diritto naturale. La giustizia di questo imperativo è una verità necessaria, contenuta nel concetto stesso di Dio¹³⁴, sottratta perciò a qualsiasi tipo di errore e slegato da qualsiasi presupposto. Tutto poggia sulla volontà di Dio, la quale incontra solo due limiti: la sua bontà essenziale, imperscrutabile agli uomini, e la possibilità logica¹³⁵. Non c'è più spazio per un concetto di legge eterna come in Tommaso: eterno è il legislatore non la legge¹³⁶, non ci sono altre regole oltre l'amore per Dio.

Elementi, volontaristi e intellettualisti, desunti dal percorso teorico appena descritto sinteticamente, sembrano emergere nel testo di Masucci.

Il volontarismo, ad esempio, emerge nel momento in cui si afferma che tutto dipende dalla volontà di Dio compresa la giustizia concessa affinché l'uomo realizzasse la propria natura¹³⁷; nella citazione di numerosi episodi biblici in cui il Signore impone comportamenti (anche poco misericordiosi) che l'uomo deve

¹³³ DUNS SCOTO, G., *Opus Oxoniense*, I, d. 3, 5, 14.

¹³⁴ DUNS SCOTO, G., *Opus Oxoniense, Prol.*, qu. 4-5, 15.

¹³⁵ DUNS SCOTO, G., *Opus Oxoniense*, I, d. 44, qu. un., n. 4.

¹³⁶ DE LAGARDE, G., *Secteur social de la scolastique*, Paris 1942, pag. 314.

¹³⁷ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 5: «Per mostrare Iddio, che la Giustizia è la base d'ogni virtù morale l'huomo, che produsse à sua immagine, lo formò con la originale giustizia, cioè giusto co(n) Dio, conoscendolo, & amandolo qual suo Creatore; e giusto con le creature, dispensando à ciascheduno il nome adatto all'esigenza delle loro nature».

necessariamente eseguire¹³⁸; nel ricollegare l'ingiustizia e tutti i mali del mondo al peccato di Adamo e al Demonio¹³⁹ o nel rifiutare, esplicitamente e polemicamente, la ragionevolezza della natura umana affermando: «Se bene si osservano le operationi de gli huomini, si conoscerà subito, che sono tutte brutali, e che l'esser ragionevole gli serve solo per adornamento, e per titolo, non già per essenza e per regola»¹⁴⁰.

Allo stesso tempo, però, dal medesimo testo emergono motivi di stampo intellettualista: nel concetto di giustizia ispirata alla ragione e alla rettitudine dell'agire umano; nel continuo riferimento alla natura, intesa come ordine universale e razionale conosciuto e rispettato da tutti gli uomini anche a prescindere dalla fede: «Fù cieco Aristotile, non hebbe altro lume, che della Natura, e pure seppe conoscere questa verità, cioè, che la Giustizia è base, e fondamento di tutte le altre virtù, lasciandoci scritta questa aurea sentenza. *Iustitia non solum est virtutem praestantissima, sed ipsa est omnis*

¹³⁸ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 18: «Così, mentre il povero vecchio (Mosè) stava tutto col pensiero fisso alla tomba, e priega il suo fattore, che gli avvicini il riposo, questi vuole compiacerlo, mà prima gli fa tale precetto. *Vulscere prius filios Israel de manu Madian, & tunc colligeris ad Populum tuum in pace* (Compi la vendetta degli Israeleiti prima contro i Madianiti, e allora unirai in pace il tuo popolo, *Numeri*, 31, 2:); *ivi*, pag. 143: «volendo lo stesso Dio minacciare di severo gastigo il medesimo popolo d'Israele per bocca dello stesso Profeta dice, che gli darà per Principi, e Governanti soggetti puerili, senza senna, senza discorso. *Dabo pueros Principes eorum, & effeminati dominantus eis* (Io metterò come loro capi ragazzi, monelli li domineranno, *Isaia*, 3, 4); *ivi*, pag. 158: «In Saul, che fù il primo Rè, minacciò di cadere appena nato, allora che contro il divino precetto non volle gastigare gli Amaleciti idolatri, e superbi, per lo che fù da Filistei rotto, e sconfitto, e costretto per disperazione ad uccidersi con le proprie mani».

¹³⁹ *Ivi*, pag. 482: «il primo maestro dell'ingiustizia; il primiero, che la insegnò, & introdusse nel mondo, fù il Demonio (...) Egli fù il primo, che l'insegnasse in terra, quando poco prima così pernicioso l'haveva praticata in Cielo. Dunque resta svelato, che il primo maestro dell'ingiustitia; il primiero, che la insegnò, & introdusse nel mondo, fu il Demonio».

¹⁴⁰ *Ivi*, cit., pag. 495: «Da che fu creato il mondo, quanti milioni d'huomini sono stati, sono, e saranno? al sicuro innumerabili. Mi si soggiunga. Quanti di questi ebbero direttione nell'operare dalla ragione? Pochi, e la scrittura quasi tutti, con le Sacre Istorie gli nomina. Se cominci dal primo, cioè da Adamo, trovarai, che come brutto si dà à credere da Creatura poter in Creatore cangiarsi».

*virtus*¹⁴¹. Or se tutto ciò un Pagano conobbe, e ci insegnò, è segno che questa sia verità di natura»¹⁴²; nell'affermazione che lo stesso Decalogo sia fondato sulla ragione¹⁴³; nel collegamento tra le abilità di governo del buon principe/governante e la sua saggezza quindi con le sue capacità razionali¹⁴⁴.

Si devono altresì notare alcuni elementi che fanno emergere un certa “modernità” nel testo di Masucci: anzitutto, il semplice fatto che si rivolge ai governanti suoi contemporanei, sia pur indistintamente, conferma quanto abbiamo analizzato nelle pagine precedenti ovvero che anche nella trattatistica cattolica si era preso atto della realtà delle sovranità locali. Del resto, non poteva essere altrimenti dopo le vicende storico-politiche del Cinquecento e del Seicento: il cammino della storia del pensiero politico di cui si è parlato nelle pagine precedenti, insomma, è rappresentato a pieno dal Masucci che, nel rivolgersi alla pluralità dei principi, ammette la loro autorità nei rispettivi territori senza discuterla minimamente. In vero, Masucci non si preoccupa di indagare sull'origine dei principati né parla di società politica, ma si limita a parlare di genericamente comunità, affidate ad un comandante o un governante. Il Papato e l'Impero sono citati, ben poco, come realtà politiche alla stregua dei

¹⁴¹ ARISTOTELE, *Etica*, lib. 6.

¹⁴² MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 7.

¹⁴³ *Ivi*, pag. 158: «tutti i precetti del Decalogo sono fondati in giustizia riducendosi tutti à questi soli precetti di amare Iddio, & il prossimo, e non far male al prossimo; tutti questi sono atti di giustizia e di debito, c'have l'huomo con Dio, e col suo prossimo; dunque ogni volta, ch'egli atti di ingiustizia eseguisce, opera contro questi precetti, e per conseguenza non può Cristiano ch'amarsi».

¹⁴⁴ *Ivi*, pag. 133: «Il buon Governante deve avere rettitudine nel giudicare, innocenza nella vita, prestezza nello spedire, pazienza nel negoziare, e prudenza nel maturare. Or queste cose non si possono ritrovarsi in un Principe ignorante». Si noti, tuttavia, che nello stesso capitolo qualche pagina prima si trova la seguente affermazione: «Non intendo già io per Principe savio, un che sia Logico, Filosofo, Teologo, Astrologo, Matematico, e simile, mà che sappia la Filosofia morale, i precetti naturali, e quei del Decalogo, e legge positiva» (*Ivi*, pag. 124). Ciò, ovviamente, crea un'apparente contraddizione che può essere risolta facendo leva sul tentativo dell'autore di sintetizzare più posizioni a sostegno della sua tesi.

principati e non più come entità sovranazionali. La stessa “teoria delle due spade” viene interpretata in chiave moderna: da un lato il Papa, cui spetta l’autorità in campo religioso, dall’altro i singoli principi, titolari dell’autorità politica¹⁴⁵.

A dire la verità, tuttavia, i principi cui si rivolge il Masucci a tratti sembrano indefiniti nel tempo e nello spazio: in particolare, quando si riferisce alla contemporaneità, non fa nomi, né di principi né di luoghi né indica momenti precisi in cui sono avvenuti i fatti di cui racconta¹⁴⁶; solo in relazione al passato, modello simbolico positivo e negativo a seconda dei casi, l’autore diventa più preciso, sia per gli esempi tratti dalla storia antica¹⁴⁷, sia per quelli tratti dalla tradizione più recente¹⁴⁸. Tale impostazione, volutamente, asettica verso il presente, è da legarsi all’intento educativo e edificante che l’opera si propone di perseguire: l’autore vuole rivolgersi

¹⁴⁵ MASUCCI, A., *Specchio de’ governanti*, cit., pag. 34: «Io stimo, che non per altro la S. Romana Chiesa dipinge Pietro, e Paolo sempre uniti, e nella mani del primo, destina le chiavi, & in quella del secondo pannelleggia la spada; perche, se bene è vero, che questi due Apostoli furono in vita, & in morte compagni, e che le chiavi in Pietro dinotano la potestà pontificia, e la spada in Paolo lo stromento del suo martirio, ad ogni modo, vi è questa ragione, cioè dipinge Pietro con le chiavi, perché premio di Beatitudine dona à persone giuste, meritevoli, e virtuose; e Paolo con ferro nudo, perché con rigore di giustizia punisce le colpe, & i malvagi».

¹⁴⁶ Ad esempio v. MASUCCI, A., *Specchio de’ governanti*, cit., pag. 162: «Io hò letto d’un Gran Principe, c’havendo destinato per Governare d’un suo Regno un tal soggetto, e questi portandosi troppo aspramente con popoli, continue giungevano al Sovrano le querele, e le istanze, che lo rimovesse»; *Ivi*, pag. 10: «In una Città primaria d’Italia, essendo io andato à predicare una volta....».

¹⁴⁷ La lista dei sovrani/principi citati dal Masucci è molto lunga: i profeti (come Mosè, Isaia o Salomone) considerati principi in quanto guide del popoli, i re d’Israele (Saul, Davide, Salomone, ecc.), i faraoni, gli imperatori di Persia, Alessandro il Macedone, gli imperatori romani (Nerone, Traiano, Commodo, Caracalla, Vitellio, Eliogabalo, Settimio Severo, ecc.) ed altri ancora.

¹⁴⁸ V., ad es., *ivi*, pag. 152: «Ricalcitava contro la Chiesa Herrico Terzo Imperadore, molestavo lo Stato della medesima; non voleva riverire il Successore di Pietro, & ecco, che Gregorio Settimo intrepidamente lo scomunica, dell’Impero lo priva, & i vassalli dal giuramento assolve del vassallaggio, acciò non conoscessero per Signore, che non voleva il Vicario del Supremo Monarca conoscere per maggiore. Anzi men contro fece Gregorio Nono di Federico Imperadore per la stessa cagione ora detta, nel medesimo modo scomunicandolo, e privandolo dell’Impero»; v., anche, *Ivi*, pag. 17: «Et ho sempre degno d’eterna memoria non meno che di Scettro Filippo II nel nome, mà di tutti primo nella Giustizia, splendore dell’Augustissima Famiglia d’Austria, che contro il proprio figlio, & unigenito allora, praticò la più incorrotta Giustizia».

indistintamente a tutti i governanti contemporanei (non escludendo nemmeno il Papa sia nella sfera temporale che in quella confessionale¹⁴⁹); fare riferimento esplicito a singoli casi di principi o di Stati, probabilmente, avrebbe ridotto la portata generale dell'opera facendo intendere che le "accuse" o le "raccomandazioni" del Masucci avevano solo un determinato oggetto o "destinatario".

Altro elemento di modernità, lo si può ravvisare nella metodologia applicata dal Masucci che risente, probabilmente inconsciamente, dell'influenza del metodo sperimentale e positivista affermatosi nella prima metà del Seicento a partire da Galileo e Descartes. Lo si nota soprattutto nello schema di esposizione delle sue tematiche, applicato uniformemente in ogni capitolo, dove sembra emergere il modello "osservazione/deduzione" ed il rapporto "causa/effetto": l'autore, infatti, prima definisce il caso concreto, ovviamente a suo modo, attraverso similitudini o digressioni storiche ma talvolta anche affrontando direttamente la realtà (ma senza fare nomi o indicare luoghi), poi ne ravvisa la causa (generalmente, la mancanza di una corretta e ferma applicazione della giustizia) ed, infine, ne definisce la soluzione (ovvero nella maggior parte dei casi l'applicazione della giustizia). Tuttavia, se almeno apparentemente tale soluzione potrebbe essere vista in senso fideistico e acritico, come adesione alla volontà divina, il nostro autore cerca di illustrare anche le motivazioni della sua

¹⁴⁹ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 395: «(prendendo spunto dalle parole di Bernardo di Chiaravalle *Ut sit venerabilis Praesul, aequitate suos subditos regat*) Vuoi tu, ò Monsignore, essere stimato, e riverito dal tuo Clero, dal tuo Gregge, celebrato per tutto il mondo per huomo incorrotto, per Prelato glorioso, governa con giustizia la tua Chiesa. I Beneficij della tua Cathedrale, le Dignità, i posti più riguardevoli, tu conferisci à persone di Bontà, di Santità, di Dottrina, d'integrità. La doue i più seueri gastighi non deui risparmiare con Clerici discoli, vitiosi, e colpevoli. Le censure più strette fulmina contro chi offende la tua giurisdictione, viola la immunità della tua Chiesa, ò in qualsivoglia modo lo Stato ecclesiastico molesta».

soluzione, trovandola inevitabilmente in una soluzione intellettualista: l'intima razionalità di Dio.

In definitiva, tutto ciò contribuisce a definire una personalità alquanto articolata nel nostro autore. Emerge quasi una sorta di dissidio interno al Masucci, sospeso tra il suo essere cristiano-cattolico che impone di cercare nelle Sacre Scritture ogni risposta, il rispetto alla sua formazione francescana e al volontarismo scostista, la forza ed il peso della tradizione scolastico-tomista che aveva guidato i teologi della Controriforma e nella quale alla fine trova gran parte delle risposte ai suoi interrogativi e l'inevitabile influenza della scienza moderna che aveva mostrato nuove possibilità a tutte le tipologie scientifiche, non solo a quelle sperimentali.

La soluzione a questa pluralità di istanze che sembrano animarsi nel nostro autore è affidato all'affermazione di stampo tardoscolastico: il governante deve essere giusto, perché così è previsto nelle Sacre Scritture, ed è previsto perché conforme a natura¹⁵⁰. Masucci, tuttavia, non approfondisce la questione del diritto naturale che sfiora appena¹⁵¹ né arriva ad affermare esplicitamente una concezione idealista sulla scia di Grozio¹⁵² il quale nei *Prolegomeni*, dopo aver dato la sua definizione di diritto

¹⁵⁰ Nella scolastica, la *ratio* era il concetto fondamentale della dottrina del diritto naturale: l'uomo era *animal rationale*, il precetto «agisci secondo ragione» era il supremo assioma del diritto naturale, la *recta ratio*, immersa a pieno nella metafisica teleologica, è la fonte del diritto naturale. Cfr. WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, cit., pag. 168.

¹⁵¹ In realtà il termine "diritto naturale" non è mai usato; al massimo si parla di "legge naturale" in riferimento ad una vicenda successiva di un non meglio precisato Regno del passato. V. MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 77.

¹⁵² Le teorie del filosofo olandese, antesignano del giusnaturalismo moderno, ebbero una certa diffusione a Napoli nella seconda metà del Seicento ed è plausibile pensare che Masucci ne abbia avuta una buona conoscenza. Cfr. RUSSO, F., *Il desiderio della società: sulla fortuna di Grozio tra Westphalia e Napoli*, Università Suor Orsola Benincasa, Napoli 2006, pag. 25; MASTELLONE, S., *Grozio ed il pensiero giuridico-politico a Napoli nella seconda metà del Seicento* in *Atti del Congresso della Società di Storia del Diritto*, Olschki, Firenze 1965.

naturale conforme a ragione¹⁵³, arriverà ad affermare: «E queste cose che abbiamo testé detto sussisterebbero in qualche modo anche se ammettessimo (...) che non esista Dio o che non si curi degli affari umani»¹⁵⁴.

Masucci non arriva alle posizioni di Grozio, tuttavia, sembra aliena da lui un'indagine sul fondamento razionale del diritto naturale che egli assume, come presupposto incontestato ed incontestabile, facendolo emergere *ipso facto* dalle Sacre Scritture. Del resto, sarebbe anche una forzatura a posteriori attribuirgli una simile intenzione: se è vero che dalle sue parole possono emergere interessanti spunti di riflessione per ricostruire un'originale punto di vista in un ambito teorico solitamente votato ad un clima più "conservatore", è altresì vero che l'obiettivo che il Masucci si propone è quello di educare i governanti e i principi della sua epoca alla corretta amministrazione della giustizia e quindi dei loro Stati e, per far ciò, ricorre all'insieme delle sue conoscenze; proprio a questo "sfoggio" di erudizione, tipico del barocco, si possono collegare le apparenti contraddizioni dell'autore il quale, a sostegno del suo ragionamento, chiama in causa più fonti facendole convergere, anche con qualche forzatura in alcuni casi, sulla sua idea.

¹⁵³ GROZIO, U., *De Iure bello ac pacis*, I, cap. 10: «Prescrizione della pura ragione, la quale ci mostra che una azione, per la sua conformità o non conformità con la stessa ragione naturale, è moralmente cattiva o possiede una necessità morale, e che perciò Dio, come creatore di tutte le cose, l'ha vietata o l'ha comandata».

¹⁵⁴ Il passo citato continua: «dal momento che il contrario ci è stato inculcato in parte dalla ragione, in parte dalla perpetua tradizione, ed è confermato per certo sia da molti argomenti sia dai miracoli attestati da tutti i secoli, ne consegue che noi dobbiamo obbedire senza eccezione alcuna a Dio, in quanto artefice, al quale dobbiamo noi stessi e tutto ciò che è nostro, soprattutto dal momento che egli si è mostrato in molti modi sia ottimo sia potentissimo, di modo che egli può rendere i più grandi premi, anche eterni, a chi gli obbedisce (dato che egli stesso è eterno), e tanto più si deve credere che egli abbia così voluto in quanto egli lo ha promesso con chiare e precise parole: il che noi cristiani crediamo, convinti dalla fede di testimoni mai messa in dubbio». Cfr. GROZIO, U., *Il diritto di guerra e di pace*, «Prolegomeni», 5-9, 11, 15-16, in GROZIO, U., *I fondamenti del diritto. Antologia*, a cura di P. Negro, ESI, Napoli, 1997, pagg. 393-397.

Insomma, Antonio Masucci è un “uomo del suo tempo” e come tale va interpretato: un uomo immerso a pieno nel clima erudito e colto dell’epoca¹⁵⁵, dove le capacità, soprattutto in ambito letterario, si manifestavano nell’abbondante, nell’esagerazione e nella ripetizione; dove l’intellettuale, all’interno delle Accademie o presso le corti, aveva spazio per far emergere le proprie doti, a patto tuttavia di non urtare suscettibilità; perciò, spesso e volentieri, le affermazioni più veritiere, dovevano essere opportunamente “celate”¹⁵⁶ dietro un linguaggio apparentemente criptico, visionario e a tratti difficilmente intellegibile, come è appunto quello del nostro autore.

¹⁵⁵ Si ricordi che Masucci era noto ai suoi tempi per la grande erudizione e per la prolificità della sua produzione poetica, letteraria, teologica e filosofica. V. PENNETTI, G., *Notizie intorno alla vita e alle opere di Frate Antonio Masuccio*, cit., pagg. 7-14.

¹⁵⁶ Tra l’altro, come prima notato, il Masucci non ha destinatari specifici della sua *vis polemica* ma è ben attento a parlare in generale. Non a caso, il curatore Giacinto Scumano nella sua dichiarazione in apertura si preoccupa di notare esplicitamente: «Si protesta anco l’Autore, che lui non intende offendere alcuno con tale Libro, ma solamente insegnare coloro, che non praticano la Giustizia, acciò se l’abbiamo à fare dimentica». SCUMANO, G., in MASUCCI, A., *Specchio de’ governanti*, cit., pag. IX.

CAPITOLO IV

LO “SPECCHIO DE’ GOVERNANTI”, OPERA BAROCCA

*Rex sapiens
stabilimentum populi est
Sapienza, 6, 24¹*

1. OPERA SIMBOLICA O ESERCIZIO DI ELOQUENZA?

Prima di offrire una opportuna rassegna del testo *de quo*, ritengo opportuno premettere che la finalità del nostro autore è ricostruire un manuale pratico cui i governanti devono attenersi per risolvere i problemi, sia personali che all’interno dei propri Stati.

Questo obiettivo è perseguito dal Masucci con le sue “armi” ovvero con uno stile “baroccheggiate”: ricco di figure retoriche, metafore, riferimenti dotti, salti temporali e argomentativi tra la tradizione biblica, l’attualità, la storia o racconti fiabeschi più o meno inventati, che quasi fanno perdere al lettore il solco del ragionamento principale.

Tutto ciò, probabilmente, è anche legato ad una presumibile genesi progressiva che sembra aver avuto l’opera, che quasi sicuramente, come già accennato nel capitolo precedente, è frutto dell’attività di predicatore del Masucci: lo si potrebbe notare anche solo guardando al tono, eloquente, retorico e fortemente evocativo; tuttavia anche i capitoli sembrano avere una loro autonomia, soprattutto per la perfetta struttura circolare che inizia e termina

¹ *Sapienza*, 6, 24: «Un re saggio è la salvezza di un popolo».

con la medesima citazione della Sacra Scrittura o il medesimo argomento; ogni capitolo, perciò, sembra una diversa predica o omelia elaborata e pronunciata dal Masucci, come se fosse sul pulpito, a partire dalla riflessione su un determinato passo biblico; il medesimo capitolo, nella sua autonomia, è, allo stesso tempo, collegato agli altri dalla affinità tematica e dall'essere inseriti tutti in un chiaro disegno didattico; l'origine "predicatoria" motiva anche un linguaggio che, tra tante citazioni dotte, a tratti si sforza di essere semplice come se l'autore non parlasse solo al pubblico colto ma anche a persone più semplici cui si deve comunicare con immagini che colpiscono maggiormente l'immaginario².

Si può ipotizzare che il progetto editoriale dell'autore, per usare una terminologia moderna, sia stato quello di unificare, in un unico intento didattico a sfondo morale, diverse prediche, distinte ma affini, elaborate e pronunciate in momenti diversi: in generale tale obiettivo può dirsi riuscito perché il percorso elaborato dall'autore si dipana regolarmente nei venti capitoli; certo, in alcuni punti, emerge una discontinuità e il discorso, tra esempi didascalici, citazioni varie, racconti mitici e iperboli stilistiche, sembra disperdersi abbandonando il percorso principale.

Possiamo interrogarci sul motivo che spinge Masucci a scrivere l'opera mettendo insieme le diverse prediche. La nota del curatore Giacinto Scumano nelle prime righe chiarisce subito i dubbi: «(...) il motivo dell'Autore in comporre questo Libro è stato il zelo fervente di addottrinare quei Giudici, ne petti de' quali è tanto raffreddato l'essercitio della Giustizia»³; tra l'altro, nella stessa nota, l'editore sembra quasi scusarsi per lo stile retorico ed "abbondante"

² Si pensi all'uso di miti o di fiabe con protagonisti animali che riflettono caratteristiche umane.

³ SCUMANO, G., in MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. I.

dell'autore che lo ha costretto a dividere l'opera in due parti prima della pubblicazione⁴: «la penna del Masucci, è ragionevolmente pellegrina, mentre con tanta eminenza sa volare per ogni Cielo, cioè à dire scrivere con profondità d'ogni materia»⁵.

Nel prosiegua della nota Scumano è sempre più chiaro sui moventi e gli intenti del Masucci: «pure non hà osservato secolo più del presente, povero di Forche, e scarso di Carnefici; quando ad secolo così sanguinoso, si dovrebbe applicare una Armeria di Spade per isvellere tanti Esserciti di Sicarij, che fiumi fanno correre di sangue umano. Ogni uomo privato, sa versare con ferro inumano il sangue del prossimo; e pure non trovansi Giudici, che alla stessa proporzione facciano col sangue degli Omicidi imporpar le mannaie sopra de' Talami»⁶. Ancora, «Or il vedere così bandita dal Mondo la Giustizia, è stato il motivo nel Masucci di comporre questo Libro, per tentare se potesse, con la lettura di esso richiamare Astrea in Terra, col ponerla sotto l'occhio dei Governanti in questo Specchio»⁷.

Questo intento educativo, o meglio rieducativo, traspare quasi ad ogni riga dove Masucci non fa molto per nascondere il suo livore e la sua amarezza nei confronti dei governanti suoi coevi che hanno totalmente abbandonato la giustizia e, con essa, la volontà di Dio, nonostante si professino cristiani.

La soluzione a questa “crisi”, a questa “decadenza” è di natura simbolica: si richiama un insieme di valori ed ideali che ruotano attorno ad un'idea, razionale e non meramente confessionale, di

⁴ Non si ha notizia, tuttavia, della pubblicazione di un secondo volume dello *Specchio de' governanti*.

⁵ SCUMANO, G., in MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. I.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

giustizia. Tale sistema dovrebbe, nelle intenzioni dell'autore, guidare i governanti a rendersi conto dei loro errori e quindi correggere il proprio comportamento.

In questa luce d'analisi, lo *Specchio de' governanti* si può definire un'opera di natura simbolica, sia per quanto riguarda la metodologia applicata, ossia il ricorso a vicende e immagini della tradizione usati come modelli paradigmatici densi di significato e non meramente allegorici, sia per quanto riguarda le finalità ovvero, come appena enunciato, predisporre un nuovo sistema di valori, fondato sia sulla volontà di Dio che sulla ragione, che possa fungere da punto di riferimento, costitutivo ed energetico, per gli osservatori cioè i governanti, del presente e del futuro⁸.

2. LA GIUSTIZIA È IL FONDAMENTO DI TUTTE LE VIRTÙ

Per offrire una rassegna esaustiva dello *Specchio de Governanti* non si può che partire dal primo capitolo dove appare ben chiaro quella che sarà lo schema tipico, ripetuto costantemente in tutti gli altri punti dell'opera: la citazione di un passo della Sacra Scrittura, dal quale prendere le mosse per trarne una solenne ammonizione ai governanti contemporanei alle loro responsabilità esaminando contestualmente i mali del presente.

Utile premettere come il nostro autore abbia una concezione alquanto pessimistica dell'uomo e della sua natura, visto come abbandonato alle incertezze e alle debolezze e distaccato anche dal comando divino. Si noti che il governante, dal punto di vista degli

⁸ SCUMANO, G., in MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. IX: «Specchiati in tanto in esso, perché, se tu sei persona privata, ti servirà per regolare le tue operationi, e per trovarti addottrinato, quando sarai Comandante; o pure, se tu sei Comandante, ti presenterà sotto il ciglio la tua bella moglie, mà scacciata Giustizia, acciò à riconciliar con essa».

errori e delle colpe, è visto alla pari di tutti gli altri uomini: la sua posizione non lo sottrae alle colpe e quindi agli strali accusatori lanciati nel testo.

L'*incipit* del primo capitolo è rappresentato da un passo del Vangelo di Matteo: «*Quaerite primum Regnum Dei, & iustitiam eius, & hac omnia adjicientur vobis*» ovvero «cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta»⁹. Emerge immediatamente l'intento dell'autore, non solo in riferimento al capitolo inaugurale ma per tutta l'opera: dimostrare che la giustizia è la virtù fondamentale su cui si devono fondare i Regni degli uomini, allo stesso modo di quello di Dio in un parallelismo tra *civitas homini* e *civitas Dei* di agostiniana memoria¹⁰.

L'autore, come accennato, utilizza uno schema ben preciso che ripete in tutto il testo con precisione ritmica: dalla citazione del testo sacro, che rappresenta l'*incipit* di ogni capitolo, passa immediatamente all'ammonizione ai governanti e a sostegno fa diversi richiami ed esempi presi dalla tradizione religiosa ma anche

⁹ Matteo, 6, 33.

¹⁰ L'elencazione dei titoli dei altri diciannove capitoli lascia ben pochi dubbi su quale sarà il tenore del discorso nel corso di tutta l'opera: 2) Quale debba essere l'Abecedario del Governante; 3) Quale sia necessaria la giustizia in Cielo e in Terra; 4) In luogo, dove non si esercita la Giustizia, non può trovarsi pace giamai; 5) Il seme d'ogni peccato è l'ingiustizia 6) Il governante, deve essere saggio, se vuole essercitar la Giustizia, e governar bene; 7) L'huomo giusto, è il più forte di tutti; 8) La cagione delle perdite de' Reami e Repubbliche si è la sola Ingiustizia; 9) Ne' tribunali, dove si esercita la Giustizia, son soverchi gli Avvocati; 10) Il Principe ingiusto, governa a caso, e però sempre incontra cadute; 11) Il Principe, che vuole essere più glorioso di ogn'altro, deve essere più giusto d'ogni altro 12) A Governi si devono promuovere coloro, che non li cercano; 13) Perché nel secolo corrente non si trovano le Atene del sapere, & i Classici delle Dottrine del Mondo; 14) Il principe che non essercita la giustizia, è Tiranno e Ateista; 15) Che la Giustizia si deve essercitare da chi vuole ampliare il suo Stato; 16) Il principe è vilipeso, se non professa l'essercizio della Giustizia; 17) Città, Repubblica, e Regno senza Giustizia sono più intricati del Labirinto di Creta; 18) La rovina del Genere Humano, fu l'Ingiustizia; 19) Chi fu il primo, che introdusse, e insegnò l'Ingiustizia nel Mondo; 20) Quale fu il decreto che molti tribunali del mondo fecero contro della giustizia.

filosofica o lascia andare liberamente la penna per far emergere le sue riflessioni pessimistiche sull'attualità¹¹.

Passando ad analizzare il testo del primo capitolo, forse emblematico di tutta l'opera, possiamo notare che, immediatamente dopo la citazione delle parole di Cristo si passa all'accusa diretta nei confronti dei principi cui si ricorda che fin quando non perseguiranno quella che è la vera giustizia non potranno attribuire ad altri, se non a loro stessi, le sofferenze dei propri Stati: «Si dogliono poi, che i loro Vassallaggi, le loro Corti, i loro Popoli siano tutti vizij, tutti infedeli, tutti brutali nelle operazioni? Non devono d'altri dolersi, che di lor stessi, perché se nei loro dominij anzi sotto i loro torelli, e sopra i loro sogli sedesse la Giustizia, ò vizij non nascerebbono ne' loro Stati»¹².

In pratica, l'idea fondamentale dell'autore è alquanto semplice: un corretto e puntuale esercizio della giustizia risolverebbe rapidamente tutti i mali e sul punto non si va troppo per il sottile: «E se i Principi prescrivessero al vizio per trono un patibolo, per collana un capestro, per corona un ferro, il vizio non andrebbe coronato, un'assassino non verrebbe remunerato, un ladro non verrebbe assolto, un'omicida non verrebbe giustificato, una vergine non verrebbe violata, una sposa non adultererebbe la giurata fede, non si ammutinerebbono i Soldati, non sarebbero i Grandi congiure, non conoscerebbero sollevationi i Popoli, dormirebbono sicuri i Principi, & il Mondo goderebbe tranquillità»¹³. Il messaggio è chiarissimo: se

¹¹ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 4: «Io non hò visto ai miei giorni un'huomo di gran dottrina portato alle prime altezze; hò visto bensì, ò un gran Politico, ò un gran Mercurio, ò un grande Istrione, o un grande Elitropio, ò un grande Adulatore sollevato à i primi honori, ò dal suo Principe, ò dal Mondo».

¹² *Ivi*, pag. 2.

¹³ *Ibidem*.

ogni delitto fosse adeguatamente perseguito anche con la dovuta durezza, il reo subisse la pena adatta alla sue colpe, se il principe fosse imparziale e adeguatamente duro nel perseguire i colpevoli, non avrebbe troppi problemi di governo¹⁴.

Emerge subito che la giustizia di cui parla l'autore in queste prime pagine, in verità, non è ancora intesa come ideale di riferimento e valore simbolico ma ci si riferisce piuttosto al suo momento applicativo come equa distribuzione delle pene di fronte ai comportamenti illeciti.

Della definizione della giustizia fatta dall'autore prima dell'inizio del capitolo abbiamo già parlato in precedenza¹⁵. Al di là di tutte le implicazioni teoriche che tale definizione ha, in queste prime pagine, ad essere sottolineato, come poc'anzi detto, è quasi esclusivamente il momento applicativo e punitivo. Anzi, si invoca apertamente la "mano ferma" del principe¹⁶.

A sostegno del suo ammonimento, Masucci inizia la sua rassegna di esempi citando Gregorio Magno e la sua affermazione: *Summum in Regibus bonum est iustitiam colere, & sua cuique vera*

¹⁴ Per certi versi, nel momento in cui richiede al principe durezza, l'autore sembra riecheggiare Machiavelli (v. *Il Principe*, cit., cap. XVII, 1: «Scendendo appresso alle altre preallegate qualità, dico che ciascuno principe debbe desiderare di essere tenuto pietoso e non crudele: non di manco debbe avvertire di non usare male questa pietà (...) Debbe, per tanto, uno principe non si curare della infamia di crudele, per tenere e sudditi sua uniti et in fede; perché, con pochissimi esempi sarà più pietoso che quelli e quali, per troppa pietà, lasciono seguire e disordini, di che ne nasca occisioni o rapine: perché queste sogliono offendere una universalità intera, e quelle esecuzioni che vengono dal principe offendono uno particolare).

¹⁵ V. infra Cap. III, § 5: «Sotto il nome di Giustitia (che l'Autore piglia nella più ampia significazione) intende quella, che deve passare tra la Creatura, Dio; quale deve sempre amare, e non mai offendere. Quella, che deve passare fra la ragione, e le passioni umane. Quella che deve essercitarsi seco stesso e col prossimo. La remunerativa, la punitiva, la distributiva, la commutativa, & in ogn'altro modo, nel quale deve cadere la rettitudine dell'operare», MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., Dichiarazione dell'Autore, p. VIII.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pag. 4: «Al sicuro, dove comanda, governa, ò signoreggia un Licurgo Lucrense, non si udiranno scelleratezze, ò appena sentite con la severità del gastigo se ne perderà la memoria».

*servate*¹⁷ con la quale si vuole appunto sottolineare come il buon principe debba sapere amministrare correttamente la giustizia.

I successivi richiami sono tratti dal testo biblico: si inizia con le parole di Isaia «*et erit iustitia cingulum lumborum eius*»¹⁸, a sancire la necessità che l'uomo ponga la giustizia al centro del suo comportamento, e quelle di Davide «*Iustitiam ante eum ambulabit*»¹⁹ a conferma dell'idea che la giustizia deve necessariamente precedere il cammino del governante e questi dovrà farsi guidare da essa; tale idea è rafforzata con un "balzo" al dettato evangelico: «Vuole Cristo esser chiamato Sole, mà di Giustitia dal Profeta Malachia, per insegnare, che non mai può riprendere quel Governante, quel Principe, che circondato non viene dai raggi della Giustitia»²⁰: si ribadisce che la giustizia come espressione di Dio, di cui Cristo è personificazione, deve essere al centro dell'azione del principe come di qualsiasi altro uomo.

Notiamo, e noteremo, che il nostro autore, negli esempi a sostegno della sua tesi, mostra molta disinvoltura nel passare da un punto all'altro del testo biblico o della tradizione storica classica, greca e romana, o di quella precedente o di quella medievale: in questo sembra emergere uno dei caratteri barocchi della sua personalità ovvero una certa tendenza ad esibire la sua erudizione, la sua cultura e le sue conoscenze a sostegno della sua argomentazione. Tuttavia, questo "sforzo erudito" si traduce in una serie di immagini o modelli simbolicamente intesi che divengono molto interessanti ai fini della nostra indagine.

¹⁷ GREGORIO MAGNO, Libro 7, epistola 12.

¹⁸ *Isaia*, 11, 5: «Fascia dei suoi lombi sarà la giustizia».

¹⁹ *Salmi*, 84, 14: «Davanti a lui camminerà la giustizia».

²⁰ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 3.

Lo si può notare, ad esempio, nel breve riferimento, alquanto strumentale, ad Aristotele: «Fù cieco Aristotile, non hebbe altro lume, che della Natura, e pure seppe conoscere questa verità, cioè, che la Giustizia è base, e fondamento di tutte le altre virtù, lasciandoci scritta questa aurea sentenza. *Iustitia non solum est virtutem praestantissima, sed ipsa est omnis virtus*²¹. Or se tutto ciò un Pagano conobbe, e ci insegnò, è segno che questa sia verità di natura e come tale ce la fa la stessa natura conoscere²²». Anche se con molta semplicità, Masucci “piega” il filosofo greco alle sue esigenze: anche un pagano, Aristotele, che non credeva a Dio ma al diritto di natura, era conscio del fatto che la giustizia è la virtù più importante.

Immediatamente dopo il primo cenno alla tradizione filosofica greca (naturalmente ce ne saranno molti altri nel corso dell’opera), emerge un certo pessimismo dell’autore sulla condizione della Chiesa: «e pure (oh miseria del secolo nostro) il Cattolichismo, ch’è tutto occhio, un precetto naturale non sa esercitare, anzi ad osservarlo have pur troppo detestabile ripugnanza»²³: non si nasconde l’amarezza per il fatto che anche la Chiesa non sia immune dai mali del tempo ed anche le autorità ecclesiastiche non applichino la giustizia con mano ferma ed equa.

Notiamo come la legge di cui si invoca la giusta applicazione in questa fase iniziale dell’opera non è definita esplicitamente ma si parla genericamente di leggi umane e divine e si chiama a modello lo stesso Dio: «Impara (ò ignorante volontario) dal tuo unico Maestro, ch’è Dio, ad esser prodigo di capestri à chi fu liberale d’omicidij; & à

²¹ ARISTOTELE, *Etica*, libro 6.

²² MASUCCI, A., *Specchio de’ governanti*, cit., pagg. 7-8.

²³ *Ivi*, pag. 8.

non negare un remo, una trireme, à chi seppe così bene ne' furti le mani menare. *Oculum pro oculo* (ordina Iddio nel Deuteronomio) *dentem pro dente*²⁴, e se tu hai leggi divine, & humane da osservare, e che giurasti osservarle, onde nasce, che di tal giuramento ne meno la memoria serbi, non che tali leggi giurate tu eseguisca?»²⁵. Comprendiamo subito che la giustizia di Dio cui allude il nostro autore, se possiamo definirla in questi termini, non è amore o clemenza ma piuttosto, come già accennato, applicazione di una pena commisurata all'illecito, scevra da qualsiasi giudizio moraleggiante e, allo stesso tempo, da qualsiasi particolarismo per censo o classe; a questa "rigida" ed "integralista" concezione della giustizia il governante è necessariamente tenuto in quanto uomo e in quanto cristiano²⁶.

Il capitolo, dopo l'accento ad una non meglio precisata «Città primaria d'Italia»²⁷, dove il Masucci era stato testimone di scempi dovuti alla cattiva amministrazione della giustizia di cui era responsabile il principe locale, prosegue tornando ad attingere apertamente al testo biblico per trarne esempi "edificanti": anzitutto si parla di Saul, re d'Israele, il quale, al momento dell'unzione, quindi della consacrazione da parte di Samuele²⁸, aveva anche

²⁴ *Deuteronomio*, 19, 21

²⁵ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 8.

²⁶ *Ivi*, pag. 9: «Quell'oro, quell'aderenza, quella parentela, quel rispetto ti abbaglia la vista, acciò tu i delitti più atroci non iscerna, non che punisca. Misero, e come il foco dell'Inferno non fa lume alle tue pupille, acciò la tua anima distingua, che in quel teatro della divina Giustizia, farai la parte del paziente, e del reo, già che in terra rifiutasti di fare quella del Giudice? sei più tenuto à Dio, che al prossimo; più a te stesso, che à gli altri ne gli interessi di tua salute, e precisame(n)te ne gli atti di Giustizia, hai obbligo di esser carnefice del tuo prossimo, se con suoi delitti meritevole si è reso meritevole del tuo rigore. La persona privata deve correggere con carità gli errori del fratello, mà le persone pubbliche, cioè i Governanti con la spada d'Astrea han da fare le loro correzioni verso de' delinquenti».

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Nella vicenda dei primi re d'Israele, Saul e Davide, il momento dell'unzione da parte del profeta Samuele è centrale per significare la traslazione della potestà dal Signore all'uomo.

ricevuto l'ordine di uccidere la stirpe di Amalek²⁹ che si era messa contro Dio, ma non avendovi ubbidito era stato privato del Regno sia per non aver ubbidito a Dio sia, soprattutto, per non aver amministrato la sua giustizia³⁰. Tale racconto è utile anche perché sfruttato dal Masucci non solo per ammonire sul concetto primario del capitolo, ma anche per affermare che la giustizia è coesistente alla sovranità e non può essere scissa da essa: «Dio insieme concede lo Scettro al Rè e gli ordina che stringa vindicatrice la spada d'Astrea, per dinotarci che lo scettro è sposo della Giustizia, e quel Principe, che opera altrimenti, è adultero della sua Corona, indegno di reggere il Diadema»³¹. Emerge qui, chiaramente, anche una visione alquanto tradizionalista della sovranità politica da parte del nostro autore: il potere politico proviene da Dio secondo il dettato paolino-agostiniano *nisi potestas sine Deo*³².

Non manca un riferimento al Vangelo, con il ricordo che lo stesso Cristo, mentre da un lato predicava la pace tra tutti gli uomini³³, dall'altro sottolineava anche di essere venuto a realizzare la giustizia³⁴ e non esitò a cacciare con veemenza i mercanti dal tempio di Gerusalemme: «*vedentes, & ementes, oves, boves, &*

²⁹ *I Samuele*, 15, 3: «Va' dunque colpisci Amalek e vota allo sterminio quanto gli appartiene».

³⁰ *Ivi*, 15, 11: «Mi pento di aver costituito Saul Re, perché si è allontanato da me e non ha messo in opera la mia parola»; *ivi*, 22: «Proprio per questo, perché hai rigettato la parola del Signore, il Signore ti ha rigettato, perché tu non sia più re sopra Israele».

³¹ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 12.

³² *Romani*, 13, 1-6. Sul punto v. *amplius* H. Welzel, *Diritto naturale e diritto positivo*, cit., pag. 69 e ss. V. anche *infra* Cap. III § 3.1.

³³ *Luca*, 2, 14: «Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama»; *Giovanni*, 14, 27: «Vi do la mia pace, vi lascio la mia pace»; *Luca*, 10, 15: «In qualunque casa entrerete prima dite "Pace a questa casa"»; *ivi*, 6, 27: «Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano».

³⁴ *Matteo*, 10, 34: «Non sono venuto a portare pace ma una spada».

columbas, & mummularios sedentes, fecit flagellum de funicoli, & omnes eiecit de Templo»³⁵.

Il testo prosegue con altri riferimenti, apparentemente slegati tra loro ma strumentalmente e alquanto arbitrariamente collegati dall'autore all'interno del suo disegno educativo, tratti dalla tradizione classica e cristiana nonché dalla storia antica e contemporanea.

Infatti, Giovanni Crisostomo, viene citato per l'ammonizione *Mirror, an fieri possit, ut aliquis ex Rectoribus sit salvus*³⁶; Platone, come già Aristotele è richiamato brevemente e acriticamente³⁷; Filippo II è dichiarato esempio di virtù secondo la tradizione controriformista che ne aveva fatto un suo paladino³⁸; il Senato romano è ricordato per aver avvertito l'imperatore Traiano sulla necessità per l'imperatore di sapere amministrare la giustizia³⁹; di Mosè, infine, si rammenta che al momento di trasmettere l'autorità a Giosuè il Signore gli raccomanda di fare per prima cosa giustizia nei confronti dei Madianiti quasi ad affermare che l'esercizio corretto della giustizia è il presupposto del potere sovrano⁴⁰.

³⁵ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 15; *Giovanni*, 2, 14: «Trovò nel tempio gente che vendeva buoi, pecore, e colombe, e i cambiavalute seduti al banco; fatta allora una sfera di cordicelle, cacciò tutti dal tempio».

³⁶ S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia 33 in Epistola 12 ad Hebreos*, XXXIV, I.

³⁷ «La prima condizione (disse Platone) à gli Ateniesi, quale deve avere un, che governa, si è l'essere giusto, conoscendo, che la base di tutte le virtù si è la Giustizia». MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 17.

³⁸ Filippo II d'Asburgo fu re di Spagna dal 1547 al 1598 ed ha legato il suo nome a diverse vicende della storia europea del tempo soprattutto per la lunga lotta con la Francia e, soprattutto con l'Inghilterra di Elisabetta I.

³⁹ «Le cose della Giustizia basta assai indurtele à memoria, perché secondo, che Nerva tuo diceva; per magnanimo, valoroso, e fortunato, che un Principe sia, se con tutti questi doni non è giusto, egli non merita d'alcuna cosa essere lodato»; MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 18.

⁴⁰ *Numeri*, 31, 2: «Devi compiere la vendetta degli Israeleiti prima contro i Madianiti, e allora unirai in pace il tuo popolo».

Non si può fare a meno di notare che, soprattutto nel momento in cui si parla di esempi tratti dalla tradizione classica, sia greca che romana, Masucci fa emergere un altro dei motivi costanti di tutta l'opera: il suo disappunto per il fatto che popoli che non conoscevano Dio sapevano essere giusti, mentre i governanti cristiani suoi contemporanei non riescono ad essere tali. Lo stesso autore risolve l'apparente "paradosso" facendo emergere un concetto di razionalità della giustizia di stampo scolastico: infatti, i romani e i greci conoscevano la vera giustizia, anche se non conoscevano Dio, perché essa è conforme alla ragione naturale⁴¹.

Nella parte finale del capitolo, il discorso di Masucci assume un tono più marcatamente simbolico: sempre con l'intento di dimostrare la coesistenzialità della giustizia alla sovranità si fa cenno all'interpretazione di San Gregorio Magno delle due immagini simboliche attraverso le quali lo Spirito Santo si manifesta nel racconto evangelico: la colomba ed il fuoco, due immagini apparentemente in contrasto; l'autore spiega il dualismo sottolineando che con la prima, la colomba, che discende su Cristo sul Giordano al momento del battesimo da parte di Giovanni Battista⁴², si allude all'investitura del potere da Dio a Cristo, quindi si tratta di un potere puro e pacifico a cui è consona l'immagine della colomba: «con Cristo, il quale è tutto virtù, innocenza, e merito, lo Spirito Santo Colomba diviene, per dargli tutto sé stesso, e per assegnarli corona, vuole che si spalanchi l'Empireo»⁴³; con il fuoco,

⁴¹ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 22: «Oh sentenza degna del più Cattolico Principe, che partorisce giamai il Vangelo, e pure la bocca di chi ciò proferì non conosceva Iddio. Segno dunque evidente, che la naturale ragione à penetrare tutto ciò conduce».

⁴² *Matteo*, 3, 16-17: «Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui. Ed ecco una voce dal cielo che disse: "Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto"».

⁴³ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 23.

simbolo utilizzato per la Pentecoste⁴⁴, si esemplifica il passaggio del potere da Cristo ai discepoli, quindi si allude anche alla forza che essi possono e devono utilizzare, per punire gli altri uomini quando sbagliano: «Mà quando questo Paracleto costituisce Giudici gli Apostoli, e Sovrani nel Mondo, *Constitues Principes super omnem terram* apparisce loro in figura severe, & austera, cioè di Foco, acciò intendessero, che coloro, quali governano, comandano, e sovrastano à Popoli, contro i peccatori, e malvagi, il rigore devono essercitare del fuoco, riducendo in ceneri ogni vitio, & ogni vitioso»⁴⁵. Il potere politico, quindi, viene tratteggiato con un'immagine "forte" come quella del fuoco.

Dopo il richiamo alla duplice immagine della colomba e del fuoco per simboleggiare la giustizia, amore divino ma anche forza, il capitolo si chiude nello stesso modo in cui era iniziato: l'autore tira le somme del suo percorso e degli esempi fatti ed afferma deciso: «Da tutto il predetto discorso deducesi chiaramente, come la Giustizia è la base d'ogni virtù, e chi non è giusto seco, con Dio e col prossimo, non mai potrà ad altra virtù dare nella sua anima ricetta. *Primum quaerite Regnum Dei & iustitiam eius, & hac omnia adjicientur vobis*⁴⁶».

La citazione finale tratta dalla Sacra Scrittura è la stessa dell'inizio: il discorso ha un'evidente struttura circolare che è pienamente funzionale allo scopo dell'autore di dimostrare come il compito primario del principe sia quello di perseguire ed applicare la

⁴⁴ *Atti*, 2, 1-11: «Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi».

⁴⁵ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 23.

⁴⁶ *Matteo*, 6, 33; MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 24.

giustizia, sua virtù fondamentale nonchè base del suo potere. Infatti, tutti gli esempi, tutte le dimostrazioni, tutte le riflessioni fatte ed indotte, quasi alla stregua di un teorema matematico, hanno un obiettivo chiaro: dimostrare che quel principe che saprà amministrare correttamente la giustizia sarà assistito dalla benevolenza divina, potrà governare tranquillamente e prosperare. Emerge qui la duplice natura di tutto il testo, diviso tra la scientificità di un'analisi che si vuol porre in termini di causa/effetto, e la missione teleologica ed escatologica del messaggio biblico ed evangelico che, da buon cristiano, il Masucci non può, e non vuole, dimenticare.

2. L'ABECEDARIO DEL GOVERNANTE

Dopo aver definito nel primo capitolo quale è la base delle sue convinzioni e quindi del suo discorso, nei capitoli successivi, sempre con lo stesso stile e con la medesima metodologia, Masucci inizia a tracciare quello che, nel titolo del secondo capitolo, definisce «Abecedario del Governante».

Si tratta di un modello simbolico i cui cardini saranno enunciati nel corso degli altri capitoli e, a ben vedere, risulta poggiato su quell'obiettiva analisi delle cause di cui si è fatto cenno alla fine del paragrafo precedente. Sia pure con una terminologia apparentemente priva di rigore scientifico e metodologico, Masucci, dopo aver individuato un problema, anche se non immediatamente dopo, fa seguire l'indicazione del rimedio. Ad esempio, emerge chiaramente, proprio nel secondo capitolo, il riconoscimento che uno dei mali della giustizia è rappresentato dalla corruzione dei giudici e dei magistrati: «Io non so, come possa camminare bene in

coscienza, che quel tale omicida da un Giudice per una vita, che tolse (non già per improvvisa rissa) per un'anima, che fè perdere, venga con pochi quadrini composta! che gran fatto dunque, che i Ricconi continui commettano gli omicidij, violenze, e tirannidi, se molto en fanno che alla fine con un centinaio, ò al più con un migliaio di feudi pagano tutte le pene loro? la dove, se à costoro il Giudice facesse saltar la testa sopra d'un talamo, al sicuro, che gli altri Ricconi, vedendo così rigido, e puntuale gastigo non commetterebbono somiglianti eccessi»⁴⁷. Come rimedio per tale situazione, l'autore non si limita al solo richiamo generale alla giustizia che emerge quasi ad ogni rigo, ma successivamente, nel dodicesimo capitolo, indica anche una soluzione pratica ed efficace: scegliere le cariche magistrali in base al merito e promuovere solo coloro che non chiedono le cariche; ancora nel sesto capitolo, sottolinea anche come i magistrati debbano avere come primo requisito la saggezza⁴⁸. Infatti, i magistrati, i funzionari ed in generale tutte le persone attraverso le quali il governante amministra la giustizia ed esercita il potere, devono essere sagge: «Deve il Principe (...) impiegare nel governo soggetti di provata integrità, di coscienza, di praticata dottrina, di sperimentata bontà di irreprehensibile vita, di sopraffina prudenza, & altre simili virtù dotato»⁴⁹. Masucci prosegue nello stesso punto facendo emergere la “sensibilità” del saggio: «L'onore vuol dir peso, perché *Honor, dicitur ab onere*. Se dunque l'onore, è peso, il Savio non gli corre dietro, perché gli rende più conto di viver leggiero, che aggravato. In oltre, conosce che nel comando vi sono

⁴⁷ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 32-33.

⁴⁸ *Ivi*, pag. 127: «perché cioè il Savio, il Giusto non chieda i governi, eccola all'impronto, la quale ragione non conosce l'ignorante, e però tanto affatigasi à cercarlo, & ottenerlo».

⁴⁹ *Ivi*, pag. 271.

mille, e mille evidenti pericoli di fama, di odio, di caduta, di vituperi, e di anima»⁵⁰. Il saggio ha la capacità di comprendere le responsabilità che una carica può comportare e non ambisce ad esse; se vi è chiamato, le accetta per spirito di servizio e senso del dovere. L'ignorante, invece, che non comprende il peso delle cariche e la loro responsabilità, anela ad esse e le richiede; la conseguenza è facile da trarsi: il governante che non ha abbastanza saggezza e attribuisce la cariche, anche giudiziarie, accontentando i desideri e gli appetiti di chi lo circonda, finirà per circondarsi di ignoranti, inclini all'errore e alla corruzione; il governante che si dimostrerà talmente saggio da circondarsi solo dei magistrati migliori, scegliendoli non in base ai loro desiderata ma in base ai loro meriti e alle loro capacità, consoliderà il suo potere⁵¹.

Il testo biblico e la storia immediatamente soccorrono il nostro autore offrendogli una serie di figure emblematiche di persone sagge che hanno cercato di rifiutare posizioni di potere prima di accettarle e dimostrarsi degli ottimi governanti: Mosè⁵², Giosuè⁵³, Saul⁵⁴, Davide⁵⁵, Giona⁵⁶, Mattia⁵⁷, Stefano⁵⁸.

⁵⁰ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 271.

⁵¹ *Ivi*, pag. 270: «Anche à voi (o Regnanti) lo Spirito Santo nel predetto luogo ragione. Non dovete nò ad uno ignorante, ad uno senza coscienza, che non mai conobbe Abecedario, ne vidde Chiesa, ò professò Cristianità concedere Toghe, ò Governi. Quanto più v'importunano, più dovete escluderli. Quanto più antepongono i meriti de gli antentati più ributtarli. Non contravenite nò alle leggi della gratitudine con queste esclusive, conciosiache, havete voi ben modo da remunerarli con una pensione, ò con altro titolo onorario, in riguardo de' servigi de' loro bisavoli, senza vestir un Bruto di Toga, e così sodisfare alla gratitudine, alla giustitia, & alla vostra coscienza tutto ad un punto».

⁵² *Esodo*, 3, 11: «Chi sono io per andare dal faraone e per far uscire dall'Egitto gli Israeliti?».

⁵³ *Numeri*, 27, 18-19: «Prenditi Giosuè, figlio di Nun, uomo in cui è lo spirito; porrai la mano su di lui, lo farai comparire davanti al sacerdote Eleazaro».

⁵⁴ *Samuele I*, 10, 21: «Non si riuscì a trovare Saul».

⁵⁵ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 275: «Quando Davide fanciullo pasceva le sue pecorelle nella campagna, allora Iddio di proprio impulso al Trono d'Israele lo chiama».

⁵⁶ *Ibidem*: «Quanto più Giona fuggè d'esser Profeta di Dio, *ascendit in Navim, ut fungeret à facie Domini*».

Il criterio migliore per la scelta, insomma, è sempre il merito ed il governante saggio deve essere in grado di valutarlo adeguatamente nei suoi collaboratori: «il Principe da se stesso deve conoscere il merito, virtù, & abilità del vassallo, e promuoverlo à i governi più riguardevoli del suo Stato»⁵⁹.

Il Principe che avrà scelto magistrati saggi e meritevoli avrà anche annullato il rischio della corruzione perché sarà garantito che quegli stessi, essendo arrivati lì non per ambizioni ma per senso di dovere e di responsabilità e consci dei loro compiti li eserciteranno nel migliore dei modi, mostrandosi sempre fermi ed imparziali e non cedendo né di fronte ai prepotenti né di fronte ai ricchi.

Interessante notare che a sostegno delle sue argomentazioni sul punto, il Masucci utilizza il racconto mitico ed inizia a raccontare una non meglio precisata fiaba della tradizione greca⁶⁰: Giove aveva costituito “Principe dei quadrupedi” la scimmia⁶¹, perché questa era l’animale più simile all’uomo e perciò era in grado di governare con prudenza e giustizia. La scimmia, che si era scelti anche consiglieri

⁵⁷ MASUCCI, A., *Specchio de’ governanti*, cit., pag. 275: «Mattia poi succede al luogo di Giuda, non perché l’Apostolato cercò, ma perché meritandolo, obligò lo Spirito Santo con le forti à calar sopra il suo nome».

⁵⁸ *Ivi*, pag. 276: «Stefano il Protomartire, era de’ più giovani della Chiesa nascente, e con tutto ciò da gli Apostoli, vien fatto tesoriere delle limosine de’ primitivi Fedeli. *Elegerunt Apostoli Stephanum Levitam plenum Spiritu Sancto*».

⁵⁹ *Ibidem*. V. anche *ivi*, pag. 288: «Adriano Sesto Sommo Pontefice chiamò in Roma Gio. Pietro Carrafa Arcivescovo di Chieti (che poi fù Paolo IV) e Marcello Gazella Vescovo di Gaeta, la qual chiamata fù di moto proprio, e motivata, perché vedendo tanti abusi scandalosi in Roma introdotti, & i costumi de’ gli Ecclesiastici tanto corrotti; e dall’altra parte, essendo alle sue orecchie pervenuto il grido della integrità e della bontà, e saper di questi due personaggi, acciò riformassero gl’uni, e gli altri li fè venire appresso di sé, e per suoi primi Ministri gli elesse, senza, che costoro, ne meno se l’havesser sognato».

⁶⁰ *Ivi*, pag. 283-285.

⁶¹ La scimmia è un animale dal valore simbolico soprattutto nella cultura egizia che vi raffigurava il dio Thot patrono degli studiosi e dei letterati. Cfr. CHEVALIER, J. – GHEERBRANT, A., *Dizionario dei simboli*, cit., pagg. 340-341.

tra le altre specie di animali⁶², amministrava correttamente premiando i più saggi, castigando i ladri, provvedendo ai bisogni degli altri animali e perciò non vi era mai stato nessun disordine⁶³. Ciò nonostante alcuni animali si sollevarono contro la scimmia e chiesero a Giove che nominasse come principe il leone, animale più nobile, chiedendo anche che avesse come consiglieri animali più forti, come la tigre⁶⁴. Giove li accontentò ma il leone si rivelò un tiranno ed iniziò a divorare gli altri animali. Questi ultimi, resisi conto dell'errore, tornarono da Giove pregandolo di rimettere al suo posto la scimmia, ma Giove non li accontentò dicendo che avevano chiesto un principe forte, non saggio o integro⁶⁵.

Forse quello appena descritto, più che un mito è una favoletta creata dallo stesso Masucci, sullo stile di Fedro magari, con intento didascalico e allegorico, ma soprattutto rafforzativo della sua tesi, tuttavia è interessante notare l'uso simbolico che si fa degli animali, ognuno portatore di un certo valore: per restare ai protagonisti, la scimmia corrisponde all'intelligenza e alla saggezza, il leone alla nobiltà ma anche alla forza e alla ferocia⁶⁶. Masucci dimostra di

⁶² La civetta, il gufo, il serpente e l'aquila, MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 283: «Per haver un Consiglio di soggetti assennati, anche da fuori della sfera de' Quadrupedi».

⁶³ *Ivi*, pag. 283: «Già la Scimmia, come animale ch'è quasi mezzo huomo amministrava à tutta la Brutalità ragione, premiava gl'animali più saggi, gastigava i più ladri, e voraci, provedeva tutti ne' loro bisognim ne mai si udio trà loro alcuno disordine».

⁶⁴ *Ibidem*, pag. 283: «Alcuni animali seditiosi, e rapaci si sollevarono contro la Scimia, e suoi Ministri, e ricorsero Giove facendogli istanza, di voler un altro Principe, che fosse Nobile, e di gran sangue, di gran fore, e c'havesse un Consiglio ancora composto di animali di simile taglia».

⁶⁵ *Ibidem*, pag. 284: «Mà Giove fatto giustamente inesorabile alle loro preghiere, tale gli fè sentir la risposta. Nobilem, non sapientem; magni roboris, non magna integritatis Principem postulatis, iam obtinuistis; ut quid ergò priorem petitis Regnantem? Vos carnificem, non Ducem elegistis: suos igitur dentes unguesque sustinete». Come si noterà meglio nel § 4, Masucci vede le tirannidi o dittature in termini volontaristi come punizione divina per errori commessi dal re o dal popolo e non legittima mai la deposizione di un governante anche se tiranno.

⁶⁶ Nella similitudine con il mondo animale Masucci si discosta alquanto dal Machiavelli che utilizzava il leone come esempio di virtù: *Il principe*, cit., cap. XVIII, 6; «Sendo adunque uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il leone; perché il leone non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna, adunque, essere golpe a conoscere e lacci, e leone a sbigottire e lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul

preferire i primi due valori in un Principe, piuttosto che gli altri due e la sua non è una predilezione acritica o dettata da una scelta fideistica ma ben motivata: «Ogni creatura hà familiarità, con la specie propria. L'ignorante è d'aliena specie morale dal savio; dunque sempre si servirà d'ignoranti Ministri à lui somiglievoli. Che se quello hà per incognite le lettere, mà per molto dimestiche le ricchezze, dunque costui non si staccarà mai di angariare i popoli, acciò tutto il sangue, non che l'oro, fugga dalle lor vene». Siccome ogni creatura si circonda dei propri simili, quindi, il principe non abbastanza saggio, o peggio inetto, si circonderà di personaggi simili e questi, a loro volta, faranno lo stesso: il risultato sarà la rovina per le istituzioni e quindi per il popolo, che sarà abbandonato a tutte le violenze che non potranno essere punite adeguatamente da magistrati inetti. Assume rilevanza, allora, il tema dell'imitazione, che, tra l'altro, è una delle tipologie in cui si può ricostruire il collegamento fra la realtà simbolica e la realtà immaginale⁶⁷: nel passo appena citato, l'imitazione è accentuata nella sua portata negativa di ripetizione di comportamenti e elementi deleteri (l'ignoranza del principe che genera ignoranza dei suoi collaboratori); contestualmente, l'imitazione è richiamata nel testo in senso positivo attraverso l'elencazione di immagini e storie simboliche edificanti per "elevare" la coscienza dei Principi e degli

lione, non se ne intendano. Non può, pertanto, uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. E, se li uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perché sono tristi, e non la osservarebbero a te, tu etiam non l'hai ad osservare a loro. Né mai a uno principe mancorno cagioni legittime di colorare la inosservanzia. Di questo se ne potrebbe dare infiniti esempli moderni e mostrare quante paci, quante promesse sono state fatte irrite e vane per la infedeltà de' principi: e quello che ha saputo meglio usare la golpe, è meglio capitato. Ma è necessario questa natura saperla bene colorire, et essere gran simulatore e dissimulatore: e sono tanto semplici li uomini, e tanto obediscano alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare».

⁶⁷ Cfr. CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pagg. 45-46.

uomini, in generale. In tale funzione, i simboli e le immagini simboliche di volta in volta richiamate hanno funzione certamente costitutiva.

3. IL GOVERNANTE SAGGIO

La saggezza è senz'altro una dote che il governante deve avere: essa anzi è il presupposto necessario per un governante che vuole comportarsi secondo giustizia. Non a caso all'argomento è dedicato un apposito capitolo, il sesto, intitolato «Che il governante deve esser savio se vuole essercitar la Giustitia e governare bene».

Il Masucci, come già visto poc'anzi, sul punto è sempre abbastanza chiaro: «Per la Sapienza i Regi, e Principi stringono scettri, calcano fogli, comandano popoli, e formano leggi. In modo tale, che un'huomo, il quale non è savio, non è meritevole, non è capace di regnare, perché non sa ciò, che voglia dire regnare; non sa come, & à che fine si formino le leggi, ciò che elleno sono, & à che servano»⁶⁸. La saggezza è quindi fondamentale perché guida le scelte del governante che se non è abbastanza saggio da conoscere le leggi, non è in grado di essere giusto, di esercitare correttamente ed equamente la giustizia, quindi di mantenere l'ordine nel suo Stato e governare.

Un governante imprudente e ignorante è invece la rovina del suo Stato: «Or così appunto avvenir ebbe ad un Principe ignorante perché ò costui sarebbe un vile, ò un petulante. Se un vile, ecco il suo disprezzo, ecco la confusione, i disordini nel suo Stato, gli eccessi

⁶⁸ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 121. Il capitolo si apre con due brani della Sacra Scrittura: *Proverbi*, 8, 12: «Io, la Sapienza, possiedo la prudenza ed ho la scienza e la riflessione»; *ivi*, 8, 15-16: «Per mezzo mio regnano i re e i magistrati emettono giusti decreti; per mezzo mio i capi comandano e i grandi governano con giustizia».

impuniti, eccovi una libertà di coscienza, & ogni uno farebbe à suo modo. S'egli è petulante, ecco le tirannidi, le violenze, l'estorsioni, le angarie, i macelli, e per conseguenza, ecco le sollevazioni de' popoli»⁶⁹. È facile per Masucci affermare e dimostrare che la mancanza di saggezza del governante, in quanto lo rende debole ed esposto ad ogni forma di errore, provoca la rovina degli Stati; sull'argomento il testo biblico chiamato a suffragare la tesi è eloquente e lapalissiano: «*Rex insipiens perdet populum suum*»⁷⁰ mentre «*Rex sapiens stabilimentum populi est*»⁷¹.

La rassegna di esempi di governanti di entrambe le “categorie” fatta dal Masucci per sostenere la sua affermazione è abbastanza copiosa. Tra i saggi vengono citati, tra gli altri: Davide distintosi sin dall'inizio per la sua saggezza⁷²; Salomone, conosciuto come il più potente re del suo tempo non tanto in virtù della sua forza quanto della sua saggezza⁷³ di cui è ben nota la prova data nell'episodio delle due madri che si contendevano un neonato⁷⁴; Daniele, che seppe

⁶⁹ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 122.

⁷⁰ *Siracide*, 10, 3: «Un re senza formazione rovinerà il suo popolo».

⁷¹ *Sapienza*, 6, 24: «Un re saggio è la salvezza di un popolo».

⁷² MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 124: «All'incontro parlando Iddio di Davide per bocca di Geremia, lo chiama degno di regnare perché era savio amministrava la giustizia al suo popolo». V. anche *Geremia*, 33, 15-16: «In quei giorni e in quel tempo farò germogliare per Davide un germoglio di giustizia; egli eserciterà il giudizio e la giustizia sulla terra. In quei giorni Giuda sarà salvato e Gerusalemme vivrà tranquilla».

⁷³ *Ivi*, pag. 125: «Il più temuto, & amato Rè del Mondo, dice la Sacra Scrittura, che fù Salomone. Sin da lontani paesi venivano i Regi à vederlo mandavano à tributarlo, cercavano la sua amicitia, ne per altro ciò avvenne, dice lo stesso sacro Testo, se non per la gran sapienza, che possedeva».

⁷⁴ *I Re*, 3, 16, 28: «Un giorno andarono dal re due prostitute e si presentarono innanzi a lui. Una delle due disse: “Ascoltami, signore! Io e questa donna abitiamo nella stessa casa; io ho partorito mentre essa sola era in casa. Tre giorni dopo il mio parto, anche questa donna ha partorito; noi stiamo insieme e non c'è nessun estraneo in casa fuori di noi due. Il figlio di questa donna è morto durante la notte, perché essa gli si era coricata sopra. Essa si è alzata nel cuore della notte, ha preso il mio figlio dal mio fianco, la tua schiava dormiva, e se lo è messo in seno e sul mio seno ha messo il figlio morto. Al mattino mi sono alzata per allattare mio figlio, ma ecco, era morto. L'ho osservato bene; ecco, non era il figlio che avevo partorito io”. L'altra donna disse: “Non è vero! Mio figlio è quello vivo, il tuo è quello morto”. E quella, al contrario, diceva: “Non è vero! Quello morto è tuo figlio, il mio è quello vivo”. Discutevano così alla presenza del re. Egli disse: “Costei dice: Mio figlio è quello vivo, il tuo è quello morto e quella dice: Non è vero! Tuo

credere a Susanna e non ai vecchi lascivi che volevano insidiarla⁷⁵; Nerone, almeno fin quando si lasciò consigliare dal saggio Seneca⁷⁶.

Tra gli esempi di governanti poco saggi, invece, si cita in particolare Geroboamo, figlio di Salomone, che non seppe tenere contro dei consigli del padre che è definito dal Masucci tra i sovrani più saggi della storia: al momento della successione nel trasmettergli il Regno d'Israele gli era stato vivamente consigliato di non cambiare nulla delle istituzioni paterne e, soprattutto, di avvalersi dell'assistenza degli anziani, mentre Geroboamo si era circondato di nuovi consiglieri, più giovani, che l'avevano condotto a scelte sbagliate, quindi alla rovina e alla perdita dello Stato⁷⁷.

Altro esempio di governante poco saggio è, secondo Masucci, anche Alessandro il Macedone, il quale pur essendo stato tra i sovrani più valorosi della storia, fondava il suo potere solo sulla forza e non era nemmeno riuscito a far tesoro dell'insegnamento di Aristotele dal quale era stato educato⁷⁸: il suo Regno, che non si

figlio è quello morto e il mio è quello vivo". Allora il re ordinò: "Prendetemi una spada!". Portarono una spada alla presenza del re. Quindi il re aggiunse: "Tagliate in due il figlio vivo e datene una metà all'una e una metà all'altra". La madre del bimbo vivo si rivolse al re, poiché le sue viscere si erano commosse per il suo figlio, e disse: "Signore, date a lei il bambino vivo; non uccidetelo!". L'altra disse: "Non sia né mio né tuo; dividetelo in due!". Presa la parola, il re disse: "Date alla prima il bambino vivo; non uccidetelo. Quella è sua madre". Tutti gli Israeliti seppero della sentenza pronunciata dal re e concepirono rispetto per il re, perché avevano constatato che la saggezza di Dio era in lui per render giustizia».

⁷⁵ Per l'episodio v. *Daniele*, 13, 1-64.

⁷⁶ Quando Nerone si allontana dall'insegnamento del suo precettore, il suo comportamento diventa, invece, esempio di ignoranza e imprudenza: «divenne il più sozzo il più lascivo, il più crudo, il più mostruoso, il più abominevole tiranno, c'havesse l'Inferno, onde il meschin fece macello di Cristiani, carneficine di Gentili, rogo di Roma, postribolo delle Romane Matrone, & alla fine del porco, quale egli era, dentro una stalla, fù costretto a scannare se stesso», v. MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 131.

⁷⁷ *II Cronache*, 12, 14: «Egli disse loro secondo il consiglio dei giovani: "Mio padre vi ha imposto un giogo pesante; io renderò ancora più grave il vostro giogo. Mio padre vi ha castigati con fruste, io vi castigherò con flagelli"».

⁷⁸ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 135: «Gran Rè, gran Monarca fù Alessandro, mà troppo ignorante, perché non sapeva altra dottrina, che maneggiare il ferro, e se fù Alunno d'Aristotile, ciò fù per cerimonia, non già per approfittarsi de' suoi insegnamenti, mentre operò sempre l'opposto di ciò che scrisse lo Stagirita».

poggiava sui sicuri fondamenti della saggezza, si dissolse immediatamente dopo la sua morte⁷⁹.

«Il buon Governante deve avere rettitudine nel giudicare, innocenza nella vita, prestezza nello spedire, pazienza nel negoziare, e prudenza nel maturare»⁸⁰: ecco, in poche parole, la sintesi del modello di governante perfetto secondo Masucci. Saper giudicare secondo ragione e giustizia, avere una condotta di vita ordinata⁸¹, essere rapido nel prendere le decisioni importanti, dimostrarsi paziente nelle negoziazioni e prudente nel decidere.

Tali qualità non sono considerate innate né eteroindotte dal Masucci: «non intendo già io per Principe savio, un che sia Logico, Filosofo, Teologo, Astrologo, Matematico, e simile, mà che sappia la Filosofia morale, i precetti naturali, e quei del Decalogo, e legge positiva»⁸². È dall'osservanza della legge in tutte le sue declinazioni (naturale, divina, morale, positiva, ecc.) che si definisce il buon governante; ma l'osservanza della legge ne presuppone la conoscenza che non è innata, vista la natura umana; di conseguenza il momento "genetico" del governante saggio diventa allora l'educazione: «queste condizioni si acquistano con la dottrina, non si ricevono dalla natura perché questa per la colpa naturalmente è inclinata al male, & al vizio, non al bene, & alla virtù»⁸³.

Non è difficile per il Masucci rintracciare una causa della debolezza dei governanti contemporanei: la mancanza di

⁷⁹ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 184: «Si divisero i Capitani, ciò che Alessandro haveva conquistato, e da tal divisione animati i Romani si portarono all'acquisto dell'Oriente, di cui in breve tempo diventaon Signori».

⁸⁰ *Ivi*, pag. 133.

⁸¹ *Ivi*, pag. 137: «Quando un Principe si trova ebbro, non deve giudicare, sententiar, nè fare cosa alcuna perché non potrà essere, che Brutale la sua attione, se viene regolata da Bacco».

⁸² *Ivi*, pag. 123.

⁸³ *Ivi*, pag. 133.

un'adeguata preparazione allo svolgimento della propria carica. Osserva infatti che i rampolli della nobiltà vengono cresciuti tra agi, vizi e divertimenti e sono poco abituati allo studio della "dottrina", ovvero della legge, della filosofia, della religione, di conseguenza nel momento in cui arrivano al potere sono totalmente impreparati⁸⁴: «quando l'huomo, che governa è savio, non gli mancano modi, espedienti, e ripieghi da fare osservare le leggi; cosa che al sicuro non potrà fare uno ignorante»⁸⁵ mentre invece «è necessaria anco nel Principe la Sapienza per correggere i suoi difetti, de' quali non potrà avvedersi, se non è saggio. Che se conoscerà i proprij mancamenti, ne gli correggerà, subito verrà censurato da popoli»⁸⁶. A sostegno si invocano l'esempio della civiltà dell'antico Egitto⁸⁷,

⁸⁴ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 146: «Et oh cecità del Secolo corrente! Altre scuole non frequentano, non conoscono i figli de' Principi odierni, che di scrima, di ballo, di cavalcare, di cantare, di sonare, di gale, d'impertinenze, di giochi, di giostre, & altre simili vanità. Ma scuole, ove s'insegnino sode dottrine, non sanno ne meno dove stiano. Da ciò ne risulta, che con tanta tirannide i loro vassalli governano, à segno che sovente da questi vengono ammazzati miseramente; e non si vergognano, che si dica con verità, che ne meno sanno la loro sottoscrizione formare», pag. 132; «Non tra scuole di armeggiare, di ballare, cantare, cavalcare, e simili si apprende il sapere, mà tra volumi; tra maestri saggi; tra consiglieri prudenti, trà conversazioni letterate; con lo specchiarsi nelle storie de' Secoli trasandati; col riflettere sopra le attioni, & altre simili applicazioni si acquista la sapienza, e si amministra con essattezza la giustizia à popoli, tanto necessaria, e richieduta in un Principe, & in un, che governa».

⁸⁵ *Ivi*, pag. 137.

⁸⁶ *Ivi*, pag. 139. V. anche *ivi*, pag. 209: «Io so molto bene, che i Turchi non hanno altra legge che la spada, il capriccio, la barbarie, & il senso. Trattane la scrittura, e lettura Arabica, viene loro vietato dall'Alcorano l'apprendere dottrine, e scienze, perché queste molto bene dimostrarebbono à quei rozzi ingegni la loro Brutalità in seguire così erronei dogmi. Hanno però le loro leggi, tali, quali hà saputo formare la loro ignoranza. Or queste leggi così barbare osservano però essi con puntualità. Mà qui è da riflettere, che questi Turchi così osservanti, e zelanti della loro legge, quando succedono i casi, tanto civili, come criminali».

⁸⁷ *Ivi*, pagg. 133-134: «I più celebri Regnanti, e più giusti che siano stati nel Mondo, furono i Regi dell'Egitto, ne per altra cagione se non perché costoro tutta la loro discendenza con ogni sorte di virtù addottrinavano. Havevano più maestri i loro figliuoli, che cortigiani; più libri, che spade, più essercitij, che delitie; e più Bibliotheche, che Gallerie. Se parlavano, eruttavan sentenze. Se scherzavano, eran tutti misteri. Se gestivano, eran tutti geroglifici. Se praticavano, le loro conservazioni era tutte d'huomini saggi. Le loro pietre, tutte scolpite da Simboli misteriosi. I loro legni tutti incisi di figure. Le loro cerimonie, tutte erano arcani. E se Atene fu la scuola dell'Asia, l'Egitto fù la scuola d'Atene e del Mondo. La Filosofia nacque nell'Egitto. La Cosmografia nacque nell'Egitto, e l'interpretazione della vecchia Scrittura ancora nell'Egitto, hebbe i natali. In Egitto furono le più famose librerie del mondo. Nell'Egitto i più celebri Saggi appresero le loro dottrine, e quel terreno, che non conosce mai pioggia, diramò i diluvij di dottrine a tutto il mondo. Mà i primi saggi dell'Egitto erano i Regi».

dove i futuri regnanti erano sottoposti ad una rigida educazione che li rendeva perfettamente in grado di governare saldamente: non a caso quella egiziana è tra le civiltà più ricche e più durature della storia.

Il richiamo esplicito di Masucci chiarisce ancora una volta lo scopo della sua opera: educare i governanti attraverso l'indicazione di un cammino di recupero e perfezionamento della loro corretta e virtuosa identità. Si tratta quindi di un itinerario simbolico fondato sulla storia e sulla tradizione, composto sia da figure positive che negative: le prime, esempi di virtù, sono utilizzate per porre un esempio da seguire, le seconde, esempi di errori, fungono per far meglio risaltare le conseguenze di una condotta contraria a quanto indicato.

4. IL GOVERNANTE GIUSTO

Se per il nostro autore la virtù fondamentale dell'agire umano, sia sul piano morale che su quello politico, è la giustizia, non si può far altro che affermare che la principale dote che deve avere il principe, oltre all'essere saggio, è l'essere giusto.

Della giustizia il Masucci, come sappiamo, ha una concezione ampia e omnicomprensiva che incide sia sul piano collettivo, come obbligo di far rispettare le leggi e di gestire regolarmente lo Stato, sia sul piano individuale: il governante deve rispettare le leggi, dello Stato e di Dio e perciò deve tenere anche un comportamento morale che lo renda immune da qualsiasi censura⁸⁸. Essere giusti, infatti,

⁸⁸ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 147: «(...) quando un'huono è veramente giusto, è il più forte di tutti. Non fa distinzione di persona, dono à ciascheduno il dovere, ò sia nobile, ò plebeo, ò grande, ò picciolo. È tutto occhio nel giudicare, mà tutto cieco nel mirar le persone. Non teme potenti, non hà tenerezze da pusillanimo, mà condanna il reo, assolve

significa sia essere in grado di esercitare il governo, punendo i rei o premiando i meritevoli, ma anche essere al riparo da vizi ed errori⁸⁹.

Da questa affermazione il nostro autore francescano è lineare e quasi scientifico nel trarne le conseguenze: la giustizia è la forza del principe, il governante giusto non dovrà temere per il suo Stato che sarà solido e fedele⁹⁰; il governante ingiusto, invece, inteso non solo come colui che non è in grado di governare ma anche colui che è “peccatore” e tiene un pessimo stile di vita, perderà inevitabilmente il proprio Regno come conseguenza provvidenziale ed inevitabile del suo comportamento⁹¹.

L'ingiustizia dei principi è ritenuta, infatti, uno dei moventi del passaggio della sovranità da un principe all'altro: *Regnum à gente in gentem trasferetur propter iniustitias*⁹² è l'apertura dell'ottavo

l'innocente, punisce il malvagio, premia il virtuoso con egualità di bilancia. Gran fortezza si è resistere a vezzi lusinghieri, & i più Forti non seppero alle lusinghe di bel volto lo scudo opporre della costanza».

⁸⁹ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 81: « Il sollievo de popoli (dice Salomone) non in altro consiste, che in havere un Principe, che sposato sia ad una incontaminata giustizia, e la ragione si è perché un Principe giusto prima sarà giusto prima farà giusto seco, frenando le sue passioni non aggravando più del bisogno i vassalli di datij; non violando le loro leggi, i loro privilegi; dando ad ogn'uno il suo dovere; eseguendo contro ogni delinquente la pena prescritta dalle leggi al delitto; nella qual guisa operando i suoi popoli in questo secolo di ferro goderanno dell'oro»; *ivi*, pag. 148: «Or datemi un'huomo a cui sia familiare la Giustizia, che non lo vederete cadere ne per gli assalti di una Eva, per le lusinghe di una Dalida, per li disegni d'una Egittia infedele; mà sempre costante dà i calci à queste Veneri, come nimiche; perché sposato alla vergine Astrea, questa gli insegna il fuggir gli adulterij».

⁹⁰ *Ivi*, pag. 220: «Quando un Principe con sapere, e giustizia governerà, i suoi popoli, il suo Principato, il suo Regno, sempre sarà stabile, fermo ed eterno, e non mai proverà cadute».

⁹¹ *Ivi*, pagg. 173-174: «Deve un Rè, & è suo obligo, gastigare, i furti, punire gli adulterij, estirpare i ribaldi, e far macello de' Sicarij. O per dirlo in una parola, non deve lasciare delitto impunito. Tale è l'obligo del Principe, del Governante. Egli non corrisponde à questo publico. Si vede quel tale rapire le sue sostanza dal Giudice medesimo, che deve difendercele; dal suo padrone, che deve conservarcele: guarda dal suo Signore rubbargli l'onore; mira proteti i malvagi; sostenuti gli assassini; non farseli ragione in qual si sia minima cosa. Si vede in somma ridotto in pessimo stato. Et ecco, che irritato solleva l'ingegno, semina maligne, e seditiose semense, incita i popoli ad alleggerire la soma, che portano; suscita una sollevazione, e procura con cangiare padrone, migliorar la sua sorte. E chiamato, è acclamato Principe straniero, e perché dove si tratta d'utile, ogn'uno have le penne, il Principe acclamato raguna i suoi eserciti, e rapido corre d'voe fortuna gli apparecchia nuova corona. Et ecco quello Scettro per cagione dell'ingiustitia fare passaggio da una in altra natione».

⁹² *Siracide*, 10, 8: «L'impero passa da un popolo a un altro a causa delle ingiustizie».

capitolo intitolato appunto “Che la cagione delle perdite de’ Reami, e delle Repubbliche si è la sola ingiustitia”. In tale affermazione emerge il volontarismo dell’autore che collega la dinamica storica essenzialmente alla volontà divina: Dio rende prospero il sovrano giusto e punisce quello ingiusto facendogli perdere il governo⁹³.

Naturalmente tale assunto viene ampiamente dimostrato con l’elencazione di modelli virtuosi, tra cui spiccano quelli dei re d’Israele, Davide⁹⁴ e Salomone, o negativi.

Emblematico in quest’ultimo senso è il richiamo esplicito al caso delle “prima rivoluzione inglese”, uno dei pochi episodi della storia recente che Masucci descrive in maniera dettagliata facendo anche i nomi, non solo dei luoghi, ma anche dei personaggi coinvolti. Infatti, cita la vicenda di Carlo I Stuart che ritiene non a torto condannato a morte e decapitato dai suoi sudditi per aver violato le leggi d’Inghilterra e non aver rispettato il ruolo del Parlamento⁹⁵. Interessante notare come il nostro autore faccia

⁹³ MASUCCI, A., *Specchio de’ governanti*, cit., pag. 221: «Se poi sarà ingiusto, essendo il suo operare tirannico, e violento, per necessaria conseguenza devono succedere le cadute cioè le sedizioni, congiure, sollevazioni, ribellioni, e simili tragedie, dalle quali poi dipende la caduta del Principe».

⁹⁴ A proposito di Davide, con la significativa esortazione «Specchiatevi in Davide», si cita un gesto di imparzialità: «(...) avendo per suo Capitano Generale un famoso Guerriero, chiamato Gioab, e questi benché gli avesse guadagnate più vittorie, che non aveva crini sul capo, ad ogni modo, perché commessi aveva alcuni delitti, morendo il detto Rè, si chiamò Salomone suo figlio, e successore, e gli ordinò, che facesse morire in ogni conto Gioab, acciò egli non morisse con quel rimorso di coscienza di avere lasciato un sanguinoso impunito. Non mirò Davide, che costui era stato il suo braccio destro, la cagione delle sue tante vittorie, mà volle soddisfare al suo debito, facendo morire, chi due Principi innocenti nel sangue del suo predecessore, senza alcuna cagione ammazzati si havea»; *ivi*, pag. 196.

⁹⁵ *Ivi*, pag. 228: «E memorabile, e sarà d’eterna memoria il caso di Carlo Stuardo Rè d’Inghilterra avvenuto nel centro di questo secolo. Costui per via di legale giudizio, *iuris ordine servato*, fù decollato sopra di un talamo da un Carnefice per sentenza de’ suoi ribellati vassalli. Simile avvenimento, per anche non si è osservato nel mondo. Chi legge, e ben considera la vita di questo miserabil Regnante, la cagione che mosse i suoi Popoli à venire ad atto così atroce, troverà non essere stata altra, fuorchè il non volere osservare con vassalli le leggi del Regni d’Inghilterra, le quali al Rè danno limitata potenza, e ne gli affari d’importanza, vogliono, che il Principe non possa cosa alcuna eseguire, senza il parere di duplicato parlamento; e perché egli contro si fatte leggi tutta volevasi arrogare l’autorità, fece un fine così miserabile, che di nessuno altro Rè s’è letto, né si leggerà per l’avvenire. I suoi figli furono costretti à gire raminghi, ora in

rientrare nei concetti di giustizia, e quindi di giusto comportamento, anche il rispetto della legge positiva, le leggi del Regno che possono vincolare il governante anche al rispetto delle altre istituzioni limitando il suo potere: il governante giusto è quindi *legibus alligatus*. Tuttavia, l'ingiustizia del governante può essere punita solo da Dio ed il mancato rispetto della legge non sembra legittimare il tirannicidio⁹⁶: per restare al caso dell'Inghilterra, il Masucci fa notare come quel Paese sia stato punito dalla Provvidenza per aver rovesciato il re con l'invio di un tiranno, Oliver Cromwell, il quale, a sua volta, ha subito una forma di vendetta divina per aver osato uccidere il re: lo scempio del suo cadavere⁹⁷.

L'idea del governante giusto ci permette di ricostruire nel nostro autore la visione di una dinamica storica basata sulla volontà di Dio e sul doppio binomio logico obbedienza (a Dio e agli uomini)/premio, da un lato, e disobbedienza/punizione, dall'altro. In tale visione si arriva anche ad affermare che l'ingiustizia è la causa del necessario assoggettamento dell'uomo al sovrano: se gli uomini fossero tutti giusti non ci sarebbe bisogno di far rispettare la legge e quindi dell'autorità dei governanti e degli Stati⁹⁸.

questa, ora in quella parte, e vivere privatamente sotto la munificenza dell'altrui Reale pietà. Cadde dunque questo Principe, perché non volle essere amico del dovere, e della giustizia».

⁹⁶ La questione del tirannicidio quindi non è sostanzialmente affrontata dal nostro autore, diversamente da Tommaso o da Giovanni da Salisbury o dal Molina. Cfr. FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. I, pag. 147.

⁹⁷ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 228: «Mutò governo l'Inghilterra: da vassalla con la morte del suo Principe pretese farsi Republica, mà perché anco ella ingiustamente haveva operato, da libera, che pretendeva essere, si trovò schiava, già che oppressa si vidde da un Tiranno, chiamato Cromuele. Costui poi, che barbaramente, & illecitamente haveva fatto morire il suo Principe, se vivo non provò le cadute, le provò morto, perché disumate le sue ossa, furono bruciate per man di Carnefice, la sua statua con mille modi infami caricata di vituperi, e tutti suoi seguaci provarono uno in felicissimo fine. E tutto ciò, perché anch'egli nimico della giustizia haveva osato condannare à morire per man di Boia il proprio Principe, il proprio Signore, contro ogni legge di vassallaggio».

⁹⁸ Ivi, pag. 193: «Se il mondo sempre fosse stato sposato alla giustizia, ò tutti eguali sarebbono gl'huomini; ò almeno sotto i posterì d'un solo Principe sarebbono vissuti vassalli. Che uno comandi l'altro è gastigo dell'humanità, già che il suo primo figlio uscendo da i confini del

Sul punto sembra emergere una delle costanti contraddizioni del nostro autore, diviso tra intellettualismo e volontarismo, tra tradizione e modernità: se da un lato afferma la vigenza della legge umana e positiva che vincola tutti gli uomini a prescindere dal rango, quindi anche i governanti, dall'altro si afferma implicitamente anche che l'uomo non sfugge alla sua sorte se non realizza la volontà di Dio. Anzi, si afferma anche che Dio premia gli uomini, anche se sono "infedeli", quando fanno la sua volontà anche inconsciamente: è il caso dei Turchi, favoriti dalla sorte perché applicano la giustizia correttamente⁹⁹.

Come già notato¹⁰⁰, si tratta di contraddizioni inevitabili, probabilmente inconse, legate sia alla formazione che alla militanza del nostro autore nonché al tentativo "barocco" di "esibire" le sue eclettiche conoscenze, giuridiche, storiche, filosofiche e teologiche; in ogni caso, l'autore risolve tutto nell'adesione fideistica alla Sacra Scrittura e con il principio di autorità: «Non potranno negarmelo, perché la Sacra Scrittura lo scrive»¹⁰¹.

giusto, volle farsi somiglievole al suo fattore, al suo Monarca. Dove all'incontro, se egli dentro i termini si conteneva del dovere, ora non si conoscerebbe ne vassallaggio, ne dominio; ne datij, ne guerre; ne miserie; ne povertà; né furti; ne tirannidi; ne morbi; ne morte; ne cosa alcuna di miserabile praticarebbono à loro danni i figli dell'humana natura».

⁹⁹ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 267: «Se mi è lecito investigare, perché Iddio tanto vada prosperando, e dilatando la potenza del babaro, & infedele Ottomano, io per me asserisco, che ciò nasca dalla integrità della giustizia, la quale essercita, se non verso la propria persona, verso la quale è tutto passioni, e sensualità; almeno verso i vassalli, à quali se colpevoli non si perdona, ò sparammia punto quel gastigo, che alla tal colpa prescrivono le sue leggi. Irrimissibilmente si eseguisce, ò sia grande, ò plebeo, ò povero, ò ricco. O se valorosi non si nega premio, grandezza, comando, governi, e simili onori mondani. Or perché l'Ottomano con tanta puntualità essercita parte della Giustitia con suoi vassalli stimo io, che Dio vada tanto prosperando la di lui grandezza, e potenza; e tanto all'incontro vada restringendo, e colmando di calamità la Cristiana Repubblica».

¹⁰⁰ V. infra Cap. III § 5.

¹⁰¹ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 179.

5. SPECCHIO DEI GOVERNANTI O SPECCHIO DEI GOVERNATI?

«Il Principe è un cristallo, in cui il vassallo si specchia. Se quello sarà ignorante, e come tale vitioso, viziosissimo sarà il vassallo»¹⁰².

Lo stesso governante sembra assumere un ruolo simbolico come punto di riferimento identitario e costitutivo del suo popolo. Masucci nella sua opera non parla di divinità del sovrano, né lo considera investito da Dio di una missione semi-divina che eleva la sua natura, ma lo considera nella sua umanità e quindi nelle sue debolezze. Il governante, anche se scelto da Dio, non muta la sua natura, resta umano, e per questo il nostro autore non ha difficoltà a parlare delle sue colpe e dei suoi errori ammonendolo alla pari di un qualsiasi uomo che deve essere messo innanzi alle proprie responsabilità. Tuttavia Masucci non dimentica il suo ruolo di “rappresentante” del proprio popolo, a cui inevitabilmente i sudditi guardano, non solo come guida politica, accettata aprioristicamente nonostante i suoi errori, ma come punto di riferimento anche politico e morale.

Masucci afferma esplicitamente che il popolo segue il governante e ne ripete il comportamento e la natura: «Che sia tutto vitij un popolo, procede, perché è tutto ignoranza, il suo Principe, e come ignorante non può atti di virtù insegnarsi, perché, *Vir sapiens plebem suam erudit*¹⁰³ dice l'Ecclesiastico. E quando i Principi non sono abbeverati nel fonte del sapere, al sicuro non opereranno cosa di buono, perché *Sapientia confortavit Sapientem super decem Principes Civitatis*¹⁰⁴ ci dice l'Ecclesiaste»¹⁰⁵. Si può quasi postulare

¹⁰² MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 144.

¹⁰³ *Siracide*, 37, 23: «Un uomo saggio istruisce il suo popolo».

¹⁰⁴ *Qoelet*, 7, 19: «La sapienza rende il saggio più forte di dieci potenti che governano la città».

un'equazione tra principe saggio e popolo elevato, da un lato, e principe "ignorante" e popolo decadente, dall'altro: ritorna il motivo dell'imitazione.

Il nostro autore, anche in questo caso, non ha difficoltà a citare esempi dalla tradizione per dimostrare come molti popoli hanno seguito le "attitudini" e le inclinazioni dei propri sovrani: «Gli Egittij tutti attendevano alle lettere, perché i loro Principi erano tutti letterati e stavano mai sempre con l'occhio sopra i libri. Gli Assiri, Medi, Persi, Macedoni, e Romani eran tutti guerrieri, perché i loro Regi sempre stavano con l'Armi alle mani. Gli Ateniesi era tutti saggi, perché i loro Duci sempre stavano trà le Accademie, e circondati da Filosofi, e Sapienti»¹⁰⁶. L'ammonimento ai governanti è quindi esplicito: la vostra condizione di supremazia non rende immune il vostro privato, inteso come stile di vita ma anche come preparazione e conoscenza del governo, delle leggi e della storia, perché i sudditi guardano a voi non solo come autorità ma anche come modelli.

L'idea del Masucci del valore simbolico dello stesso governante non è peregrina. In verità, immaginando il Principe come uno specchio per il suo popolo si possono ravvisare tutte le caratteristiche che il moderno approccio scientifico attribuisce al simbolo.

Infatti, il Principe inteso come simbolo è senz'altro identitario, perché in esso si identifica un popolo che si sente rappresentato da quel sovrano e lo vede come garanzia dell'esistenza dello Stato. Non è arbitrario, in quanto collegato ad un determinato popolo e solo a quello: il popolo che si identifica in un principe, un governante,

¹⁰⁵ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 144.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

chiaramente è solo uno, né può scegliersi da un momento all'altro un diverso governante. È costitutivo, perché crea realtà concettuali autonome come il senso di appartenenza ad una nazione, ad un popolo, ad una serie di istituzioni. È energetico ed enantidromico, in quanto in esso si vitalizzano diversi impulsi, anche confliggenti, appartenenti al patrimonio identitario di un popolo. Infine, è speculare, in quanto in esso si riflette una ben determinata realtà che lo stesso Masucci interpreta come modello di riferimento per la crescita o meno di un popolo¹⁰⁷.

Del resto, lo specchio è un tradizionale paradigma simbolico, estremamente ricco di significati e utilizzato in diversi ambiti culturali¹⁰⁸.

Infatti, lo specchio, come superficie riflettente, esprime la verità, la sincerità, il contenuto del cuore e della coscienza di chi si rimira in esso¹⁰⁹. Ad esempio, nelle diverse forme dello sciamanismo hanno molta diffusione gli specchi magici, i quali, sotto forma

¹⁰⁷ CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pagg. 42-43.

¹⁰⁸ Negli affreschi della volta della Sala Sisto V del Complesso monumentale di San Lorenzo Maggiore in Napoli intitolati *Le virtù della politica*, opera di Luigi Rodriguez, lo specchio è attributo della rappresentazione allegorica della Prudenza. Lo specchio è anche un tema privilegiato della filosofia e della mistica musulmane ispirate al neo-platonismo: la nozione neoplatonica delle due facce dell'anima, che avrebbe un lato inferiore rivolto verso il corpo e un lato superiore rivolto verso l'intelligenza (Plotino, *Enneadi*, Laterza, Bari, 4, 88 e 3, 43), è stato utilizzato da Al-Ghazali ed ha esercitato una grande influenza sui Sufi. Attar dice che «il corpo è nell'oscurità come il retro dello specchio; l'anima è il lato chiaro dello specchio» (Ritter, H., *Das Meer des Seele*, Leida 1955, pag. 187). A proposito delle due facce dello specchio, Rumi spiega che Dio ha creato questo mondo, che è oscurità, affinché si possa manifestare la sua luce. In base alla teoria del microcosmo immagine del macrocosmo, l'uomo e l'universo sono nella posizione rispettiva di due specchi. Allo stesso modo secondo Ibn'Arabi le essenze individuali si riflettono nell'Essere divino e l'Essere divino si riflette nelle essenze individuali. D'Altra parte, il tema dello specchio magico che permette di legare il passato, il presente e l'avvenire, è classico nella letteratura islamica: la coppa di Jamshid, re leggendario dell'Iran è in realtà uno specchio, essa è il simbolo a sua volta del cuore dell'iniziato. Poiché il cuore è rappresentato simbolicamente da uno specchio, un tempo di metallo, la ruggine ne indica il peccato e la lucidatura dello specchio, la purificazione. Cfr. CHEVALIER, J. – GHEERBRANT, A., *Dizionario dei simboli*, cit., pag. 417.

¹⁰⁹ Su uno specchio cinese nel museo di Hanoi si legge: «Come il sole, come la luna, come l'acqua, come l'oro sii chiaro e brillante e rifletti ciò che vi è nel tuo cuore», cfr. *ivi*, cit., pag. 415.

puramente divinatoria sono gli strumenti più bassi della rivelazione della parola di Dio.

Lo specchio, simbolo primario nel testo *de quo*, è quindi utilizzato non casualmente dal nostro autore né come strumento retorico o espressione della sua eloquenza, senz'altro forbita: è il simbolo tradizionale della saggezza e della conoscenza¹¹⁰. Lo specchio, in questa accezione, soprattutto nella tradizione cristiana delle origini, è anche visto come il riflesso dell'Intelligenza o della Parola celeste che lo fanno apparire rappresentazione simbolica della manifestazione dell'Intelligenza divina creatrice. Infatti, nella medesima tradizione cristiana Dio si riflette nell'uomo, creato a sua immagine, quindi l'uomo stesso è uno specchio della divinità: «E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore»¹¹¹. Lo specchio diviene allora rappresentazione della più alta esperienza spirituale: «Il cuore umano, specchio che riflette Dio» afferma ad esempio Angelus Silesius¹¹².

Si può ancora notare che il tema dell'anima come specchio che si trova sia in Platone che in Plotino, è stato sviluppato anche da Sant'Atanasio e da Gregorio di Nissa. Secondo Plotino, in particolare, l'immagine di un essere è disposta a ricevere l'influenza del suo modello come uno specchio¹¹³: l'uomo in quanto specchio

¹¹⁰ Al contrario, secondo la tradizione simbolica, lo specchio coperto di polvere o rovinato rappresenta lo spirito oscurato dall'ignoranza, cfr. CHEVALIER, J. – GHEERBRANT, A., *Dizionario dei simboli*, cit., pag. 415.

¹¹¹ *II Corinzi*, 3, 18.

¹¹² L'intelligenza celeste riflessa dallo specchio si identifica simbolicamente con il sole; per questo motivo lo specchio è spesso un simbolo solare. Ma è anche un simbolo lunare perché la luna, come uno specchio, riflette la luce del sole.

¹¹³ Plotino, *Enneadi*, 4, 3.

riflette la bellezza o la bruttezza, secondo l'orientamento. Importante diventa allora anche la qualità dello specchio: la sua superficie deve essere perfettamente levigata, pura, per ottenere il massimo del riflesso. Per questo motivo, secondo Gregorio di Nissa, «come uno specchio quando è ben fatto riceve sulla superficie levigata i tratti di chi gli è presentato, così l'anima purificata da tutte le macchie terrene, riceve nella sua purezza, l'immagine della bellezza incorruttibile»¹¹⁴. Si tratta allora di una partecipazione e non di un semplice riflesso: l'anima partecipa della bellezza nella misura in cui si volge verso di essa¹¹⁵.

Lo specchio, in definitiva, non ha solo la funzione di riflettere un'immagine e trasmetterla nella sua identità: l'anima, che diventa essa stessa uno specchio perfetto, partecipa all'immagine riflessa e attraverso questa partecipazione subisce una trasformazione. Esiste dunque una corrispondenza fra il soggetto riflesso e lo specchio che lo riflette: l'anima finisce col partecipare alla bellezza a cui si rivolge¹¹⁶.

Su questi presupposti si intende ancora meglio l'intento costruttivo che il nostro autore intende perseguire con il suo specchio che ha un duplice piano di efficacia, reale ed ideale: mostrare ai governanti i loro errori attraverso lo specchio che riflette l'attualità, far comprendere il modo in cui dovrebbero comportarsi facendoli rispecchiare in uno specchio ideale che contribuisca alla loro trasformazione, soprattutto interiore.

¹¹⁴ Cfr. CHEVALIER, J. – GHEERBRANT, A., *Dizionario dei simboli*, cit., pag. 418.

¹¹⁵ DANIELOU, J., *La colombe et la tenebre dans la mystique byzantine ancienne*, Eranos Jahrbuch, 1954, 23, pag. 395; BERNARD, R., *L'image de Dieu selon Saint Athanase*, Parigi, 1952, pag. 75.

¹¹⁶ Cfr. CHEVALIER, J. – GHEERBRANT, A., *Dizionario dei simboli*, cit., pag. 417.

In questi termini si comprende ancora meglio l'idea lanciata dal Masucci di governante come specchio del proprio popolo¹¹⁷: nei governanti il popolo si identifica e attraverso il loro esempio può migliorare (o anche peggiorare, nel caso in cui lo stesso abbia una propensione negativa).

Tale idea rappresenta a mio avviso la principale novità del testo analizzato.

¹¹⁷ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 144.

CONCLUSIONI

All'esito del nostro percorso che ci ha portato ad analizzare il testo dello Specchio de' governanti di Antonio Masucci e i suoi presupposti, storici e teorici, possiamo dire che l'Abecedario del Governante è stato tratteggiato e, a ben vedere, si risolve in una duplice, ma significativa, regola: l'essere saggio e l'essere giusto, due piani che sono assolutamente inscindibili e che, infatti, potremmo unificare nell'unico aggettivo di "virtuoso"¹.

Tale Abecedario non si esaurisce nell'invocare il rispetto del dettato divino ma è ricostruito sulla base di un'articolata dimostrazione che, seppur fondata sul testo sacro e su logiche talora volontariste e tal'altra intellettualiste, segue una metodologia razionale.

Chi è, quindi, il governante saggio? Anzitutto, colui che si approccia al suo ruolo con la consapevolezza del peso della carica che andrà a ricoprire e della responsabilità cui va incontro.

È colui che non si accontenta della sua nobiltà e del suo rango, ma si prepara adeguatamente al suo compito, sia sul piano religioso che giuridico, frequentando i migliori maestri.

È colui che ha la capacità di scegliere i magistrati ed i collaboratori tra i più saggi del suo Regno quindi solo sulla base di criteri meritocratici.

¹ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 133: «Il buon Governante deve avere rettitudine nel giudicare, innocenza nella vita, prestezza nello spedire, pazienza nel negoziare, e prudenza nel maturare».

È colui che tiene, sul piano pubblico e privato, una condotta di vita moralmente irreprensibile e non si lascia andare atteggiamenti o comportamenti lascivi e peccaminosi.

Il governante giusto, invece, deve essere anzitutto saggio perché deve essere in grado di amministrare le leggi di Dio e degli uomini. Per applicare queste nel migliore dei modi le deve conoscere adeguatamente e deve saperle interpretare quindi deve essere preparato al suo compito ed aver studiato ciò di cui si va ad occupare².

Il governante saggio e giusto fa la volontà di Dio e da questi è benedetto ed assistito nel governo³: il suo Regno sarà forte e prospererà; se sarà ingiusto e poco saggio, Dio, in un modo o nell'altro, gli farà perdere il Regno.

Il governante saggio e giusto è necessariamente un principe cristiano o cattolico? Anche se a scrivere è un teologo-predicatore francescano conventuale, ciò non è detto esplicitamente, anche se si può dedurre implicitamente. Gli esempi di sovrani giusti e saggi abbondano nella tradizione cristiana (come quelli ingiusti ed ignoranti) ma esempi di buoni governanti si trovano anche tra gli egiziani, gli assiri, i babilonesi, i greci, i romani: tutti popoli che non conoscevano ancora Dio. In verità, giustizia e saggezza sono dei valori naturali e razionali che valgono per tutti gli uomini e in tutte i tempi perchè Dio li impone come tali a prescindere anche dall'appartenenza a questo o a quella fede religiosa.

² MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 124: «Non intendo già io per Principe savio, un che sia Logico, Filosofo, Teologo, Astrologo, Matematico, e simile, mà che sappia la Filosofia morale, i precetti naturali, e quei del Decalogo, e legge positiva».

³ *Ivi* pag. 192: «Iddio è il consigliere di quel Principe, ò Governante, che partiale è della Giustitia, quindi à tutte le di lui oprationi assiste, prospera il suo Regno di felicità, arricchisce di benedittioni i suoi posterì, moltiplica il suo vassallaggio, feconda i suoi terreni, lo rende formidabile à suoi nimici, e fa che goda mai sempre una serenissima pace».

Il governante saggio e giusto, tuttavia, aiuta il suo popolo non solo perché ne ottiene la benevolenza divina ma anche perché attraverso il suo esempio dimostrerà ai sudditi quale è il cammino migliore da seguire: il governante è lo specchio del suo popolo che guarda a lui come un riferimento identitario ed ideo-affettivo, quindi simbolico. Attraverso l'imitazione del modello simbolico offerto dal governante il popolo può crescere, maturare e svilupparsi verso il meglio, oppure deprimersi verso il peggio.

L'idea del governante specchio edificante o degenerativo dei governanti è, a mio avviso, tra i principali elementi di riflessione offertimi dallo studio del testo del Masucci. Certo, non si tratta di un'idea originale, anzi sembra nient'altro che un'evoluzione ed un'applicazione della teoria del *corpus mysticum* medievale⁴. In verità, nello studio del testo, una volta depurato dall'iperbolismo e dall'abbondanza retorica, è emersa la particolarità di un percorso di pensiero che passa disinvoltamente tra volontarismo agostiniano-scotista e intellettualismo tomistico, che piega, a tratti anche arbitrariamente, la tradizione storica classica ed il dettato biblico al proprio obiettivo, che oscilla tra il tono colto delle citazioni classiche o latine ed il linguaggio semplice del mito atemporale, con protagonisti animali antropomorfi, spesso creato *sua sponte*, che in generale sembra sospeso tra la tradizione ortodossa dell'accettazione fideistica e totalizzante della volontà di Dio e l'aspirazione verso le aperture della modernità razionalista. Questo "limbo" ha determinato una serie di intime contraddizioni che ci impediscono di attribuire una certa originalità al pensiero del Masucci e forse

⁴ V. *amplius* KANTOROWICZ, E., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, cit.

spiegano anche l'oblio a cui le sue, pur numerose, opere sono state destinate dopo la sua morte.

In ogni caso, l'idea di individuare nel sovrano o governante o principe un simbolo, non solo formale, del suo popolo mi sembra alquanto moderna e degna di nota: il governante, come sintesi dei valori identitari di appartenenza socio-politica dei suoi sudditi, opera su un piano liminare tra immaginario ed immaginale contribuendo su un piano sociologico, nonché antropologico e politico, alla definizione non solo della coscienza collettiva ma anche di quella individuale dei suoi sudditi. Ecco quindi un punto di contatto tra il governante del Masucci e l'uomo politico contemporaneo che concentra il grosso delle sue energie proprio sul profilo comunicativo della sua azione.

Del resto, devo anche notare che le assonanze trovate tra la società che emerge sullo sfondo dello *Specchio de' Governanti* sono diverse ed hanno confermato la mia idea di base di un accostamento tra la crisi tardosecentesca e quella contemporanea, entrambe società sospese tra miglioramento offerto dal progresso e la degenerazione socio-economica conseguente⁵: violenze domestiche e pubbliche, corruzione dilagante a tutti i livelli, incapacità o lassismo dei funzionari pubblici, scarsa preparazione della classe dirigente, malfunzionamento degli uffici giudiziari⁶, "scostumatezza" e scarsa

⁵ MASUCCI, A., *Specchio de' governanti*, cit., pag. 172-173: «Il secolo corrente, è stato così pieno d'ogni novità, e d'ogni successo, che noi, i quali siamo in esso nati non sappiamo desiderare di veder d'avantaggio. Sono state però le nostre pupille fatie sì, mà di oggetti tutti funesti. Un secolo, nel quale non vi è stato angolo nel mondo, che non sia stato travagliato da diverse calamità. Noi habbiamo vedute diverse Comete su l'aria diventar trombettiere di queste sciagure. Terremoti senza numero. Inondationi senza conto. Naufragi senza fine. Pestilenze così crudeli, che non per anche sono state provate. Penurie troppo estreme. Incendij di Monti. Città divorate dal foco. Guerre in tutte le parti del Mondo. Ribellioni, seditioni sopra tutta la terra. Regni, c'han cangiato Dominio, passati da una natione in un'altra, se voglio narrarli, non so dove cominciare».

⁶ *Ivi*, pag. 108: «perché quello Scrivano, quell'Attuario, quel Giudice abboccato dall'oro, ora dice, cheson trova il processo; ora che manca la tale scrittura; ora che non è intimata la parte; ora che

moralità dei governanti, generale perdita di valori individuali e collettivi. Tutte situazioni degenerative della società che emergono dal testo secentesco ma si ravvisano, senza troppo problemi in verità, anche nell'attualità.

Il nostro autore francescano risolve, o quanto meno si auspica di risolvere, i problemi ricostruendo un paradigma, ispirato ai valori simbolici condivisi appartenenti principalmente alla tradizione tomistica, in cui il re o principe o governante e, indirettamente, il popolo, possano riconoscersi e migliorarsi. Il suo tentativo può dirsi riuscito anche perché aveva dalla sua il riferimento "forte" dell'autorità della tradizione giudaico-cristiana basata sulle Sacre Scritture che gli garantiva un appoggio sicuro in cui reperire gli strumenti adatti a dimostrare le proprie dichiarazioni.

Sarebbe possibile una soluzione simile anche oggi? Allo stato, purtroppo, di fronte al crollo delle grandi ideologie, alle predominanti istanze secolari e laiche, alla perdita di sacralità delle stesse confessioni religiose, la risposta deve essere negativa, a meno di non recuperare un sistema di valori, di natura simbolica, che possano fungere da parametri di riferimento per il miglioramento della coscienza umana, individuale e collettiva.

non può venire alla spedizione; ora che vi è ordine sopra; che si soprasieda nella sentenza; ora che il Fisco v'hà non so quale interesse; ora che quel plegio non è buono ora che quell'appezzo non è legittimo: ora che quella graduazione ben misurata, e che so io. In maniera tale, che i poveri creditori vedendo così strapazzarsi, ne havendo più pazienza, e quadrini da contrastare con l'ingordigia de gli ufficiali, lasciano ogni cosa imperfetta, e si portano à rubbare, per non potere ottenere il loro, col quale haverebbono riparato alle loro necessità».

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Assisi al tempo di San Francesco. Atti del V Convegno internazionale, Assisi 13-16 ottobre 1977*, Società internazionale di studi francescani, Assisi 1978
- AA. VV., *Storia del Mezzogiorno*, diretta da GALASSO, G. – ROMEO, R., Volume IV, Tomo I, *Il Regno dagli Angioini ai Borboni*, Editalia, Roma 1994
- ABBAGNANO, N., *Storia della Filosofia*, UTET, Torino 2007
- ABBATE, F., *Storia dell'arte nell'Italia meridionale*, Donzelli, Roma 2001
- ALONSO SCHÖCKEL, L., *Il dinamismo della tradizione*, Paideia, Brescia 2011
- BAMBARA, G., *Storia della filosofia dalle origini ai giorni nostri*, Editrice Vannini, Brescia 1986
- BODIN, J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE, M., Utet, Torino 1964
- BONVECCHIO, C., *L'eclissi della sovranità*, Mimesis, Milano 2010
- BORRELLI, G. (a cura di), *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta: percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento: atti del Convegno internazionale, Napoli, 22-24 maggio 1996*, Archivio della ragion di Stato, Napoli 1996
- BRAINTON, R., *La riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000
- BROWN, P., *La formazione dell'Europa cristiana*, Mondadori, Milano 2011
- BRUNI, P., *Simbolica poetica del sacro*, D'Auria, Napoli 1992
- CACCIARI, M., *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013
- CAPONNETTO, S., *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1997
- CARLYLE, R. W. e A. J., *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Bari 1969
- CARSTEN, F. W. (a cura di), *La supremazia della Francia (1648-1688), Storia del Mondo Moderno*, Garzanti, Torino 1972
- CESARO, A. (a cura di), *L'Angelo e la fenice. Percorsi di ermeneutica simbolica*, Luciano editore, Napoli 2007
- CESARO, A. (a cura di), *La dama e il liocorno. Percorsi di ermeneutica simbolica*, Luciano editore, Napoli 2009

- CESARO, A. (a cura di), *La spada e il labirinto. Percorsi di ermeneutica simbolica*, Luciano editore, Napoli 2008
- CESARO, A., *Lingua, gladio et pecunia. Fondamento dello Stato e strumenti del potere nel De politica di Tommaso Campanella*, Guida, Napoli 2012
- CESARO, A., *La politica come scienza*, Franco Angeli, Milano 2011
- CESARO, A., *Lo sguardo di Ulisse. Percorsi di ermeneutica simbolica*, Luciano editore, Napoli 2009
- CHEVALIER, J. – GHEERBRANT, A., *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano 1997
- CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica I*, Franco Angeli, Milano 2006
- CHIODI, G. M., *Propedeutica alla simbolica politica II*, Franco Angeli, Milano 2011
- CHIODI, G. M., *Speculum symbolicum*, Scriptaweb, Napoli 2011
- CICCARELLI, M., *I capisaldi della spiritualità francescana*, Benevento 1959
- CIPOLLA, C. M., *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna 1980
- COOPER, J. P. (a cura di), *La decadenza della Spagna e la Guerra dei Trent'anni*, in *Storia del Mondo Moderno*, Garzanti, Torino 1971
- CORBIN, H., *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Bari 2005
- CREUZER, F., *Simbolica e mitologia*, trad. it. a cura di MORETTI, G., Ed. Riuniti, Roma 2004
- CRISTIANI, L., *La Chiesa al tempo del concilio di Trento*, in *Storia della Chiesa*, vol. XVII, SAIE, Torino 1966
- CROCE, B., *Politici e moralisti del Seicento*, Laterza, Bari 1930
- CROCE, B., *Storia dell'età barocca in Italia*, a cura di GALASSO, G., Adelphi, Milano 1993
- D'AMBROSIO, R. A., *Masaniello. Rivoluzione e controrivoluzione nel Reame di Napoli (1647-1648)*, Ist. Edit. Brera, Milano 1962
- DAWSON, C., *La nascita dell'Europa*, Firenze, Mondadori 1962
- DE MATTEI, R., *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma*, Ricciardi, Milano-Napoli 1979

- DE MATTEI, R., *La concezione monocratica negli scrittori politici italiani del Seicento*, Firenze, Sansoni 1958
- DESTRO, A. – PESCE, M., *Antropologia delle origini cristiane*, Laterza, Bari 2008
- DI BLASI, F. – ROMANO, G. (a cura di) *L'Europa fra radici e progetto: civiltà cristiana o relativismo etico?* Rubbettino, Soveria Mannelli 2005
- DUNS SCOTO, G., *Opera Omnia*, a cura di LAURIOLA, G., AGA, Alberobello 1998
- FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, Laterza, Bari 2012
- FERRAJOLI, F., *San Lorenzo Maggiore in Napoli*, Laurenziana, Napoli 1965
- FERRONI, G., *Storia e testi della letteratura italiana. Vol. 5: La società di antico regime (1559-1690)*, Mondadori, Milano 2003
- FINO, L., *Arte e storia di Napoli in San Lorenzo Maggiore*, Laurenziana, Napoli 1987
- GARRIDO, J., *La forma di vita francescana ieri e oggi*, Ed. Messaggero, Padova 1987
- GASPARRO, L., *Simbolo e narrazione in Marco: la dimensione simbolica del secondo Vangelo alla luce della pericope del fico in Marco 11, 12-25*, Gregoriana, Roma 2012
- GEYMONAT, L., *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1957
- GIUSTINIANI, P. – PUNZO, C. (a cura di), *Doctorem subtilem ut plurimum sequimur. Momenti e figure della via Scoti tra filosofia, teologia e diritto*, Luciano, Napoli 2009
- GROZIO, U., *I fondamenti del diritto. Antologia*, a cura di NEGRO, P., ESI, Napoli, 1997
- GUARDINI, R., *La fine dell'epoca moderna*, Brescia, Morcelliana 1973
- HELLEINER, K. F., *La popolazione in Europa dalla peste nera alla vigilia della rivoluzione demografica*, in *Storia Economica Cambridge*, Garzanti, Torino 1975
- IANNELLI, P., *Ministri e segretari della Provincia di Napoli OFM Conv.: con tavole storico-topografiche dei conventi, secc. 13.-20*, Laurenziana, Napoli 1988
- IRIARTE, L., *Storia del francescanesimo*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1982
- ISERLOH, E. – GLAZIK, J. – JEDIN, H., *Riforma e Controriforma in Storia della Chiesa*, diretta da Jedin, H., Jaca Book, Milano 1975

- KANTOROWICZ, E., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989
- La Sacra Bibbia*, versione ufficiale CEI, Conferenza episcopale italiana, Roma 2008
- LE GOFF, J., *L'immaginario medievale*, Laterza, Bari 2008
- LE ROY LADURIE, E., *Tempo di festa, tempo di carestia (storia del clima dall'anno mille)*, Einaudi, Torino 1987
- LIMONE, G., *Dal giusnaturalismo al giuspositivismo: alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Graf, Napoli 2005
- MALANIMA, P., *La fine del primato. Crisi e riconversione nell'Italia del Seicento*, Mondadori, Milano 1998
- MARRAMAIO, G., *Cielo e Terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1997
- MASTELLONE, S., *Grozio ed il pensiero giuridico-politico a Napoli nella seconda metà del Seicento* in *Atti del Congresso della Società di Storia del Diritto*, Olschki, Firenze 1965.
- MC ILWAN, C. H., *Costituzionalismo antico e moderno*, Il Mulino, Bologna 1990
- MONTANELLI, I. – GERVASO, R., *Storia d'Italia. Vol. 5: L'Italia del Seicento. 1600-1700*, Rizzoli, Milano 2010
- MUSI, A., *La rivolta di Masaniello nella scena politica barocca*, Guida, Napoli 1988
- PARRY, J. H., *Le vie dei trasporti e dei commerci*, in *Storia Economica Cambridge*, Garzanti, Torino 1975
- PENNETTI, G., *Notizie intorno alla vita e alle opere di Frate Antonio Masuccio*, Tip. Sandulli e Gimegli, Avellino 1886
- PISSAVINO, P. C., *Le ragioni della Repubblica: la "Città felice" di Lodovico Zuccolo*, Centro sanmarinese di studi storici, San Marino 2007
- POMPEI, A., *Francesco d'Assisi. Intenzionalità teologico-pastorale delle Fonti Francescane*, Miscellanea Francescana, Roma 1994
- PRECLIN, E. – JARRY, E., *Le lotte politiche e dottrinali nei secoli XVII e XVIII (1648-1789)*, ed. it. a cura di MEZZADRI, L., in *Storia della Chiesa*, vol. XIX/1, SAIE, Torino 1976
- RECUPIDO, G., *S. Lorenzo Maggiore di Napoli nella sua storia gloriosa*, Luce Serafica, Ravello 1937

- RÜSSEL, H. W., *Profilo d'un umanesimo cristiano*, Roma, Einaudi 1945
- RUSO, F., *Il desiderio della società: sulla fortuna di Grozio tra Westphalia e Napoli*, Università Suor Orsola Benincasa, Napoli 2006
- S. AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 1974
- S. TOMMASO, *La Somma Teologica* traduzione e commento a cura dei domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, 1987
- SBERLATI, F., *La ragione barocca. Politica e letteratura nell'Italia del Seicento*, Mondadori, Milano 2006
- SELLA, D., *L'Italia del Seicento*, Laterza, Roma-Bari, 2000
- TERNI, M., *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza, Bari 1995
- TROELTSCH, E., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, in *Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medievale*, La nuova Italia, Firenze 1969
- TÜCHLE, H. - BAUMANN, C. A. - LE BRUN, J., *La Riforma e la Controriforma*, in *Nuova storia della Chiesa*, Marietti, Torino 1970
- ULLMAN, W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, Il mulino, Bologna 1972
- ULLMANN, W., *Il pensiero politico nel medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1984
- VILLARI, R., *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Bari 2003
- WEILER, J. H. H., *Un'Europa cristiana: saggio esplorativo*, Rizzoli, Milano 2003
- WELZEL, H., *Diritto naturale e diritto positivo*, Giuffrè, Milano 1963
- WERNHAM, R. B. (a cura di), *La controriforma e la rivoluzione dei prezzi (1559-1610)*, in *Storia del Mondo Moderno*, Garzanti, Torino 1972
- WILLAERT, L., *La restaurazione cattolica dopo il concilio di Trento (1563-1648)*, ed. it. a cura di DA VEROLI, E., in *Storia della Chiesa*, vol. XVIII/1, SAIE, Torino 1966
- WILSON, H. C., *Il problema storico della crescita e del declino economico all'inizio dell'età moderna*, in *Storia Economica Cambridge*, Garzanti, Torino, 1978

Pagina 132: [1] Formattato	Augusto	22/06/2010 23:20:00
Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice , Maiuscoletto		
Pagina 132: [2] Formattato	Augusto	22/06/2010 23:20:00
Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice		
Pagina 132: [3] Formattato	Augusto	22/06/2010 23:20:00
Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice		
Pagina 132: [4] Formattato	Augusto	22/06/2010 23:20:00
Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice		
Pagina 132: [5] Formattato	Augusto	22/06/2010 23:20:00
Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice		
Pagina 132: [6] Formattato	Augusto	22/06/2010 23:20:00
Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice , Maiuscoletto		
Pagina 132: [7] Formattato	Augusto	22/06/2010 23:20:00
Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice		
Pagina 132: [8] Formattato	Augusto	22/06/2010 23:20:00
Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice		
Pagina 132: [9] Formattato	Augusto	22/06/2010 23:20:00
Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Corsivo, Non Apice / Pedice		
Pagina 132: [10] Formattato	Augusto	22/06/2010 23:20:00
Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice		
Pagina 132: [11] Formattato	Augusto	22/06/2010 23:20:00
Tipo di carattere: Georgia, 10 pt, Non Apice / Pedice		