UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA
DIPARTIMENTO DI DIRITTO, ECONOMIA E CULTURE

DOTTORATO DI RICERCA IN *DIRITTO E SCIENZE UMANE*

CICLO XXXIV

QUOD PRINCIPI PLACUIT, LEGIS HABET VIGOREM
LA LEGITTIMAZIONE DEL POTERE NELL'ASSOLUTISMO MONARCHICO FRA SOVRANITÀ E DECISIONE

SETTORE CONCORSUALE: *14/A1 – FILOSOFIA POLITICA*
SETTORE SCIENTIFICO – DISCIPLINARE: SPS/01 – FILOSOFIA POLITICA

TESI DI DOTTORATO PRESENTATA DA: DOTT. ANDREA GERMANI
(MATRICOLA N. 738784)

COORDINATRICE DEL DOTTORATO: CHIAR.MA PROF.SSA BARBARA POZZO

SUPERVISORE: CHIAR.MO PROF. PIERRE DALLA VIGNA

A/A 2020 – 2021

INDICE

L'ASSOLUTISMO, MITO E REALTÀ 7

I) LA LEGITTIMITÀ NEL MEDIOEVO 13

1. *Nulla potestas nisi a deo* 17
2. La *Respublica Christiana*: papato e impero nell'età di mezzo 20
   2.1 *Auctoritas* e *Potestas* 24
   2.2 La monarchia a sovranità limitata 30
   2.3 Il *Monarchia* di Dante e la teoria dei due soli 34
3. Il Re, unto del Signore 39
   3.1 Rituali e simboli del potere nel Medioevo 43
   3.2 Unzione, incoronazione, legittimazione 49
4. Bloch e il potere taumaturgico dei Re 53
5. I due corpi del Re: percorsi della regalità medievale in Kantorowicz 60
   5.1 La regalità cristocentrica e la *christomimesis* 61
   5.2 Federico II e la regalità giuricentrica 64
   5.3 *Corpus Mysticum:* la regalità politicocentrica 68

II) LA SOVRANITÀ E L'AVVENTO DELL'EVO MODERNO 73

1. Il rinascimento giuridico 74
   1.1 La riscoperta del diritto romano 77
   1.2 Lo *Ius Commune* 82
2. La Riforma e la rottura dell'equilibrio 86
3. L'avvento della sovranità 92
   3.1 Sovranità, dunque modernità 94
4. Jean Bodin 100
   4.1 La sovranità *legibus soluta* 104
   4.2 Privilegi e limiti del sovrano 110
   4.3 Schmitt sul decisionismo del sovrano in Bodin 116
5. Il problema della legittimità del potere 120
   5.1 La legittimazione come cifra della politica moderna 124
   5.2 Il potere tradizionale secondo Weber 129

III) *LEX SUB REGE*; IL RE E IL SUO DIRITTO 135

1. Il diritto di essere Re 137
2. Re per grazia di Dio: il diritto divino 141
   2.1 Bossuet e *la Politique tirée de l'Écriture sainte* 148
   2.2 Gli Stuart 153
   2.3 Fra diritto naturale e diritto positivo 157
3. *Rex facit legem* 160
   3.1 Dalle *decisiones* dei giudici alla giustizia assolutista 164
   3.2 Il diritto come decisione sovrana 170
   3.3 Foucault sulla giustizia del Re 173
4. Il sovrano reale e il sovrano immaginato 179
   4.1 La divinizzazione del sovrano 183
   4.2 La corte e il corpo: Luigi XIV e Carlo I 187
   4.3 Lesa maestà e regicidio 193
   4.4 *The King never dies* 197

IV) LO STATO DEL RE 201

1. La Ragion di Stato 203
   1.1 *Più sicuro essere temuto che amato*: Machiavelli 207
   1.2 La *Raison d'État* di Richelieu 212
   1.3 Emergenza ed eccezione 216
2. L'affermarsi dello Stato assoluto 219
   2.1 Amministrazione e burocrazia 221
   2.2 *Christus-Fiscus*; la fiscalità del re 224
   2.3 Governare il popolo: polizia e pubblica sicurezza 228
   2.4 La guerra moderna e l'esercito del re 232
3. L'ordine westfaliano e il *nomos* della terra 237
4. La lezione di Hobbes 242
   4.1 *Auctoritas, non veritas facit legem* 247

SOVRANITÀ, DECISIONE, LEGITTIMITÀ 253

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA 259
MONOGRAFIE 260
ARTICOLI 266

ABSTRACT

This doctoral thesis examines legitimacy, along with processes of legitimation of power, in modern European absolutism, when legitimacy became a crucial problem for every political power that demanded that his authority be fully recognized. The political, geographic, economic, spiritual, and cultural innovations of the XVth and XVIth centuries created a rift in the heart of medieval *Respublica Christiana*, making it decay and perish, after a millennium of existence. The political harmony ensured by the architecture of medieval government collapsed; both the pope and the emperor saw their leadership put in danger by the emerging actors in the modern geopolitical framework: the State and absolute monarchs. The king started his project of centralizing power by excluding all the actors from the rule of both people and territories. New political categories like sovereignty, decision, *raison d'État*, and the idea that *rex facit legem* were born, as well as new tools for governance: bureaucracy, taxation system, State army, police, and modern courts. The whole absolutist era was marked by the struggle for complete legitimacy. For an order to emerge out of the bloody religious wars of the XVIth century, recognition was to be built from scratch; in this work I piece together the long path from medieval sovereigns, and sovereignty, to modern ones, analyzing the evolution in conceiving justice and the birth of those political images, rituals and concepts that crafted political modernity.

L'ASSOLUTISMO, MITO E REALTÀ

Fra le varie interpretazioni dell'assolutismo offerte dagli studiosi, le specificazioni riportate nel *Dizionario di Politica*[1] da Pierangelo Schiera, storico dello Stato e delle istituzioni politiche, sembrano cogliere le numerose sfumature del concetto. L'assolutismo monarchico sarebbe una «forma specifica di organizzazione del potere», la cui «specificità andrà a sua volta colta sul piano storico, con riferimento ad una forma storicamente determinata di organizzazione del potere». La prospettiva risultante è, per Schiera, «in primissimo luogo, quella storico-costituzionale»[2].

L'assolutismo monarchico è la teoria politica a partire da cui nella modernità le corone europee costruirono la monarchia assoluta – principalmente ma non esclusivamente, secondo alcune voci[3] – forma di governo in cui i tre poteri (esecutivo, legislativo, giudiziario) sono riuniti nella stessa persona, quella del re, che gode del diritto di governare senza limitazioni interne o esterne al regno. I due concetti, assolutismo e monarchia assoluta, sono inscindibili da un terzo concetto che verrà ampiamente discusso in questa trattazione, quello di *Stato*, nella sua accezione di *Stato assoluto*, coincidente grossomodo con la prima forma, o una delle prime forme, di Stato mai realizzatasi nella storia occidentale con tutte le particolarità e con tutti i crismi che ancora oggi contraddistinguono questo ordinamento giuridico[4]. Terreno, questo dello Stato, piuttosto ostico, battuto da studiosi portatori di differenti e contrastanti idee in merito all'equazione

---

[1] BOBBIO N., MATTEUCCI N., PASQUINO G., *Dizionario di Politica*, Torino: UTET, 2004.

[2] Riportato nella raccolta di articoli e voci enciclopediche SCHIERA P., *Lo Stato moderno, Origini e degenerazioni*, Bologna: CLUEB, 2004, p. 60.

[3] Si veda la differenziazione fra le gradazioni del concetto svolta in HENSHALL N., *Il mito dell'Assolutismo*, Genova: Il Melangolo, 2000, p. 9.

[4] Nel corso della trattazione il tema verrà affrontato in maniera più diffusa, si accenna per ora alla definizione estesa di Stato accettata dagli studiosi: *ordinamento giuridico sovrano e originario dotato di un apparato autoritario, organizzato secondo organismi deputati allo svolgimento di compiti specifici, preposto all'esercizio della sovranità su un territorio e la popolazione che vi transita*. Il dibattito che interessa storici della politica e filosofi politici verte sul riconoscimento dell'assolutismo, come teoria politica ed esperienza storica di governo, come "inventore" dello Stato così definito, centrato sui tre elementi fondanti della sovranità, del territorio e della popolazione. La storia dello Stato è sicuramente più lunga e complessa e non si riduce all'esperienza assolutista; è forse la difficoltà di tracciarne un profilo biografico completo a alimentare il dibattito su Stato moderno e assolutismo monarchico.

"assolutismo monarchico europeo" e "prima manifestazione dello Stato moderno"; il dibattito sulla questione è ancora aperto[5].

Studiare l'assolutismo implica immergersi nella storia politica, giuridica e istituzionale dell'Europa – con particolare riferimento al caso francese e, per ragioni differenti, al caso inglese – nell'età moderna, con un focus sul periodo che va dall'inizio del movimento riformatore, databile al 1517, sino alla Rivoluzione francese del 1789. Datazione sommaria, dal momento che tracciare le origini di questa peculiare teoria politica richiede di approcciarsi al profondo mutamento delle forme della regalità e dell'organizzazione del governo dei territori e dei sudditi, situabile fra la fine del medioevo e la prima fase rinascimentale, per poi concentrarsi su eventi e personaggi del XVII secolo. Schiera, dando un'opportuna contestualizzazione spazio-temporale del fenomeno, riconosce che «i parametri classificatori più redditizi appaiono quelli attinenti allo spazio culturale dell'Occidente europeo, al periodo storico dell'età moderna e alla forma istituzionale dello Stato moderno». Da queste righe emerge una triplice delimitazione utile a circoscrivere il fenomeno: la prima delimitazione «serve, innanzi tutto, a mantenere le distanze dall'esperienza orientale e slava del despotismo cesaro-papista»; la seconda «a differenziare l'organizzazione «assolutistica» del potere dal precedente sistema politico feudale e dall'antica «società per ceti»»; la terza «infine, a richiamare i contorni concreti che l'Assolutismo come «forma» di potere storicamente assunse[6].

Nel tempo le declinazioni dell'assolutismo hanno assunto tratti decisamente differenti da quelli dei regni europei del Seicento e Settecento; ancora oggi alcune nazioni possono dirsi, *de facto*, governate da una monarchia assoluta, per quanto in alcune circostanze mascherata da monarchia parlamentare o costituzionale. La difficoltà di dirsi "assoluto" per un governo oggi deriva, fra le varie cose, da un malinteso piuttosto diffuso che vuole il termine "assolutismo" come sinonimo di *tirannide*, concetto antico, *dispotismo*, concetto moderno, o *totalitarismo*, concetto contemporaneo. Schiera puntualizza le buone ragioni per cui si possa parlare di un errore grossolano, ancora oggi diffuso nel senso comune, retaggio di letture storiografiche faziose o parziali che hanno confuso, talvolta volontariamente, il potere assoluto con il potere arbitrario[7]. Ciò che separa tuttora

[5] Non a caso Schiera mette in guardia dal «rischio connesso con un'eccessiva identificazione dell'Assolutismo con la forma storica occidentale moderna dello Stato», perché «se dunque, nella sua prima fase, il moderno Stato occidentale è stato soprattutto Stato assoluto, esso non è stato solo quello» in SCHIERA P., *Lo Stato moderno, Origini e degenerazioni*, op. cit., p. 62.

[6] Ivi, p. 60.

[7] Ivi, pp. 60 – 61.

l'assolutismo dalla tirannide è l'oggetto di indagine di questa ricerca: la legittimità del potere. Le corone, nel loro processo di accentramento dei poteri, costruirono e ricostruirono continuamente la loro legittimità per consolidare un sistema di governo che fosse, prima di tutto, coerente con i dettami del cristianesimo e la cui autorità fosse immediatamente riconosciuta dai sudditi di ogni livello e di ogni grado.

L'assolutismo non è da intendersi come la concretizzazione del principio trasimacheo della *giustizia come utile del più forte*, ma come un tentativo sistematico e ordinato di riportare sulla terra la giustizia nel senso più aulico del termine, derivato dell'idea cristiana di giustizia divina. Fra la teoria e la prassi di governo c'è sempre stata una notevole differenza – e possiamo dire con certezza che sempre ci sarà – sarebbe dunque ingrato verso la teoria politica a fondamento di questa idea di giustizia ricondurre tutto a giudizi storici maturati a partire da cliché storiografici o decontestualizzazioni di singoli eventi. Basti pensare che ancora oggi lo "slogan" dell'assolutismo più in voga è una frase ricondotta a Luigi XIV ma mai effettivamente pronunciata – *l'État, c'est moi!* – che fa riferimento ad un'idea di Stato che il Re Sole non aveva, non pensando di incarnare lo Stato[8], per quanto l'allegoria dello Stato come corpo del re fece il gioco dell'assolutismo al principio della costruzione dello Stato moderno, oltre che di teorici politici assolutisti come Thomas Hobbes. Liberarsi di questo e altri luoghi comuni diffusi dovrebbe stimolare la ricerca su un'esperienza politica complessa, contraddittoria e calibrata su ambiziosi piani mai davvero portati a termine. Lo stesso Stato assoluto, così come rientrava nei progetti del monarca, rimase più sulla carta di quanto effettivamente riuscirono il re e il suo entourage a realizzare[9]. Negli ultimi decenni è stato stimolato dagli storici un

[8] «The king viewed the state in rationalist terms as a collective entity separate from his body, rather than a mystical dignitas within him. He never said "*L'Etat, c'est moi*" and "never believed himself in any way to incarnate the State". Rather, he held the state like a piece of personal property – in fact, he could have said "*L'Etat, c'est à moi.*"» in MONOD P. K., *The power of kings*, New Haven: Yale University Press, 1999, p. 214; «Il lungo regno di Luigi XIV (1643 – 1715) segnò indubbiamente l'apogeo della potenza regia in Europa. E se è dimostrato che l'espressione celebre a lui attribuita – «l'Etat c'est moi» – non fu mai da lui né pronunciata né corrisponde alla realtà storica di uno Stato ormai dotato di strutture istituzionali variegate e complesse, è pur vero che questo sovrano, autocratico per temperamento e per convinzione, volle e seppe accentrare su di sé il massimo dei poteri» in PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 258.

[9] Parlando di alcuni limiti organizzativi e procedurali nella realizzazione di un'amministrazione unica, lo storico moderno Perry Anderson nel suo libro sullo Stato assoluto spiega così il fenomeno della mancata centralizzazione: «la ragione essenziale di questi ampi limiti dello stato centrale continuò a essere costituita dagli insormontabili problemi organizzativi legati all'imposizione di un efficace apparato di governo regio all'intero paese, nel quadro di un'economia priva di mercato unitario e di un moderno sistema di trasporti, e nella quale la dissociazione dei principali rapporti feudali nel villaggio non era in alcun modo completa. La base sociale per un accentramento politico verticale non era ancora pronta, nonostante i notevoli progressi registrati dalla monarchia» in ID., *Lo stato assoluto*, Milano: Il Saggiatore, 2014, p. 77; «questo stato non è una compiuta realtà storica, ma rappresenta, piuttosto, un'immagine esemplare di riferimento, un

dibattito interno alla comunità, ma aperto anche alla ricezione di informazioni provenienti dalle varie discipline, e una nuova serie di ricerche[10], nello sforzo di approfondire tematiche la cui lettura influenzata dall'opinione diffusa, o dalla propria parrocchia politica, ha prodotto errori o interpretazioni superficiali.

Fra gli aspetti peculiari dell'assolutismo è da evidenziare la convivenza di due mondi: il medioevo e la modernità. Le corone europee, accentrando i poteri, e affrontando il problema della legittimità, superarono la concezione medievale del potere politico, pur mantenendosi ancorati sotto certi aspetti a categorie e meccanismi propri della politica medievale. La coabitazione di due differenti forme di approccio alla politica è a sua volta un segno della modernità del pensiero assolutista che seppe fare gli opportuni distinguo – fra religione e politica; fra diritto e politica; fra i poteri che strutturano lo Stato; fra il proprio e l'altrui Stato – ma, allo stesso tempo, organizzare una prassi di governo del tutto moderna che pur manteneva quegli aspetti congeniali al potere tipici della mentalità politica medievale.

Il diritto divino, la sacralità del mondo politico e l'ecclesiastizzazione del potere sono esempi del "medievismo" assolutista che riuscirono a coesistere, entro lo stesso centro di potere, con la moderna legittimazione del potere, l'efficienza burocratico-amministrativa e l'estromissione del papato e dell'impero dalle procedure di legittimazione e dalla governance dei territori. Dietro questa operazione si cela l'aspetto innovativo dell'assolutismo che, soprattutto nella fase più matura dei governi centrali, «con il suo esito individualistico e con la sua propensione alla separazione della sfera della politica da quella del diritto, e di queste da quella della morale e della religione, nel cui rapporto dialettico si reggeva l'equilibrio instabile del mondo medievale coincide pertanto», a detta di Quaglioni, «con la fondazione del "moderno"»[11]. Secondo l'autore si può persino sostenere che «l'individualismo moderno è figlio dell'assolutismo»[12].

---

archetipo ideale. Negli ultimi decenni gli storici si sono sforzati di dimostrare che il perfetto stato assoluto, in verità, non è mai esistito da nessuna parte; che ovunque, nell'organismo politico, si sono verificate intermittenze e contaminazioni; che le classi ci sono sempre state; che l'esecuzione della volontà statale era, alla base, estremamente inefficace, e così via» in STOLLEIS M., *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, Bologna: Il Mulino, 1998, p. 8.

[10] Per avere un'idea dello stato dell'arte (relativo al 2005) degli studi su monarchia assoluta e assolutismo monarchico europei rimando a SANFILIPPO M., *Alcune note sul concetto di assolutismo nella storiografia europea* in PLATANIA G., *L'Europa di Giovanni Sobieski. Cultura, politica, mercatura e società*, Viterbo: Sette Città, 2005; si veda anche il già menzionato HENSHALL N., *Il mito dell'Assolutismo*, op. cit., il cui titolo evocativo rimanda proprio a una nuova linea di ricerca che sappia smontare falsi miti e visioni stereotipate che ruotano attorno al concetto di assolutismo.

[11] QUAGLIONI D., *La sovranità*, Roma-Bari: Laterza, 2004, p. 82.

[12] Ivi, p. 83.

> Rientra […] nella sociologia del concetto di sovranità di ogni epoca mostrare che la situazione politico-storica della monarchia ha sempre corrisposto alla generale coscienza degli uomini dell'Europa occidentale nelle diverse epoche e che la conformazione giuridica della realtà politico-storica ha sempre trovato un concetto la cui struttura coincideva con la struttura dei concetti metafisici. In tal modo la monarchia acquistava, per la coscienza di ogni epoca, la stessa evidenza che avrebbe avuto, per un'epoca successiva, la democrazia[13].

Questa frase di Schmitt coglie bene l'orizzonte di senso degli uomini che si affacciavano alla modernità; l'assolutismo fu la più appropriata risposta al crollo di un mondo politico, concettuale, economico e spirituale durato circa un millennio, e che nei secoli che vanno, indicativamente, dall'anno Mille all'abbrivo della modernità aveva cementato una struttura politica, concettuale, economica e spirituale che si immaginava eterna ed in grado di rispondere ad ogni sfida. L'assolutismo, o nelle parole di Schmitt «la monarchia assoluta», aveva «deciso nella lotta fra gli interessi e le coalizioni contrapposte e aveva in tal modo fondato l'unità statale»[14]. Unità, autorità, ordine e stabilità sono le parole chiave per capire il progetto assolutista, intendendo tutto ciò come qualcosa che nel brusco passaggio da medioevo a età moderna si era perso e andava recuperato o, se necessario, ricostruito daccapo. La sovranità, la Ragion di Stato, il decisionismo del potere e, sul versante pratico, lo Stato moderno con le sue ramificazioni poliziesche, burocratiche, fiscali e giudiziarie, furono gli strumenti deputati a ripristinare questa unità perduta.

Il primo capitolo è incentrato sulla figura del monarca medievale e sulla legittimità del potere nel loro legame indissolubile con le operazioni di *investitura* e *incoronazione* e, particolarmente, di *unzione* con l'olio santo; tutte di esclusiva competenza papale. Azioni costitutive della prerogativa papale, assicurata dal possesso della *auctoritas*, sui governi politici che, limitati all'esercizio della *potestas*, incontrano limiti procedurali all'azione di governo, in particolar modo sul piano della promulgazione delle leggi, attività non concessa al sovrano. Questo è il quadro della *respublica christiana*, cuore della politica europea medievale fino alla crisi provocata dalla Riforma. In questo capitolo è riportato un approfondimento su *simboli* e *rituali del potere* facendo ampio uso degli studi di Bloch e Kantorowicz.

Nel secondo capitolo è preso in esame il *Rinascimento giuridico* come rivoluzione epistemologica e concettuale capace di mutare il paradigma di governo, permettendo lo sviluppo dello *ius commune* e la riorganizzazione giuridica dell'Europa, ancora soggetta a

[13] SCHMITT C., *Le categorie del 'politico'*, a cura di MIGLIO G. e SCHIERA P., Bologna: Il Mulino, 1972, pp. 68 – 69.
[14] Ivi, p. 71.

regimi consuetudinari di stampo feudale. Seguendo il succedersi dei grandi eventi storici, si è preso in esame il Cinquecento della Riforma e dell'avvento nel pieno delle guerre di religione della *sovranità*, teorizzata nel monumentale lavoro del giurista francese Bodin. In questa parte dell'opera viene fatta luce sulla problematizzazione moderna del concetto di *legittimità del potere* – conseguenza del passaggio epocale dalla monarchia medievale a sovranità limitata alla monarchia moderna a sovranità assoluta – facendo uso dell'opera e delle teorizzazioni di Weber, e degli studi di Schmitt sul *decisionismo* del potere.

Il terzo capitolo è incentrato sui temi del *diritto del re* e dell'*immagine del re*, a prima vista sconnessi ma in realtà armonizzati nello scenario assolutista. È discusso il *diritto divino dei re*, fonte ultima di legittimazione del potere in circolazione da secoli, ma la cui formulazione compiuta sopraggiunse nel Seicento grazie al lavoro di eruditi e teologi, di cui Bossuet e la sua opera rappresentano l'esempio maggiore. Prima di passare a delineare i contorni dell'immaginario assolutista, oltre che del *corpo* e della *rappresentazione* del re, si è provveduto a ricostruire brevemente la storia dei sistemi giuridico e giudiziario assolutista, in cui la legge figura come *decisione* del sovrano. In questa sede sono presi in considerazione gli studi di Foucault sul sistema penale dell'epoca.

Nel quarto e ultimo capitolo è affrontata la questione dello *Stato del re*: dalla *ragion di Stato,* che ha visto nel cardinal Richelieu uno dei massimi esponenti, alla nascita dei sistemi burocratico e fiscale, e dei meccanismi di controllo poliziesco. Da ultimo, l'esercito del re, sullo sfondo della guerra moderna. In questa parte del capitolo, come esempio di prima enunciazione dei capisaldi della ragion di Stato, viene discussa l'opera di Machiavelli. L'ultima parte è dedicata all'*ordine westfaliano*, facendo uso degli studi di Schmitt sul diritto internazionale e sullo *jus publicum europaeum*, e si chiude con la teoria di Hobbes, esponente di un assolutismo pieno e razionalizzato che, per certi versi, è già un superamento del sistema assolutistico stesso.

I) LA LEGITTIMITÀ NEL MEDIOEVO

A dispetto di alcune convinzioni radicate nel senso comune, nel medioevo il potere del re era vincolato e soggetto a grandi limitazioni. L'età di mezzo è entrata nell'immaginario come un'epoca oscura, segnata da una marcata gerarchia e dalla sregolatezza di un potere ottuso e oppressivo. Studiando la storia di questo meraviglioso periodo storico si possono cogliere indizi che non confermano assolutamente questa visione stereotipata ma, anzi, la contraddicono in pieno.

Volendo esporre brevemente in questa parte introduttiva del capitolo i capisaldi del potere politico medievale, si potrebbe affermare quanto segue: il sovrano medievale è limitato nel suo agire politico perché opera in un contesto condizionato da una visione trascendente del potere che pone al vertice della gerarchia il papa in qualità di detentore dell'*auctoritas* – fonte ultima di legittimazione del potere politico e mediatore fra l'immanente e il trascendente[15] – e l'imperatore – governante addetto alle questioni politiche terrene – come detentore della *potestas*. In un'epoca in cui la sovranità non poteva dirsi compiuta, "sovrano" era tanto il re[16], gerarchicamente posto al di sotto sia del papa sia dell'imperatore (i *due soli* della teoria politica dantesca)[17], quanto chiunque occupasse «qualsiasi posizione di preminenza nel sistema gerarchico della società feudale». Per cui «anche i baroni erano sovrani nelle loro baronie»[18].

Il re medievale, in particolar modo nel basso medioevo (XI – XV secolo), godeva di privilegi inferiori a quelli tuttora riportati nella fantasiosa narrazione dell'evo di mezzo, racconto forse rispondente alle esigenze psicologiche di un pubblico digiuno di storia

[15] Il papa è anche detto *sommo pontefice*, dove "pontefice" è un termine mutuato dalla religione romana antica (in latino *pontifex*) e indicava "colui che costruisce i ponti" o "costruttore di ponti" (*pontem facere*) per collegare il regno dell'immanenza con il trascendentale. Il simbolo del ponte si riferisce, probabilmente, al passaggio costruito dai primi pontefici sul fiume Tevere, dove avevano luogo sacrifici propiziatori.

[16] «To the mediaeval mind, the freely elected head of a communal society was similar, as regards both rights and duties, to the ruler of a kingdom who, as we shall see, was also elected; and this similarity is far more decisive than the differences that divided them», KERN F., *Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford: Basil Blackwell, 1939, p. 6.

[17] Si veda l'opera dantesca del 1313 *De Monarchia*; ediz. di riferimento DANTE, *Monarchia*, a cura di PIZZICA M., Milano: BUR, 1988.

[18] MATTEUCCI N., *Lo Stato Moderno*, Bologna: Il Mulino, 1993, p. 29.

medievale. Il potere sovrano era essenzialmente limitato dalle leggi, dove per "legge" si intendeva l'espressione dell'eterna e immutabile volontà divina, la *lex* per antonomasia: «not the State, but "God is the source of all law". Law is a part of the world-order; it is unchangeable»[19]. Nell'orizzonte politico medievale la legge è sempre esistita, richiede solo di essere scoperta; il sovrano non ha né il diritto, né tantomeno la saggezza, per crearla *ex novo*.

Il vescovo e pensatore inglese del XII secolo Giovanni di Salisbury nel *Policraticus* – sua opera maggiore, pubblicata nel 1159 – fu molto chiaro su questo punto: «Il principe deve sempre avere davanti a sé la legge divina»[20], «non esiste principe sciolto dai vincoli della legge»[21]; ciò che distingue il principe, legittimo, dal tiranno, illegittimo, è proprio l'obbedienza alla legge.

> Fra principe e tiranno c'è una sola fondamentale differenza. Il principe obbedisce alla legge e governa secondo il proprio giudizio quel popolo di cui si crede servitore (*ministrum*). Rivendica inoltre la direzione dello Stato (*respublica*), in nome della legge, tanto per ciò che riguarda i pubblici doveri quanto per gli oneri connessi[22].

La legge divina ha sempre la priorità sulla volontà umana; per derivazione, gli uomini di chiesa sono superiori agli uomini di governo. Kantorowicz si è speso sull'argomento in uno dei suoi studi sulla fiscalità medievale: nel momento in cui si consolidava la distinzione fra ufficio e persona, ancora piuttosto indefinita nell'alto medioevo, papa Gregorio VII poteva affermare che «anche il più umile esorcista, nelle vesti di «sovrano spirituale del demonio» era superiore a ogni imperatore e a ogni sovrano mortale»[23]. Gregorio con le ventisette proposizioni del *Dictatus Papae* del 1075 intendeva sancire una volta per tutte la supremazia del papa sull'imperatore, regolando alcuni aspetti controversi della dottrina gelasiana delle due spade, argomento su cui torneremo più avanti: «il diritto a una supremazia gerarchica sulla «Corona» si fondò in gran parte proprio cancellando la distinzione tra l'ufficio e la persona»[24]. Dal sovrano, dipendente nella sua persona dai *sacramentalia* sacerdotali, derivava la dipendenza del suo *ufficio*, la corona. Questo

---

[19] KERN F., *Kingship and Law in the Middle Ages*, op. cit., p. 150.

[20] SALISBURY G., *Policratus*, IV, 6; ID., *Policratico*, a cura di DOTTI U., Torino: Aragno, 2011, p. 671 riportato in BRIGUGLIA G., *Il pensiero politico medievale*, Torino: Einaudi, 2018, p. 23.

[21] Ivi, IV, 3; p. 655 in *ibidem*.

[22] Ivi, IV, 1; p. 633 in ivi, p. 22.

[23] KANTOROWICZ E., *Christus-Fiscus* in id. *I misteri dello Stato*, a cura di SOLLA G., Genova-Milano: Marietti, 2005, p. 176.

[24] *Ibidem*.

argomento diede adito a speculazioni che saranno utili in futuro per scindere i due aspetti, la persona e l'ufficio[25]; operazione che concorse alla progressiva laicizzazione del potere temporale e al suo svincolamento dal potere spirituale.

È possibile leggere nell'evoluzione della politica medievale, tanto nella teoria quanto nella prassi, un tentativo da parte dei centri di potere di sciogliere i vincoli con l'autorità spirituale, intesa a lungo come insindacabile fonte di legittimazione. Non a caso, si comincia a parlare di modernità politica nel momento in cui la legittimità di un governo non dipende più dai *diktat* papali, ma da questioni che interessano esclusivamente il potere politico, nelle sue relazioni con l'esterno e l'interno.

Secondo Ullmann esistono due concezioni del governo che si sono contese il primato lungo tutto l'arco del medioevo: la concezione *ascendente* del potere, il cui segno distintivo è la *voluntas populi*, e muove dall'idea che «il potere è concentrato nel popolo stesso, sì che si può parlare di legge e di potere governativo che salgono o ascendono»[26]; la concezione *discendente* del potere, di cui è tipica la *voluntas principis*, che invece ritiene che il potere politico sia l'emanazione di un solo organo supremo che discende dall'alto verso il basso, all'interno di un sistema piramidale. In questo secondo sistema la legge non pone più vincoli al sovrano, perché è il sovrano a controllare la legge:

> come l'idea di rappresentanza è essenziale alla tesi ascendente del governo e della legge, così il concetto di ufficio è essenziale alla tesi discendente: l'ufficio stesso è di origine divina, perché istituito da Dio stesso. Di conseguenza, poiché il potere è ancorato alla divinità – «Non vi è potere che non venga da Dio» – la concezione discendente può anche venir chiamata teocratica[27].

Quella che Ullmann chiama "concezione teocratica" è all'origine del *diritto divino dei re* che farà la fortuna delle corone nella modernità degli Stati assoluti; prima di allora il potere politico, come abbiamo visto, era sottoposto al complesso di leggi e obbedienze che regolava la *respublica christiana*. All'interno di questo sistema politico che ha dominato l'Europa nel basso medioevo l'autorità veniva riconosciuta a quel potere che sapeva armonizzare la sua azione di governo con le categorie della società feudale sacralizzata. Le società premoderne si pensavano come "stazionarie": il compito principale del potere

[25] Distinzione che, in riferimento alla figura del papa, era stata già proclamata nel V secolo da papa Leone I (papa dal 440 al 461), si veda LAMBERTINI R., CONETTI M., *Il potere al plurale*, Milano: Jouvence, 2019, pp. 43 – 45.

[26] ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, Bologna: Il Mulino, 1972, p. 14.

[27] Ivi, pp. 15 – 16.

politico era custodire certezze che trascendevano qualsiasi speculazione umana intorno alle cose del mondo.

In questa cornice i regnanti si occupavano sostanzialmente di «istituzionalizzare la stabilità»[28]. «Le regole più o meno generali riguardanti la cooperazione sociale o venivano dalla tradizione consuetudinaria o erano credute di provenienza divina»[29]. Ne conseguiva un'azione di governo del tutto conservativa, utile a codificare regole già esistenti e perfettamente armonizzate con le abitudini che scandivano la vita delle comunità. Fino a che il sovrano agiva "cristianamente" la sua legittimità era data per scontata, e non abbisognava di tutti quei processi di legittimazione che caratterizzeranno l'età moderna.

Agostino d'Ippona parlò degli Stati (*regna*) come di *magna latrocinia*, luoghi senza Dio abitati da uomini dediti alla corruzione. L'esempio dell'incontro fra Alessandro Magno e un pirata, riportato nel *De Civitate Dei*[30], rende piuttosto bene l'idea agostiniana del potere politico come niente più che l'azione di una banda di criminali che è riuscita a sottomettere il popolo grazie a una forza superiore, idea mutuata da Trasimaco[31]. Ma Agostino arriva anche ad ammettere che la giustizia rappresenta «la sola giustificazione possibile, il solo elemento legittimante dello Stato»[32], requisito che costituisce la base di un problema che il potere continua a porsi ancora oggi: «la legittimità del potere, fondata sul requisito della giustizia viene a porsi come il problema centrale della dottrina dello Stato», dalla sua presenza o meno si potrà stabilire se l'ordine politico sia legittimo, «e sarà svolta tutta una complessa teoria intorno alla natura e ai limiti dell'obbligazione politica»[33].

La giustizia a cui allude Agostino è quella cristiana; da questa assunzione deriverà la fede incrollabile nell'idea paolina che tutto il potere derivi da Dio, *omnia potestas a Deo*, o, nell'accezione negativa, *nulla potestas nisi a Deo*.

---

[28] STOPPINO M., *Potere e teoria politica*, Milano: Giuffrè, 2001, p. 302.

[29] *Ibidem*.

[30] Agostino riporta un aneddoto ripreso da Cicerone che vede Alessandro discutere con un pirata appena catturato: «questa la risposta, vera e opportuna, che un pirata catturato diede ad Alessandro Magno. Avendogli questi domandato perché gli sembrasse giusto infestare i mari, quello con spregiudicata fierezza rispose «Per lo stesso motivo per cui tu infesti la terra; ma poiché io lo faccio con una barca insignificante, mi chiamano malfattore, e perché tu lo fai con una flotta eccezionale, ti chiamano imperatore»», in AGOSTINO, *Civitas Dei*, IV, 4, (ediz. di riferimento a cura di ALICI L., Milano: Bompiani, 2001, p. 222); l'opera è stata definita da Löwith «il modello di ogni interpretazione della storia che possa dirsi cristiana» in ID., *Significato e fine della storia*, Milano: Il Saggiatore, 2015, p. 168.

[31] Si veda Pl., *R.* I, 338c, il passaggio del I libro della *Repubblica* dove Trasimaco, dialogando con Socrate e altri partecipanti a un banchetto, sostiene che la giustizia sia solamente ciò che è utile al più forte.

[32] PASSERIN D'ENTRÈVES A., *La Dottrina dello Stato*, Torino: Giappichelli, 2009, p. 51.

[33] Ivi, p. 53.

1. *Nulla potestas nisi a deo*

> Ogni persona sia sottomessa alle autorità superiori; perché non vi è autorità se non da Dio (*non est potestas nisi a Deo*); e le autorità che esistono sono stabilite da Dio[34].

Queste parole della *Lettera ai Romani* di San Paolo, in particolar modo l'efficace formula *non est potestas nisi a Deo* – in altre formulazioni *nulla potestas nisi a Deo* – assurgono nel medioevo a mito delle origini della società politica. L'unico potere legittimo, l'unica autorità riconosciuta, non può che derivare da Dio. Ogni dibattito politico intercorso nei tredici secoli che separano la *Civitas Dei* di Agostino dalla *Politique tirée des propres parole de l'Ècriture sainte* di Bossuet parte da questa assunzione paolina, presa a verità inoppugnabile. Essa fa discendere la «nascita di ogni potere legale nel racconto delle Sacre Scritture, che fa di Pietro il vicario di Cristo in terra»[35].

Pietro fu incaricato da Gesù Cristo in persona di guidare la sua Chiesa:

> e io a te dico: tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le potenze degli inferi non prevarranno su di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli: tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli[36].

Pietro, primo pontefice della Chiesa cattolica, godeva ora dei privilegi del potere legittimo su delega di Gesù Cristo stesso, perché governasse cristianamente la comunità dei fedeli. I benefici che spettavano a Pietro sarebbero stati trasmessi ai successivi custodi della Chiesa di Roma, i papi, a cui era garantito il monopolio di un potere concesso da Dio, ma pur sempre dipendente dalla legge divina; non un potere originario e indipendente, come sarà invece la sovranità per le corone moderne. Ullmann, per cogliere la struttura del potere papale, ha individuato la chiave di interpretazione del concetto paolino di *nulla potestas nisi a Deo* nella teoria dell'emanazione di Plotino: «il principio neo-platonico dell'Uno dal quale ogni potere discende verso il basso in forma piramidale»[37].

> L'idea che l'imperatore fosse l'essere supremo sulla terra da cui derivava ogni autorità era un principio familiare per la tarda antichità romana. Era questa base neo-platonica, potentemente rafforzata dalla dottrina paolina, a far apparire l'imperatore come il re-sacerdote, come colui che incarnava in terra l'Uno. Per il papato, l'adozione

---

[34] *Rom.*, 13:1.
[35] TERNI M., *La pianta della sovranità*, Roma-Bari: Laterza, 1995, p. 5.
[36] *Mt.*, 16:18.
[37] ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, op. cit., p. 50.

> di questi princìpi gerarchici era tanto più facile in quanto l'interpretazione giuridica dei versetti di Matteo aveva in realtà già dato lo stesso risultato[38].

Ne conseguiva che ogni potere terreno fosse di derivazione divina e dovesse necessariamente passare per la sedia gestatoria papale, così da poter discendere lungo tutta la catena di comando che componeva l'ordine terreno; ogni relazione asimmetrica fra gli uomini era quindi da intendersi come una concessione papale. La legge terrena non era altro che una formalizzazione della legge divina, così come il governo umano rappresentava una versione terrena di quello divino, «all government was conceived of as the image in miniature of the divine government of the world»[39]. Dio rimaneva la *causa remota* del governo[40]. Il papa era, in ultima istanza, il mediatore di queste verità in qualità di «detentore della somma dei poteri»[41].

La nascita della Chiesa rispondeva ad una precisa esigenza politica: la comunità dei fedeli aveva bisogno di un'istituzione deputata all'interpretazione della legge divina. Lasciati a sé stessi gli uomini non erano stati in grado di distinguere il bene dal male e di perseguire la giustizia, come dimostrava il caso di Adamo ed Eva. Dall'epistola di Paolo e dalla teologia agostiniana si delineano i contorni di una città terrena

> le cui leggi acquistano un sovrappiù di legittimità, anzi la loro vera autorità, non tanto in funzione della pace tra gli uomini a cui sono preposte, ma in vista dei disegni e delle finalità superiori della città di Dio, da cui soltanto può avere origine quella *giustizia*, che, come si è visto, non è e non può non essere, dopo la *caduta*, una prerogativa della natura umana[42].

Ciò permetteva di pensare la Chiesa come la detentrice del primato nell'interpretazione delle leggi che avrebbero diretto i regni cristiani: fuori dalla Chiesa non poteva esserci salvezza, *extra ecclesiam nulla salus*[43].

Nonostante il privilegio concesso, la Chiesa non poteva dirsi vincolata solo dalla legge divina; anche il suo *corpus mysticum*, i fedeli, ponevano dei limiti al suo potere politico.

---

[38] *Ibidem*.
[39] KERN F., *Kingship and Law in the Middle Ages*, op. cit., p. 7.
[40] Si veda ivi, p. 26.
[41] ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, op. cit., p. 60.
[42] TERNI M., *La pianta della sovranità*, op. cit., p. 36.
[43] «La chiesa ha la consapevolezza di essere stata posta in essere nella sua dimensione ideale e allo stesso tempo di essere stata fondata sul piano della storia da un intervento della divinità. In modo analogo, gli scopi, le finalità che la chiesa assegna a se stessa vanno al di là del mondo e del tempo presenti per cui anche nelle attività presenti guarda verso l'eternità» in LAMBERTINI R., CONETTI M., *Il potere al plurale*, op. cit., p. 24.

Dal momento che la fede dei cristiani era la base ultima del diritto[44], il *consenso* dei fedeli alle decisioni del papa era essenziale per garantire la legittimità delle sue azioni. Proprio perché questa comunità di fedeli condivideva i valori cristiani, e agiva secondo un comune orizzonte di senso ispirato dalla dottrina cristiana, il papa non poteva prescindere dal suo consenso. Per la comunità cristiana questo punto era particolarmente importante: lo stesso Pietro, negli *Atti degli Apostoli*, aveva chiarito che «bisogna ubbidire a Dio invece che agli uomini»[45]. Ciò introduceva la possibilità di *disobbedire* a chi non agisse secondo il preciso volere divino; nell'escatologia cristiana è legittimo opporsi persino al custode della legge divina, laddove questo non agisca secondo i principi della dottrina. La legge è infallibile, gli uomini no. A questi precetti si affiancava l'idea che per quanto il dominio derivi in ultima istanza da Dio proviene anche dal popolo, risulta dunque «fondato sulla reciprocità, concretamente su un patto di dominazione»[46]. Non si può estromettere del tutto il popolo; esso non può governare ma ha pur sempre il diritto di esprimersi sulle azioni di governo, per confermarne o meno l'adesione ai principi delle Scritture.

A fronte di una teoria del consenso che sembra anticipare di molti secoli l'espressione democratica *government by consent*, è opportuno ricordare che nell'epoca medievale il consenso popolare figurava, nei fatti, come uno strumento utile al papato per opporsi alle pretese imperiali di operare indipendentemente dalla legge divina e dal suo interprete ufficiale. *De iure*, la comunità cristiana, nella sua interezza, poneva il veto alle decisioni del sovrano; *de facto*, era solo il suo rappresentante in terra, il papa, a farsi portavoce di un popolo che non veniva mai effettivamente consultato. L'elemento che accomuna l'idea democratica del consenso popolare con quella medievale è il concetto stesso di "limite", per cui il potere è da pensarsi diviso, e chi governa viene controllato da qualcuno che si trova al di sopra. Nei regimi democratici, grazie agli strumenti della sovranità popolare e del diritto pubblico, i meccanismi di *check and balance* e le procedure di delega popolare del potere limitano concretamente l'azione del governo; nel medioevo l'unica azione in grado di limitare il potere politico era quella ecclesiastica.

Il pensiero politico impiegò secoli per passare da una visione fondata sul mito originale – in questo caso la massima paolina – a una prospettiva secolare e razionale, grazie a un lento e lungo processo di demitizzazione e razionalizzazione delle categorie politiche alle

---

[44] Si veda ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, op. cit., pp. 116 – 117.
[45] *At.*, 5:29.
[46] REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, Bologna: Il Mulino, 2001, p. 268.

origini dello Stato moderno[47]. Talvolta il salto fu più rapido: secondo Paul Hazard i francesi nel Settecento passarono con disinvoltura dal pensarla come Bossuet al pensarla come Voltaire[48]. Problemi di questa portata nel medioevo non si posero mai.

2. La *Respublica Christiana*: papato e impero nell'età di mezzo

Il concetto di *respublica christiana* domina la mentalità medievale e condiziona gli sviluppi politici e giuridici di un'intera epoca. Il termine fu introdotto da Agostino nella *Civitas Dei* nel V secolo ma impiegò secoli prima di giungere alla compiuta teorizzazione – che potrebbe dirsi raggiunta solo dopo l'anno Mille – che lo rese di uso comune nei circuiti intellettuali, dove serviva ad indicare la totalità della cristianità europea. Già con Giovanni III – papa dall'872 all'882, negli ultimi anni dell'Impero Carolingio – la *respublica christiana* era designata, al pari del corpo mistico dei fedeli, con il termine *christianitas*[49]. I confini della *respublica* coincidevano con quelli della cristianità, non tutti erano tenuti a farne parte, per professione di diversa fede, ma ogni suddito doveva sottostare alle sue leggi; leggi che erano promulgate dai governanti dopo un'accurata mediazione del papa, in funzione di custode della forma «assoluta, illimitata e pertanto acontenutistica» di sovranità accettata nel medioevo, «quella di Dio»[50].

Nel medioevo non esiste uno Stato sovrano: le unità territoriali ampie erano domini soggetti alla legge del signore che esercitava nei suoi territori poteri signorili di carattere giuridico, politico e militare. Il diritto nei feudi poteva sussistere in un insieme di consuetudini e vigeva il principio della *personalità del diritto*[51], eredità dei regni romano-barbarici. In questa dimensione l'esercizio della giustizia era soggetto perlopiù al potere

---

[47] Per approfondimenti rimando al libro CASSIRER E., *Il Mito dello Stato*, Milano: SE, 2010. In questo studio Cassirer analizza il lungo e faticoso processo di razionalizzazione che condusse alla formazione dello Stato moderno – caratterizzato da una visione laica del potere e da un'amministrazione tecnicizzata e votata all'efficienza – partendo dalla visione mitica del governo medievale. Con i totalitarismi novecenteschi la tendenza virtuosa si invertì riportando gli Stati a una visione mitico-religiosa del potere politico e a una mistica che piegava la tecnica all'impronta spirituale, quando non "razziale", dei popoli.

[48] Riportato in HENSHALL N., *Il mito dell'assolutismo*, op. cit., p. 15.

[49] Si veda VISMARA G., *Impium Foedus*, Milano: Giuffrè, 1974, p. 27.

[50] GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari: Laterza, 2006, p. 49.

[51] Lo storico del diritto Adriano Cavanna così definisce il concetto di *personalità del diritto*: «La regola secondo cui le persone compartecipi di uno stesso ordinamento vivano secondo la legge del rispettivo popolo d'origine anziché secondo una legge territoriale comune a tutti […] elemento del bagaglio culturale dei popoli germanici, dovuto a una mentalità che identifica nella conservazione della propria legge la conservazione della propria libertà personale» in ID., *Storia del diritto moderno in Europa*, Milano: Giuffrè, 1982, vol. 1, p. 37.

discrezionale del signore, i cui territori difettavano di confini precisi, di un sistema amministrativo centralizzato e di una divisione delle competenze e dei poteri; tutti quegli elementi necessari per potere parlare di Stato che compariranno sulla scena politica solamente nell'epoca moderna.

Il sistema politico a cui fa riferimento il mondo medievale è dunque quello dell'*impero*; concetto mutuato dall'Impero Romano, recuperato secoli dopo la caduta del 476 con l'incoronazione a *imperatore dei romani* di Carlo Magno da parte di papa Leone III, avvenuta nell'antica basilica di San Pietro a Roma la notte del 25 dicembre 800. L'Impero Carolingio durerà fino alla morte di Carlo il Grosso nel 887 che morì senza lasciare eredi. A raccogliere l'eredità fu Ottone I di Sassonia, incoronato imperatore il 2 febbraio 962 da papa Giovanni XII, data con cui convenzionalmente si fa iniziare il *sacrum imperium romanorum*. Il nuovo impero voleva rappresentare l'unità civile e religiosa di tutti i popoli occidentali, affratellati «da una fede che era divenuta comune con la conversione al cristianesimo di quasi tutte le popolazioni germaniche che avevano invaso l'antico impero romano d'Occidente»[52].

L'unione fra *romanitas* e cultura germanica doveva riportare l'unità politica in Europa dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente: la creatura politica che ne sarebbe emersa avrebbe rappresentato un mirabile esempio di sincretismo fra la cultura latina e quella germanica. Nel Trecento l'idea aveva raggiunto il culmine. Nella mentalità delle classi dirigenti e intellettuali europee era pacificamente accettato che l'elezione a imperatore del Sacro Romano Impero – carica che affiancava il papa nella guida politica e spirituale della *respublica* – desse l'accesso a tre titoli: *rex romanorum*, re dei Romani, a cui corrispondeva la corona assunta ad Aquisgrana; il titolo di re del "regno Italico", rappresentata dalla corona ferrea, oggi custodita a Monza; la carica di imperatore, ufficializzata nel momento in cui il papa poneva la corona sul capo dell'imperatore giunto a Roma per l'occasione[53], atto che lo legittimava definitivamente[54].

---

[52] Ivi, p. 23.

[53] Cfr. BRIGUGLIA G., *Il pensiero politico medievale*, op. cit., pp. 87 - 88

[54] Giulio Maria Chiodi in un suo saggio ha affrontato il problema da una prospettiva simbolica e sacrale, cogliendo i nessi che legano autorità e sacralità nell'orizzonte politico-teologico imperiale: «Il riferimento in merito più esemplare della nostra storia riguarda il medievale Sacro Romano Impero, caratterizzato istituzionalmente dalla compresenza di due autorità: quella dell'Imperatore e quella del Pontefice. […] L'idea sacrale, pur con le profonde diversità storico-culturali che li divide, è caratterizzante in entrambi i mondi: la Chiesa romana trae la sua autorità da un principio divino e relativo e l'Imperatore, per volontà e grazia divina, è figura sacra che assicura la continuità gerarchica tra terra e cielo. Anche l'autorità imperiale, terrena e secolare (per usare una terminologia cristiana) non sarebbe più tale e tanto meno potrebbe partecipare della sovranità, se non si accompagnasse a quella divina, da cui trae la propria legittimazione; l'autorità religiosa, a sua volta, in quanto espressione diretta di quella divina, trova nell'istituzione visibile ed

La *respublica christiana* era pervasa da un vigoroso messianesimo e dall'idea che si stesse costruendo il regno di Cristo in terra. Secondo Michel Foucault nel medioevo

> si era ancora in un tempo che si sarebbe dovuto unificare a un certo punto, il tempo universale di un impero in cui tutte le differenze sarebbero state cancellate. Questo impero universale doveva essere il teatro in cui avveniva il ritorno di Cristo. L'impero, l'ultimo impero, l'impero universale: che sia quello di Cesare o quello della Chiesa, era una prospettiva che ossessionava il Medioevo. In questo senso non esisteva un governo indefinito, non esisteva stato o regno votato indefinitamente alla ripetizione nel tempo[55].

Gli uomini medievali si pensavano membri di un'unica comunità, un unico popolo, che viveva la propria vita all'ombra dell'unica chiesa, la Chiesa cattolica romana[56]. Il sentimento di far parte dello stesso universo valoriale accomunava ogni livello della società feudale: «accanto alla moltitudine delle Chiese e all'*unica* Chiesa, accanto alla moltitudine delle genti e all'*unico* Popolo troviamo la moltitudine dei principi riuniti senza alcuno sforzo sotto *un solo* ed universale imperatore romano»[57]. L'Impero Romano era considerata un'entità sovrapolitica; non faceva alcuna differenza al fedele se questo fosse romano o cristiano. Kantorowicz racconta di episodi riportati dalle cronache secondo cui divenne consueto pregare per "l'impero Cristiano" o perché "l'esercito cristiano" (*exercitus Christianus*) vincesse in battaglia, «sebbene non sia politicamente mai esistito né un impero né un esercito cristiano»[58].

La guerra rappresentava un elemento di grande importanza per regolare i rapporti di potere all'interno della *respublica*. Schmitt nel suo studio sullo *jus publicum europaeum* ha evidenziato la netta distinzione che intercorreva fra la guerra illegittima – che vedeva contrapposti all'interno dei confini imperiali due signori che si disputavano risorse o territori – e quella legittima, che poteva essere un'opera di evangelizzazione o difesa dai

---

umana dell'impero la forma secolare (non ecclesiale) della sua presenza terrena. Una illustre interpretazione di tale principio, fondato sulla doppia autorità, è, come tutti sanno, quella del *De monarchia* di Dante Alighieri. La sostanza è la seguente: la disgiunzione antitetica delle due autorità, così come la sottomissione o la soppressione dell'una da parte dell'altra, segnano la delegittimazione o l'arbitrarietà del potere istituzionalizzato che si impone sopra la comunità» in ID., *Propedeutica alla simbolica politica*, Milano: FrancoAngeli, 2006, pp. 133 – 134.

[55] FOUCAULT M., *Sicurezza, territorio, popolazione; Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, Milano: Feltrinelli, 2017, p. 188.

[56] «Questa uniformità di fondo si deve a due ragioni convergenti: da un lato, la società altomedievale europea è fondamentalmente unita da una comune fede religiosa, dunque da comuni valori, di cui si fa portatrice una Chiesa anch'essa unitaria nella dottrina e nella struttura organizzativa e pastorale; dall'altro, la società è unita in questi secoli da un'economia anch'essa sostanzialmente omogenea perché prevalentemente contadina» in PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit., p. 72.

[57] KANTOROWICZ E., *L'unità del mondo medievale* in ID., *I misteri dello Stato*, op. cit., p. 172.

[58] Ivi, p. 173.

pagani – slavi, normanni, musulmani – una lotta dinastica – come la Guerra dei Cent'anni – o la conquista di nuovi territori – come sarà al tramonto del medioevo la scoperta europea dell'America.

> Per tutti i secoli del Medioevo cristiano la distinzione tra il territorio dei principi e dei popoli cristiani e quello dei principi e dei popoli non cristiani rimase fondamentale per l'ordinamento spaziale della *respublica christiana*, sussistendo nella consapevolezza di quest'ultima. Di conseguenza la guerra che i principi cristiani conducevano tra loro era, per un simile *jus gentium*, una guerra limitata ed era ovviamente qualcosa di diverso dalle guerre tra cristiani e non cristiani. Per i paesi appartenenti a principi e popoli non cristiani il papa poteva assegnare mandati di missione o di crociata dai quali risultavano la giustezza della guerra dal punto di vista del diritto internazionale e quindi il fondamento di una legittima acquisizione di territorio[59].

La dottrina della "guerra giusta" segnò la politica militare del medioevo fino a quando, con l'avvento dell'evo moderno, i valori dell'unità e della causa comune fra cristiani vennero meno, producendo quel frazionamento territoriale che permetterà la guerra fra Stati sovrani[60]. Fino ad allora era il papa ad avere l'ultima parola nella valutazione complessiva dei conflitti e della loro legittimità, ulteriore elemento che confermava la preminenza del pontefice sulle corone cristiane.

La regolamentazione della conflittualità all'interno della *respublica* garantì al papato la stabilità del primato derivante dalla legge paolina; l'impero redivivo intendeva recuperare gli antichi fasti e restituire all'imperatore il ruolo di *dominus mundi* per volontà divina, ma dovette scontrarsi con la Chiesa che aveva reso l'impero tanto uno strumento di diffusione della cristianità in ogni periferia d'Europa, quanto la «base ideologica di una potestà ecclesiale *in temporalibus*». L'impero agisce esclusivamente come *instrumentum regni* della gerarchia ecclesiastica per diffondere il verbo e realizzare il regno di Cristo in terra, perché gli ordinamenti temporali hanno una natura cristiana. Lo Stato «non ha qui un proprio autonomo fondamento etico, ma un fondamento religioso che si collega a valori trascendenti»[61].

---

[59] SCHMITT C., *Il nomos della terra*, Milano: Adelphi, 1991, p. 120.

[60] Sempre Schmitt su questo punto: «La dottrina medievale della guerra giusta, malgrado numerose anomalie interne, si situava in ogni caso nel quadro di una *respublica christiana*. Sotto questo punto di vista essa distingueva tra vari tipi di faide e di guerre, riconoscendo d'altronde sia il diritto feudale di faida sia quello cetuale di resistenza come diritti pienamente validi. Questa dottrina doveva distinguere le faide e le guerre tra cristiani, cioè condotte tra avversari sottomessi all'autorità della Chiesa, da altri generi di guerra. Le crociate e le guerre di missione autorizzate dalla Chiesa erano *eo ipso* guerre giuste, prescindendo dal fatto che fossero d'aggressione o di difesa» in ivi, p. 132.

[61] CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 30.

Potremmo cogliere la cifra di tutta l'esperienza politica della *respublica christiana* nella complessa relazione, spesso conflittuale, tra papato e impero, percepiti come due poteri competenti su materie differenti – questioni spirituali e questioni civili – seppur uniti nell'intento, ferma restando la più incrollabile delle certezze: la supremazia del papato sull'ufficio imperiale. L'imperatore viene incoronato dal papa, non viceversa; tutto il potere deriva da Dio (*omnia potestas a Deo*) e il pontefice figura come successore di Pietro, colui a cui Cristo stesso ha concesso di guidare la Chiesa di Roma. Con il pontificato di Eugenio III, alla metà del XII secolo, il papa cessa di essere *vicarius Petri* per diventare *vicarius Christi*, «ad indicare la diretta dipendenza del pontefice dal Cristo, vero re sacerdote della Cristianità»[62]. Dall'XI al XIII secolo lo scontro fra impero e Chiesa fu la conseguenza del tentativo imperiale di ritornare ad essere «il soggetto principale di un'azione politica e di un'esperienza di potere universale», riappropriandosi dell'*auctoritas* imperiale e svincolandosi dalle limitazioni imposte da una politica non distinguibile dalla teologia, una politica le cui idee che determinano la legittimità dell'azione di governo «si formano e si strutturano prescindendo dal contesto storico e specifico in cui si attua e viene vissuta la «pratica» quotidiana della politica»[63].

2.1 *Auctoritas* e *Potestas*

Al principio del medioevo si posero problemi di competenza prodotti da alcune ambiguità emerse nelle fasi di interpretazione delle Scritture. Il potere derivava da Dio, dunque solo la gerarchia ecclesiastica[64] aveva il privilegio di direzionare la linea politica e dare l'assenso agli imperatori, legittimandone il governo. Ma, allo stesso tempo, Paolo chiedeva ai cristiani di obbedire a Dio ancor prima che agli uomini. Venne a crearsi una difficoltà

---

[62] DI BELLO A., *«Auctoritas» e «Potestas» come termini chiave nell'edificazione della monarchia pontificia medievale*, «Filosofia Politica», 2/2001, 207 – 232, p. 221; «prima dell'XI secolo tuttavia papa e imperatore si erano serviti indistintamente di questi due titoli, e il termine *vicarius Christi* iniziò a precisarsi dottrinalmente solo attraverso l'opera di autori come Pier Damiani, per il papa, e l'Anonimo Normanno, per l'imperatore; ma un consapevole uso di questa terminologia «si diffuse nel secolo XII, per merito della teologia del Primato, approfondita in quel periodo sotto l'impulso della crescente autorità ecclesiastica e politica della Santa Sede»» in ivi, p. 231; si veda anche il paragrafo *Vicario di Cristo* contenuto in LAMBERTINI R., CONETTI M., *Il potere al plurale*, op. cit., pp. 85 – 86.

[63] TERNI M., *La pianta della sovranità*, op. cit., p. 27.

[64] «Gli ordini inferiori degli angeli sono in contatto con il mondo «di quaggiù» e la gerarchia ecclesiastica in terra è semplicemente la copia della gerarchia celeste. Infatti la gerarchia ecclesiastica è la più vicina alla divinità e di conseguenza rappresenta in un modo perfetto la gerarchia celeste. Per di più, la gerarchia ecclesiastica è, non solo una copia, ma anche la continuazione della gerarchia celeste» in ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, op. cit., p. 49.

all'interno della comunità cristiana; a questa fu richiesto di essere in grado di scindere le azioni coerenti con la legge divina da quelle che invece la contraddicevano in pieno. A complicare ancora di più le cose intervenne la conversione di Costantino sul letto di morte nel 337, cui seguirà l'editto di Tessalonica del 380 che dichiarava il cristianesimo religione ufficiale dell'impero; primi atti della graduale politicizzazione della Chiesa, affiancata dall'ecclesiastizzazione del potere civile. Giunti al V secolo non sarà più chiara la differenza che intercorre fra i due poteri, temporale e spirituale: «non è chiaro che *cosa è di Cesare* e *che cosa è di Dio*»[65].

In questa cornice matura *la teoria delle due spade* di Gelasio I – papa dal 492 al 496 – concezione del potere che si configura come uno dei primi tentativi di separare le competenze civili da quelle ecclesiastiche[66]. Dopo la venuta di Cristo più nessun imperatore ha assunto il titolo di sacerdote e non ci sono stati casi di ecclesiastici che si sono impadroniti del trono regale, è dunque giusto ricordarsi della lezione di Cristo che ha chiesto agli uomini di tenere distinti i due poteri. «Questa separazione di funzioni consente a ciascuno di svolgere il suo compito nel migliore dei modi e di stabilire una mutua relazione di complementarità ricorrendo necessariamente all'altro là dove cessano le sue competenze»[67]. Questa diarchia a sovranità limitata fa riferimento ad un potere assoluto e superiore da cui tutto deriva, il potere di Cristo, unico a poter essere sia *rex* sia *sacerdos*; agli uomini spetta tenere distinte le due spade che solo Cristo può unire. Si costituisce negli scritti di Gelasio, in particolar modo nella lettera ad Anastasio I, quella che sarà la configurazione istituzionale di tutto il medioevo: una distinzione fra i due poteri che determina competenze e limiti, pur mettendo il potere spirituale in una posizione di superiorità su quello temporale. Alla spada papale viene affidato anche il compito di «supervisione sull'operato della spada temporale»[68]; per quanto si debba obbedire al potere secolare, si deve comunque obbedire «con maggior zelo» alla Chiesa.

> Due sono le cose da cui principalmente questo mondo è governato, Augusto imperatore: la sacra *auctoritas* dei pontefici e la *potestas* regale. Di questo il peso che grava sui sacerdoti è il maggiore per il fatto che devono rendere conto al giudizio di Dio anche per i re degli uomini […] Per quanto riguarda il governo dell'ordine pubblico, gli stessi capi della religione obbediscono alle vostre leggi, riconoscendo

[65] TERNI M., *La pianta della sovranità*, op. cit., p. 42.

[66] Per ulteriori informazioni sulla dottrina gelasiana rimando a PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit., pp. 32 – 33.

[67] Ivi, p. 43.

[68] Ivi, p. 45.

> che l'autorità imperiale vi è stata conferita dall'alto […] Ma allora, non dovreste con tanto maggiore zelo obbedire a coloro a cui sono stati affidati i sacri misteri?[69].

I due termini menzionati da Gelasio nel V secolo saranno alla base della distinzione fra il potere papale e il potere imperiale per il millennio successivo. L'*auctoritas* costituiva la fonte dell'origine di ogni potere: essa era rinvenibile nelle verità eterne contenute nelle Scritture che solo la Chiesa, nella persona del papa, aveva il diritto di interpretare e trasmettere agli uomini. La *potestas* era la formalizzazione terrena di quel potere, precedentemente legittimato dal papa, che agiva seguendo pedissequamente la legge contenuta nelle Scritture: questo compito spettava al sovrano[70], che poteva essere l'imperatore, il re o il signore. Di Bello suggerisce di analizzare i due termini prendendo a modello la lettura data da Schmitt nei suoi studi sulla teologia politica[71] e di tradurre *auctoritas* con *legittimità* e *legittimazione*[72]: «aspetto fondante del potere, le cui radici si trovano al di là dei rapporti di forza che caratterizzano la vita degli uomini». *Auctoritas*, in estrema sintesi, «è la giustificazione del potere attraverso qualcosa di più alto». È dunque un potere fondante, che trae origine solo da sé stesso ed è fondato sulla giustizia e sulla verità, «principi riconducibili ad un ordine trascendente»[73]. *Potestas*, invece, è il «potere coercitivo legittimo»[74], dipendente dall'*auctoritas* da cui trae la sua legittimità e da cui dipendono la sua efficacia politica e la sua capacità di comando[75].

Imperium, potere assoluto di governo, e *sacerdotium*, ministero del culto, costituivano altri due elementi fondativi della politica della *respublica christiana* le cui origini risalgono, anche in questo caso, all'Impero Romano. Pur mantenendo le dovute differenze, è stata la

---

[69] Gelasius I, *Epistola VIII ad Anastasium Imperatorem* in ivi, p. 44.

[70] Nonostante il passaggio petrino riconosca anche questo potere al papa, viene richiesto al re di adempiere a questo compito; si veda ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, op. cit., p. 33 – sgg.

[71] Il testo di riferimento è *Politische Theologie* del 1922 contenuto in SCHMITT C., *Le categorie del 'politico'*, op. cit., pp. 27 – 86.

[72] «Wieacker definisce questa *auctoritas* come «potere indiretto», come una sorta di rinforzo che all'agire legale di un altro dava piena efficacia legale, e al suo comportamento sociale un accresciuto peso nella sfera pubblica. La richiesta di un parere autorevole rafforzava la legittimazione di una decisione e aumentava la fiducia nella sua correttezza. Questo rinforzo, accrescimento (*augere*, «accrescere») riposava sulla considerazione di cui godeva il consulente e sulla dignità dell'istituzione» in POPITZ H., *Fenomenologia del potere*, Bologna: Il Mulino, 1990, p. 89.

[73] DI BELLO A., *«Auctoritas» e «Potestas» come termini chiave nell'edificazione della monarchia pontificia medievale*, op. cit., p. 216.

[74] Ivi, p. 217.

[75] Molto efficace la definizione data da Jean-Jacques Wunenburger: «Il re s'inscrive da sé in un linguaggio mitico che fa del suo potere prima di tutto un'eredità: egli è depositario e non proprietario di un'*auctoritas* che lo trascende, essendo essa considerata di origine divina. […] A partire dall'alto Medioevo, il re è percepito come un mandatario temporale del potere trascendente di Dio, il quale, in quanto creatore, occupa da solo il posto del Padre, genitore e ordinatore assoluto del mondo» in ID., *Filosofia delle immagini*, Torino: Einaudi, 1999, pp. 380 – 381.

loro sintesi a produrre le categorie concettuali che hanno dominato il pensiero politico medievale, assicurando a un'intera epoca un'efficace limitazione del potere politico, oltre che un adeguato sistema di controllo. Scrive Schmitt: «l'unità medioevale di *imperium* e *sacerdotium* […] non è mai stata un accentramento del potere nelle mani di un unico uomo». Si è sempre fondata, difatti, sulla «distinzione fra *potestas* e *auctoritas* quali principe d'ordine diversi ma facenti capo alla medesima unità complessiva»[76]. Papa ed imperatore sono contrapposti ma non in modo assoluto; la "lunga lotta per le investiture" che segnò il basso medioevo non intese mai mettere in discussione le fondamenta della *respublica*. Ogni potere si credeva parte di un disegno superiore che trascendeva le questioni terrene. «La contesa medioevale tra imperatore e pontefice non è assolutamente una lotta tra due *societates*»[77], bensì la lotta «tra due papi […] una lotta tra due autorità teocratiche per la supremazia nell'ambito di una comunità rituale», che non può essere individuata in un «conflitto fra un potere di natura spirituale ed un altro di natura secolare per il governo di un corpo politico»[78].

La lotta per le investiture è la conseguenza dell'incrinatura di quel perfetto sistema di delega delle competenze che voleva l'*auctoritas* come prerogativa papale e la *potestas* come privilegio regale.

> As this process continues, first the Pope, as most plainly the depositary of Divine Authority, afterwards the Emperor, as called to his office by God's election and appointment claim to be true and supreme head of the Christian commonwealth, by Divine Right Lord of the world. […] And thus, whatever claims of supremacy are made for either Pope or Emperor, it remains that the theory upon which they are based is essentially religious. Neither side dreams for a moment of asserting, that the sphere of theology can be separated from that of politics, or that the source of political theory is to be found save in revelation[79].

Il papa deteneva dunque un potere politico superiore a quello del re dal momento che godeva di una pienezza di potere, *plenitudo potestatis*, che gli garantiva tanto il privilegio dell'*auctoritas*, quanto della *potestas*. Il papa diventa una sorta di giudice supremo di tutti i fedeli «che pertanto può intervenire in ogni questione, senza limiti di persone, territorio, materia»[80] senza dover giudicare secondo l'ordinamento vigente o esserne soggetto nella

[76] SCHMITT C., *Il nomos della terra*, op. cit., p. 45.
[77] Ivi, pp. 45 – 46.
[78] HINSLEY H., *Sovereignty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986 contenuto in TERNI M., *La pianta della sovranità*, op. cit., p. 26
[79] FIGGIS J. N., *The Divine Right of Kings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1914, pp. 40 – 41.
[80] LAMBERTINI R., CONETTI M., *Il potere al plurale*, op. cit., p. 134.

sua azione. Così come Pietro era stato dotato di tutti i poteri da Cristo, lo stesso discorso valeva per ogni papa, che figurava come diretto successore di Pietro, non del papa precedente: «non vi era alcuna trasmissione dei poteri petrini al papa regnante attraverso la serie dei suoi predecessori», giuridicamente «il papa non riceveva i suoi poteri pietrini dai suoi immediati predecessori, bensì da Pietro stesso»[81]. Ulteriore elemento che confermava la continuità fra la gerarchia celeste e quella ecclesiastica, e il papato come organo di mediazione fra Dio e l'uomo.

La gerarchia cattolica nel basso medioevo aveva delineato i caratteri di una separazione di competenze utile a distinguere i diversi livelli e a chiarire le questioni relative al potere politico a cui queste competenze facevano riferimento. La distinzione fra *potestas ordinis* e *potestas iuridisctionis* è essenziale all'apparato gerarchico della Chiesa di Roma: essa costituisce la differenza che intercorre fra il potere derivante dall'ordinazione sacrale, *potestas ordinis*, da cui consegue la possibilità di amministrare i sacramenti ed è irrevocabile, e la *potestas iurisdictionis*, che è invece revocabile e non sacramentale e costituisce la vera e propria capacità di governo degli ecclesiastici in servizio. La grande conflittualità fra papa e imperatore che segna tutto il periodo bassomedievale è strettamente connessa al privilegio papale di esercitare potere politico in un territorio, in virtù della sua potestà giurisdizionale.

La questione dei vincoli alle prerogative sovrane sarà nella modernità la causa scatenante della progressiva acquisizione di competenze di governo da parte delle corone. Fino all'evo moderno il potere politico si scontrò con il vincolo dello *ius dicere*:

> se l'essenza del potere politico medievale, anche del medioevo sapienziale, consiste nello *ius dicere*, nel diritto; se continua la relativa indifferenza di quel potere per la produzione dello *ius*; è perché il diritto è una realtà preesistente che il potere non crea, non pretende di creare, non sarebbe in grado di creare, che può invece soltanto dire, dichiarare[82].

Per gli uomini medievali non fu mai possibile superare un limite culturale e cognitivo che serviva a dare senso agli ordinamenti politici e ad assicurarne la stabilità: la legge è da intendersi come "già data", nessuno ha il potere di crearla *ex novo*. La realizzazione di una città terrena che sia lo specchio imperfetto di quella celeste richiede che la legge civile, relativa, sia sottoposta a quella divina, assoluta, e che si limiti ad essere una formalizzazione

[81] ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, op. cit., p. 41.
[82] GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 135.

dei principi delle Scritture ad uso dei governanti. Nella monarchia medievale a sovranità limitata «il vero sovrano non è il re ma Dio stesso e la sua legge «assoluta»»[83]; l'intera comunità dei cristiani è sottoposta alla volontà di Dio, fonte di ogni legge. A dover rispondere a Dio è il re, che nel medioevo deve limitarsi a "scoprire" la legge e ad assumere il ruolo di «mediatore e […] portavoce della volontà e della legge assoluta di Dio»[84], ma anche il papa, nel cui ufficio convivono *auctoritas* e *potestas*[85].

Il potere della *potestas iurisdictionis* va dunque intesa come «sinonimo di «dicere ius vel potestas dicendi ius», dire il diritto o potere di dire il diritto». La questione è oltremodo complessa perché presenta numerose ambiguità: "dire il diritto" può implicare la forza di stabilire un precetto o «esprimere una sentenza a fondarne la normatività». «Il problema primario è dunque chiarire il potere di chi istituisce la sentenza o il precetto»[86], o in altri termini «si tratta […] di capire quale sia la distanza tra la fonte del potere (Cristo, o il papa) e l'esercizio del potere» e di saper dunque collocare «il momento «istituente» di un determinato potere e quali siano i nessi causali che legano questo momento istituente all'esercizio concreto di poteri e funzioni»[87]. L'ufficio papale non è un'istituzione umana perché fu Cristo in persona a dare i poteri a Pietro[88]; i papi successivi sono successori diretti di Pietro, dunque, in linea teorica, non dovrebbero sottostare a nessuna regola che sia umana. Sarebbero immuni al problema del consenso della comunità.

L'ufficio petrino sembrò resistere ad alcune delle critiche che gli vennero rivolte nel corso del basso medioevo, anche grazie a significative prese di posizione: il *Decretum in electione papae* del 1059, promulgato da Niccolo II, che riservava ai cardinali il compito di eleggere il nuovo papa estromettendo i laici dalla votazione, con l'intento di limitare l'intervento imperiale nelle questioni pontificie; il già menzionato *Dictatus Papae* di Gregorio VII del 1075, ventisette proposizioni che fissavano i fondamenti del "primato papale" chiarendo i privilegi di cui godeva il papa nei confronti dei poteri civili; la lotta contro gli infedeli di Innocenzo III (papa dal 1198 al 1216) che nel IV concilio lateranense

---

[83] TERNI M., *La pianta della sovranità*, op. cit., p. 48.

[84] Ivi, p. 49.

[85] «God is sovereign, and the Law, which binds both the monarch and the community, is equally sovereign, so long as it does not run counter to God. The monarch on the one hand, and the community on the other, are joined together in the theocratic order in such a way that both are subordinate to God and to the Law» in KERN F., *Kingship and Law in the Middle Age*, op. cit., p. 10.

[86] BRIGUGLIA G., *Il pensiero politico medievale*, op. cit., p. 110.

[87] Ivi, p. 112.

[88] Gesù Cristo, dicendo a Pietro che gli avrebbe dato le chiavi del regno dei cieli, lo colloca «in una posizione particolare, costituita da poteri eccezionali quanto alla corrispondenza tra la dimensione presente, attuale e quella trascendente e eterna della vita della Chiesa» in LAMBERTINI R., CONETTI M., *Il potere al plurale*, op. cit., p. 25.

del 1215 regolò le procedure del tribunale dell'inquisizione, istituito nel 1184, ribadendone il ruolo nella lotta all'eresia – di concerto con gli ordini mendicanti, francescani e domenicani, legittimati a evangelizzare i territori eretici o non ancora cristianizzati – e indisse la quarta Crociata per liberare la Terra Santa (1198) e la prima crociata "europea" contro i catari, o albigesi (1209), oltre a scomunicare l'imperatore Ottone IV di Brunswick nel 1210. Azione, quest'ultima, che gli permise di far emergere l'astro nascente Federico II di Svevia, suo protetto, divenuto imperatore pochi anni dopo.

L'influenza pontificia nella politica europea dovette affrontare numerosi conflitti e la situazione, con il volgere a termine dell'epoca di mezzo, si complicò sia su un piano pratico – come testimoniato dallo scontro fra Bonifacio VIII (papa dal 1294 al 1303) e Filippo il Bello (re di Francia dal 1285 al 1314) al principio del XIV secolo[89] – sia in una prospettiva teorica: si veda lo scritto di Marsilio da Padova del 1324 *Defensor Pacis* e la difesa della causa imperiale di Ludovico il Bavaro avanzata dal frate francescano Guglielmo di Ockham. I sovrani cominciavano ad acquisire sempre maggiore autonomia dopo secoli in cui il privilegio papale, necessario alla limitazione della sovranità del potere laico, aveva goduto di ottima salute.

2.2 La monarchia a sovranità limitata

Il ruolo del papa nei confronti della legge, e del rapporto con la comunità e il sovrano, rimaneva ambiguo: questa equivocità si prestava a diverse interpretazioni, facendo il gioco dei pontefici che avevano mire politiche. Contrariamente a quanto avveniva con il papa, il ruolo del re, così come il suo destino, erano ben definiti. Le corone si spesero nei secoli per modellare a proprio vantaggio quella che nel medioevo era ritenuta una verità eterna ed immutabile: il re era un comune mortale che non era stato investito di poteri superiori da Cristo, privilegio che deteneva solo il papa, doveva dunque attenersi sempre alla legge. Efficace fu la formulazione data a metà Duecento da Henry de Bracton: *ipse autem rex non debet esse sub homine sed sub deo et sub lege quia lex facit regem*[90].

[89] Bonifacio VIII nel 1296 promulgò la bolla *Clericis Laicos* che mirava a bloccare la tassazione sul reddito annuale della Chiesa francese, imposta da Filippo IV di Francia come tentativo di estendere il controllo sulle strutture ecclesiastiche francesi e limitare la sfera d'influenza papale nel suo regno; per approfondimenti rimando a LAMBERTINI R., CONETTI M., *Il potere al plurale*, op. cit., pp. 131 – 133.

[90] Il passaggio è riportato integralmente in GALIZIA M., *Teoria della sovranità, dal medio evo alla rivoluzione francese*, Milano: Giuffré, 1951, p. 72.

Bracton era un giurista ed ecclesiastico inglese che visse nel tredicesimo secolo. Studente di diritto romano a Bologna, si formò leggendo i testi di Azzone e di Rogerio e, forte dell'influenza della cultura giuridica bolognese, pubblicò a metà secolo il *Tractatus de legibus et consuetudinibus regni Angliae*, prima raccolta sistematica delle leggi d'Inghilterra, sul modello del *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano: raccolta delle leggi di diritto romano pubblicata nel sesto secolo. Bracton con la sua opera e le sue speculazioni influenzò fortemente la giurisprudenza inglese; può ritenersi il primo ad aver formalizzato e codificato in senso giuridico la teoria della *monarchia a sovranità limitata*, idea che circolava già da secoli e che aveva condizionato la politica europea sin dalla caduta dell'Impero Romano. Il giurista inglese identificava nella legge divina, o naturale, il limite concettuale e politico dell'azione sovrana: il potere "legale" che il sovrano possedeva – pienamente coerente con una legge la cui formulazione non è di competenza sovrana – era derivato dal diritto di cui doveva farsi custode; principio in piena continuità con le teorie di Azzone per cui era il popolo romano a conferire tutto il potere e l'*imperium* al principe. Ma il potere sovrano veniva esercitato come *gubernaculum*, ovvero azione di governo, non come *iurisdictio*, sfera di codificazione del diritto.

Bracton fu il primo a produrre questa efficace distinzione che tentava di chiarire definitivamente la questione delle competenze del sovrano, cui spettava l'attività esecutiva pur non avendo il privilegio di esercitare l'attività legislativa[91]. Il re doveva necessariamente agire secondo il volere popolare – o sarebbe venuto meno il consenso necessario a governare non tirannicamente – rispettare la legge (*lex supra regem*) e non intaccare la gerarchia imperiale costituente della *respublica christiana*, che rappresentava il potere in senso discendente e lasciava una relativa libertà di azione solo al mondo ecclesiastico.

> Il re era cioè vincolato solo alla legge divina o naturale. Egli doveva tuttavia considerarsi legato non solo al diritto naturale inteso come mera astrazione trascendente e metagiuridica, ma anche alle concrete manifestazioni temporali di esso, che includevano il diritto del clero, dei maggiorenti e del popolo. Un punto questo molto importante in Inghilterra che faceva principalmente riferimento alla consuetudine e al diritto non scritto[92].

La rivoluzione culturale che Bracton apportò alla giurisprudenza inglese ebbe un grande ascendente sugli studiosi di diritto. Nel basso medioevo il processo di limitazione

[91] Un'eccellente analisi dell'opera e del pensiero di Henry de Bracton può trovarsi nel monumentale lavoro di Ernst Kantorowicz sul corpo del re e la regalità medievale, si veda ID., *I due corpi del Re*, Torino: Einaudi, 1989, pp. 143 – sgg.

[92] Ivi, p. 146.

del potere sovrano, e contestualmente di riconoscimento delle prerogative papali, procedeva speditamente, raggiungendo anche i territori più distanti dall'area di influenza della *romanitas*. Quello che era testimoniato molto chiaramente dalle Scritture e dalle loro interpretazioni era riconosciuto come paradigma concettuale di riferimento nell'attività di governo dei territori.

La produzione normativa sovrana, pur nel solco di una tradizione che intende porre il potere del governante in continuità con la tradizione romanistica, «si presenta chiaramente con le caratteristiche dell'interpretazione della consuetudine, dichiarata per bocca della dottrina». Il pontefice può «produrre nuovo diritto appunto nell'antica forma, mutuata dall'Impero, del responso ai quesiti nascenti dall'esercizio della giurisdizione spirituale» pur attenendosi ai vincoli della legge divina che proibivano al detentore della *iurisdictio* la capacità di produrre diritto *ex novo*. Il sovrano, invece, è «il vertice di un processo di potere in cui l'esercizio del potere stesso» consiste, fondamentalmente, nel «"dire il diritto", non nel "creare il diritto"». La legge non poteva venire intesa come espressione della volontà statale, giacché «il diritto era ritenuto anteriore allo Stato»[93].

È qui presentata, in linea di massima, la distinzione fra privilegi papali e privilegi sovrani, separazione sopraggiunta solo quando i giuristi medievali riuscirono a dare un nome alle cose: la *jurisdictio* indicava una forma di dominio per cui i giudici, sebbene «fossero giudici reali» e agissero in nome del re, «erano legati dal loro proprio giuramento a determinare i diritti del suddito non in funzione della volontà del sovrano ma secondo la legge». Il *gubernaculum*, al contrario, è campo d'elezione del sovrano. All'interno di questa sfera nessuna azione del re «può essere tenuta per illegale, poiché in essa il suo potere discrezionale è legittimo, completo, ed egli non lo può dividere con nessuno»[94]. La distinzione sarà utile a differenziare due ambiti della vita politica di una comunità: «quello della proprietà (*meum* e *tuum*) e dei diritti dei sudditi regolato dalla common law [in riferimento al caso inglese]», e quello delle questioni di Stato, «affidati all'arbitrio e alla discrezionalità del monarca»[95].

---

[93] QUAGLIONI D., *La sovranità*, op. cit., p. 24.

[94] MCILWAN C. H., *Costituzionalismo antico e moderno*, Bologna: Il Mulino, 1990 contenuto in CAVARERO A., *Giacomo I e il Parlamento: una lotta per la sovranità* in BIRAL A., CAVARERO A., PACCHIANI C., *Teorie politiche e Stato nell'epoca dell'assolutismo*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1980, p. 53.

[95] Ivi, p. 54.

> Tale distinzione, ossia questo assetto giuridico-politico, è legittima, cioè conforme a diritto, in quanto corrispondente alle consuetudini storiche del paese, le quali del resto coincidono con i principi del diritto naturale e divino e della ragione umana[96].

Nel medioevo non si poteva parlare di Stato nell'accezione che oggi diamo al termine[97]; la governance del territorio e dei cittadini che vi risiedevano erano competenze di minor valore politico, per questo potevano essere affidate a qualsiasi amministratore che conoscesse le leggi e avesse gli strumenti per farle rispettare. Come abbiamo ricordato all'inizio di questa trattazione, qualsiasi amministratore che potesse far valere i suoi ordini su dei sudditi – legittimato da una linea di comando che risaliva fino al papa-vertice – aveva poteri che potremmo definire "governativi"; *gubernaculum* per l'appunto. Nell'epoca in questione non si possedevano ancora gli strumenti concettuali utili a comprendere il ruolo che avrebbe svolto l'esclusività nell'amministrazione del territorio, una volta che il territorio fosse stato delimitato tramite dei confini, passaggio necessario per lo sviluppo del moderno potere esecutivo. Per quest'ordine di ragioni al papa appariva come una forma "inferiore" di azione politica, contrariamente all'interpretazione e alla diffusione della verità, ovvero la legge divina, che invece era elevata dagli studiosi di diritto ad attività di grande spessore intellettuale e spirituale.

Questa distinzione rappresenta uno dei tanti modi in cui si declinò politicamente l'universalismo medievale: l'unica legge, ovvero quella cristiana contenuta nelle Scritture, viene seguita pedissequamente dai sovrani che operano – di comune accordo con i livelli superiori e inferiori – perché venga rispettata da tutti. Persino in Inghilterra, una nazione così distante dalle culture germanica e romana che costituivano l'ossatura identitaria dell'impero, il diritto consuetudinario aveva trovato una soddisfacente armonizzazione con la legge divina: anche qui si può «seguire lo sviluppo di una concezione del diritto naturale che è visto come la coincidenza della giustizia divina, della legge di natura e della ragione umana»[98]. Cifra di tutta questa esperienza politica è la coscienza della supremazia del diritto su ogni potere politico; preminenza che rendeva più importante obbedire alle leggi che agli uomini, come già sancito da Pietro.

---

[96] *Ibidem*.

[97] «Se si vuole comunque usare l'espressione stato nel contesto medievale quella formula va intesa come "stato di giustizia" o "stato giurisdizionale", nel quale la funzione fondamentale dei pubblici poteri è "dire diritto" non già "creare diritto" (condere legem, non dicere legem […])» in MORRONE A., *Sovranità*, «Rivista AIC», 3/2017, 1 – 108, p. 19.

[98] Ivi, p. 51.

L'unico re legittimo era il re che governava accettando le dovute limitazioni. Gli stessi privilegi di cui godeva erano sanciti dalla legge, la sua stessa attività di governo era permessa da quella legge che gli chiedeva di non interferire sulle questioni giuridiche e su quelle spirituali. Nonostante la posizione inferiore occupata nella gerarchia della *respublica*, il re deteneva l'esclusività in un certo campo: il papa oltre all'*auctoritas* godeva anche della *potestas*, ma vi rinunciava per trovare un terreno di compromesso con il re e dargli la possibilità di esercitare il potere civile, la *potestas* per l'appunto, e contribuire alla realizzazione e al mantenimento di un impero cristiano. Questa sorta di trasferimento di competenze – da intendersi come una concessione papale – poneva dei vincoli allo stesso papa; nel momento in cui legittimava il sovrano a governare – ad esercitare la sua attività di governo, il *gubernaculum* – si impegnava a non immischiarsi nelle questioni civili fino a che i re avessero governato cristianamente; dunque, fino a che non fossero andati contro la legge.

Accursio, illustre giurista della scuola bolognese vissuto fra il XII e il XIII secolo, glossando un passaggio del *Corpus* in cui Costantino discute del rapporto tra potere temporale e spirituale scrive: *Apparet ergo quod nec papa in temporalibus, nec imperator in spiritualibus se debent immiscere*. Il sovrano non ha alcun diritto di interferire nelle questioni spirituali – laddove la legge stessa è di competenza del potere spirituale – non essendone degno, ma il papa non può interferire nelle questioni politiche, area di competenza del sovrano, o verrebbe meno la complessa architettura della *respublica*.

Questo punto fu più di altri oggetto di numerose speculazioni e in alcune occasioni persino terreno di scontro tra il papa e l'imperatore. Le elucubrazioni di Accursio e di Bracton circolavano nell'Europa della prima metà del Duecento, quando un imperatore tedesco, Federico II Hohenstaufen, sfidò l'autorità pontificia sino a subire la scomunica. Alcune delle sue rivendicazioni stimolarono nel secolo successivo la riflessione sulla monarchia e sull'annosa questione della divisione dei poteri nel poeta italico per eccellenza: Dante Alighieri.

2.3 Il *Monarchia* di Dante e la teoria dei due soli

In un periodo non ancora chiarito dagli studiosi che va dal 1307 al 1318, Dante Alighieri compose quella che forse è la sua opera politica maggiore: il *De Monarchia*, o

semplicemente *Monarchia*[99]. L'opera consta di tre libri ed è strutturata nella forma della *quaestio disputata*, una discussione intorno ad un tema specifico. Dante nel libro disquisisce su tre oggetti, nel tentativo di rispondere a tre quesiti: se ci sia bisogno di una monarchia universale per assicurare il benessere globale; se i romani si siano attribuiti l'ufficio monarchico; se l'autorità del monarca derivi direttamente da Dio, o se ci sia una mediazione. L'ultimo punto è un chiaro riferimento alle dispute bassomedievali sull'origine del potere che contrapponevano papato ed impero.

Con il *Monarchia* Dante intervenne sullo scontro fra la fazione dei guelfi e quella dei ghibellini; conflitto che ha condizionato la politica europea per più di un secolo, nelle sue variazioni e nelle sue espansioni, e che l'autore conosceva bene, avendo pagato con l'esilio le sue prese di posizione. Morirà a Ravenna, lontano dalla sua patria Firenze, nel 1321; qualche anno dopo la morte Enrico VII del Lussemburgo scenderà in Italia, riaprendo il conflitto fra i due fronti.

Durante di Alighiero degli Alighieri proveniva da una famiglia della piccola nobiltà cittadina ed era stato membro attivo della vita politica fiorentina durante il governo popolare ricoprendo incarichi pubblici; si era schierato presto dalla parte dei guelfi, rimanendo deluso quando «fu palese che il guelfismo, nell'accanita difesa delle posizioni di privilegio da esso conquistate, tendeva a vincolare i liberi ordinamenti del Comune ad una casta di mercanti e di banchieri legati agli interessi della curia romana»[100]. Come è accaduto molto spesso nella storia politica, ogni fazione in gioco rispondeva più ai propri interessi che ai propri ideali, ogni partito faceva riferimento a qualche centro di potere in grado di difendere le proprie posizioni dal nemico, altrettanto potente e altrettanto radicato nei territori: ciò si traduceva nella distribuzione di privilegi e cariche, fenomeno che contribuì alla formazione di piccole oligarchie capaci di mandare in fumo i sogni democratici dei ceti popolari e dell'élite progressista. Dante, vista la degenerazione della sua parte politica, scelse di schierarsi coi guelfi bianchi, «che propugnavano il principio tradizionale della libertà cittadina e un moderato equilibrio delle classi di governo»[101].

---

[99] Nel saggio introduttivo all'opera Maurizio Pizzica espone le ipotesi degli studiosi che collocano l'opera in quel periodo della vita di Dante: «al riguardo si possono, grosso modo, individuare tre fondamentali snodi cronologici; il primo concerne il periodo 1307-1310 (Nardi, Vallone); il secondo, che vanta un illustre archetipo testimoniale nel Boccaccio, abbraccia gli anni della sfortunata impresa di Enrico VII (1310-1313; Barbi, Pietrobono, Vinay, Passerin d'Entrèves, ecc.); il terzo comprende gli anni estremi del penultimo rifugio del poeta, il veronese (1314-1318: Ercole, Cosmo, Zingarelli, Mazzoni, Ricci, Petrocchi ecc.)» in ID., *La «Monarchia» di Dante nel confronto tra regime spirituale e regime temporale* in DANTE, *Monarchia*, op. cit., p. 103.

[100] SOLMI A., *Il pensiero politico di Dante*, Firenze: La Voce, 1922, p. 4.

[101] *Ibidem*.

Nella sua opera politica questi temi ritornano spesso. Il tentativo più ambizioso di Dante fu forse quello di ricercare una sintesi delle posizioni imperiali con quelle papali che fosse in grado di ricomporre il conflitto, riconoscendo ad ognuno dei due una parte attiva nel governo delle genti e delle loro anime. Esempio di equilibrio e moderazione piuttosto raro nella politica polarizzata del XIV secolo.

> L'uomo, in conseguenza dei due scopi che gli sono stati prefissi, necessita della guida di due potenti: il papa romano, che conduce i cristiani, in accordo con i misteri rivelati, alla vita eterna, e il romano imperatore, che dirige il genere umano, sulla base degli insegnamenti dei filosofi, in vista della felicità terrena. […] Le ragioni della contesa fra le due autorità universali per la pretesa supremazia dell'una sull'altra sembravano a Dante del tutto non sussistenti e prive di fondamento[102].

Con queste parole Kantorowicz inizia il suo saggio sulla teoria dantesca dei *due soli*. Dante, nella lettura offerta dal medievista tedesco, era cosciente dell'irrilevanza di molte delle questioni che stavano a fondamento del conflitto fra papato e impero: le due istituzioni avevano scopi e ruoli diversi, entrambi gli *officia* sono di derivazione divina, hanno Dio come comune denominatore, ma sono pur sempre uffici occupati da uomini. «Nel pensiero di Dante la *humanitas* è sempre in modo particolare concentrica alla *Deitas*, ne segue abbastanza chiaramente che l'imperatore e il papa compartecipano dei piani umano e divino»[103].

Kantorowicz scrisse il saggio su Dante mentre stava svolgendo i suoi studi sulla duplice natura del re, conosceva bene lo stato dell'arte del tema nel Trecento. Il sovrano si trovava diviso in due corpi: la sua persona, il corpo fisico; la *persona ficta*, la carica politica che ricopriva. Argomenti di cui ci occuperemo meglio più avanti. Dante proponendo la metafora dei due soli[104] intendeva riconoscere pari dignità ai due, auspicando inoltre una collaborazione che fosse buona per la salute della *respublica christiana* in cui entrambi operavano. Il fiorentino si prospettava di trovare un'alternativa alla metafora del sole e della luna, in uso sin dal pontificato di Gregorio VII, e propose di vedere i due leader come *due soli*, con l'intento di sciogliere il vincolo di dipendenza gerarchizzata che vedeva l'imperatore soggetto alle condizioni del papa anche su argomenti squisitamente politici, questioni che spetterebbero all'imperatore:

---

[102] KANTOROWICZ E., *I «due soli» di Dante* in ID., *La sovranità dell'artista*, Venezia: Marsilio, 1995, p. 83.
[103] Ivi, p. 84.
[104] Allegoria non estranea al mondo bizantino; in Oriente sia il *basileus* sia Cristo potevano apparire come soli, per entrambi «poteva essere rivendicata una natura sola e che sia il primo che il secondo erano figure centrali di due distinte teologie solari» in ivi, p. 91.

> per mezzo di questa nuova e forte metafora Dante tenta di contenere gli effetti della simbologia astrale della visione teocratica. I suoi intenti sono quantomai palesi: il suo desiderio è porre l'accento ancora una volta sul fatto che la sfera secolare è in sé legittimata, che il Paradiso celeste è affiancato da uno terrestre di pari dignità e che la filosofia e la teologia, così come l'Impero e la Chiesa, sono sullo stesso livello[105].

Dante riteneva possibile una convivenza del papa e dell'imperatore entro uno Stato universale – idea che ricalca alla perfezione il concetto di *respublica christiana* – nella misura in cui i due centri di potere interessavano due ambiti differenti. «La *Monarchia* porta avanti questo discorso sino alle estreme conseguenze, stabilendo con pervicace forza che l'impero non trae la sua autorità dal papato, ma direttamente da Dio». L'imperatore «si è fatto Uomo durante l'impero di Augusto» con lo scopo di «affermare la suprema volontà di volersi porre a verace fonte dell'autorità del monarca»[106]. Accettando la dottrina della *translatio imperii* vide nell'imperatore il capo legittimo di una monarchia universale che non abbisognava della legittimazione papale per esercitare il suo *imperium*. Dante anticipatore del rinascimento, secondo certa critica novecentesca; «egli considera il monarca come il supremo organo del potere statuale, *entro* i limiti stabiliti dal diritto»[107], beneficio che richiede l'indipendenza statale dal potere ecclesiastico.

Il celebre giurista austriaco Hans Kelsen dedicò all'Alighieri la sua prima opera[108], pubblicata nel 1905, peculiarmente alla questione dello Stato in Dante, dove *Stato* è un termine anacronistico per gli storici delle istituzioni medievali, ma usato adeguatamente da Kelsen quando riferito al progetto politico esposto dal fiorentino. Lo Stato terreno in Dante «è solo una copia di tutto l'universo, della signoria di Dio, alla quale esso sta nella relazione del microcosmo col macrocosmo»[109]. Il principio ordinatore è il *principium unitatis*, il principio dell'unità secondo cui è strutturata l'umanità. Dante rielabora la concezione aristotelica dei tre ordini sociali che compongono la società civile: la *domus*, la famiglia; il *vicus*, il comune; la *civitas*, cittadinanza; a questi aggiunge un quarto ordine, il *regnum*, che sovrasta su tutti.

---

[105] Ivi, p. 87.

[106] PETROCCHI G., *La storia politica di Dante* in DANTE, *Monarchia*, op. cit., p. 25.

[107] MONATERI P. G., *Presentazione. Kelsen e Dante oltre Schmitt* in KELSEN H., *Lo Stato in Dante*, Milano-Udine: Mimesis, 2017, p. 8.

[108] Per un approfondimento sulle letture del *Monarchia* – in particolar modo sui temi dello Stato e della sovranità – dati da Kelsen e Kantorowicz nel Novecento rimando al mio GERMANI A., *Kelsen e Kantorowicz lettori del* Monarchia: *due studi su Stato e Sovranità nel pensiero di Dante a confronto*, «Heliopolis», 2/2021, 61 – 76; per approfondire il rapporto dei singoli autori con Dante e l'opera dantesca rimando a RICCOBONO F., *Gli inizi di Kelsen:* La teoria dello Stato in Dante, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 2/1976, 261 – 289 e HERON N., *The Superhuman Origins of Dignity: Kantorowicz's Dante*, «Journal of the History of Ideas», 3/2021, 427 – 452.

[109] KELSEN H., *Lo Stato in Dante*, op. cit., p. 73.

> Tutti i regni però stanno nella solida struttura della «Monarchia», dello Stato universale, che abbraccia tutta l'umanità in una enorme unità. Alla sommità di questa formazione gigantesca vi è da parte l'imperatore, al quale spetta la signoria temporale su tutta l'umanità, dall'altra parte il papa, che come vicario di Dio su questa terra esercita il potere spirituale. Ambedue stanno sotto la direzione generale di Dio[110].

L'unità suprema, ovvero il bene supremo, è Dio, la sua volontà è la legge: «al di fuori della volontà divina o contro di essa non vi è diritto alcuno. La giustizia umana consiste soltanto nella conformità alla legge»[111]. Il diritto è dunque la volontà personale di Dio. Lo Stato – nei suoi due poteri[112], spirituale e temporale – è il luogo in cui la legge di Dio può trovare attuazione attraverso il potere di Dio stesso; cessa così di essere sia il *magnum latrocinium* di Agostino, sia il "male minore" di tutta la tradizione teologica medievale, per diventare con Dante «il rimedio contro l'infermità del peccato»[113]. Dante riuscì a costruire un'escatologia dello Stato identificando in esso l'unico luogo all'interno del quale l'uomo è in grado di «raggiungere la sua destinazione più alta»[114].

Il secondo dei tre libri che compongono l'opera è tutto dedicato a dimostrare che uno Stato globale, rappresentato dall'Impero Romano, fosse il segno dell'espressa volontà di Dio; la stessa nascita di Cristo sotto la giurisdizione romana «con la sua obbedienza all'ordine di censimento da parte dell'imperatore e col suo riconoscimento del foro imperiale ha dato chiaramente legittimità alla supremazia mondiale romana e ne ha sanato la sua conformità alla volontà di Dio»[115]. Il fine dello Stato è permettere agli uomini di perseguire un obiettivo comune, sotto il segno di un'unità di intenti che riesca a garantire pace e tranquillità. La concordia, prerogativa per una convivenza pacifica, è «il movimento univoco di più volontà»[116]; da questa caratteristica «risulta evidente che l'unità dei voleri, riconoscibile attraverso il loro movimento uniforme, s'identifica con la radice della concordia, o addirittura con la concordia stessa»[117]. Come più zolle di terreno, o più fiamme, sono concordi nel convergere verso un unico obiettivo, costituire un terreno solido o un fuoco che non si spenga: «diciamo «concordi» più uomini, per il fatto che si

---

[110] Ivi, p. 75.
[111] Ivi, p. 77.
[112] Kelsen, analizzando il quindicesimo capitolo del terzo libro dell'opera arriva a questa conclusione: «pertanto l'uomo ha bisogno, per il suo duplice fine, di una duplice direzione: cioè la Chiesa (il papa), che secondo la rivelazione guida il genere umano verso la vita eterna, – e lo Stato (l'imperatore), che deve guidare il genere umano alla felicità terrena […] Questa è la dottrina dantesca delle due beatitudini» in ivi, p. 103.
[113] DANTE, *De Mon.*, III, 4, 14 (tr. it., p. 325).
[114] KELSEN H., *Lo Stato in Dante*, op. cit., p. 90.
[115] Ivi, p. 92.
[116] DANTE, *De Mon.*, I, 15, 5 (tr. it., p. 205).
[117] Ivi, I, 15, 5 – 6 (tr. it., p. 205).

muovono all'unisono, quanto a volontà, verso quell'uno che è il principio dei loro voleri»[118]. La volontà non può essere unica se non c'è un solo uomo che la rappresenti e guidi politicamente gli uomini, «se non vi sia un principe unico per tutti, il cui volere possa dominare e dirigere tutti gli altri». Dante chiude il passaggio sentenziando che «la Monarchia è indispensabile al benessere del mondo»[119].

Giovanni Gentile in un manuale di storia della filosofia italiana definisce il *De Monarchia* «il primo atto della ribellione alla trascendenza scolastica»; Tommaso d'Aquino qualche decennio prima aveva stabilito la dipendenza dello Stato dalla Chiesa, non avendo questa istituzione umana alcun valore assoluto, ma solo relativo. Dante riporta nell'immanenza l'ordinamento giuridico che dovrà ancora formarsi rivendicando «la libertà dell'impero di fronte alla Chiesa» e «affermando risolutamente l'indipendenza della ragione dalla fede, nei limiti delle cose terrene»[120].

3. Il Re, unto del signore

Kantorowicz in un suo saggio riporta le parole che Giuliano, prefetto d'Egitto sotto Giustiniano I, dedicò a Tatiano quando questi rifiutò l'incarico di governatore di alcune aree periferiche che gli era stato offerto dall'imperatore. Nel lodare questa decisione, sintomo di umiltà, scrisse riferendosi alla «Giustizia, che con te condivide il trono», σύνθρονος οἶδε Δίκη[121]. Il termine σύνθρονος nel paganesimo ellenistico e tardo romano indicava la «condivisione del trono degli dei con altri loro simili o con semidei, sovrani, eroi o filosofi». Ma anche nell'epoca cristiana si fa riferimento, sporadicamente, a Cristo, nelle sembianze di uomo, come «σύνθρονος del Padre e lo Spirito Santo quello del Padre e del Figlio». Così «Adamo era creato σύνθρονος di Dio», mentre «gli apostoli condividevano il trono del Redentore e si pensava che un giorno i redenti avrebbero anch'essi condiviso con Cristo il Trono dell'Eternità»[122]. L'idea di fondo desunta

[118] Ivi, I, 15, 6 (tr. it., p. 205).
[119] Ivi, I, 15, 9 – 10 (tr. it., p. 207).
[120] Riportato fra i giudizi critici nell'edizione del *Monarchia* utilizzata in questa sede (si veda pp. 139 – 140); il testo di riferimento è GENTILE G., *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla), I, IV: Dante Alighieri*, in *Opere*, XI, Firenze: Sansoni, 1962, pp. 181 – 184; rimando a QUAGLIONI D., *Per la* Monarchia *di Dante*, «Il Pensiero Politico», 2/2012, 149 – 174 per ulteriori approfondimenti del testo dantesco.
[121] Riportato in KANTOROWICZ E., *ΣΥΝΘΡΟΝΟΣ ΔΙΚΗ – La Giustizia che siede in trono*, in ID., *I misteri dello Stato*, op. cit., p. 153.
[122] Ivi, pp. 155 – 156.

dall'ellenismo era che Dike e le altre virtù fossero compagne di trono del regnante, «riconoscendo il sovrano identico alla Legge in quanto νόμος ἔμψυχος»[123], legge vivente.

L'idea che il sovrano governasse fianco a fianco con la Giustizia – corrispondente nella sua visione idealizzata e trascendentale alla parola di Dio – condizionò le procedure di legittimazione del sovrano nell'epoca altomedievale. Fino alla maturità politica del basso medioevo, in particolare fino alle prese di posizione papali in merito alle rispettive competenze di papa e sovrano, il governante esercitava il suo potere "per grazia divina"; concetto riassumibile nella formula *Dei Gratia Rex*. Pionieri di questa designazione furono sicuramente i bizantini, i cui imperatori nel V secolo passarono dalla definizione *divus imperator* a quella di *Dei gratia Imperator*; metamorfosi che costituiva un ulteriore esempio della *imitatio sacerdotii* dei regnanti di Bisanzio[124].

Nella seconda metà dell'ottavo secolo questa formula aggiuntiva aveva raggiunto le corone occidentali; l'idea che il re governasse con il favore di Dio, perché Dio stesso gli concedeva questo privilegio, costituì un'importante fonte di legittimazione per tutta l'epoca altomedievale. Il re era forte di uno stretto legame con la divinità stessa, con cui era in diretta comunicazione; ogni azione di governo era da intendersi come una concessione, "per grazia regia", che il re faceva ai suoi sudditi. «L'idea di concessione era l'idea di grazia regia tradotta nella pratica»[125]. Il potere veniva dall'alto, concezione verticistica e piramidale del potere, e veniva trasmesso verso il basso tramite un atto di concessione.

Questa impostazione garantiva una certa libertà di azione al sovrano che aveva ereditato l'Europa post-imperiale, ma non interagiva con alcuni limiti invalicabili; limiti che costituiranno nella seconda fase della regalità medievale gli elementi su cui costruire una dottrina della limitazione del potere. Il re doveva sottoporsi a un rituale che decretava una volta per tutte la legittimità del suo governo e gli garantiva l'esclusività del potere civile; rito che doveva essere visto dalla comunità che era chiamato a governare. L'unzione.

> Il fatto che gli anni del regno, fino al tredicesimo secolo, non venissero datati dal momento dell'ascesa al trono, bensì da quello dell'incoronazione, cioè dal momento dell'unzione, non era semplicemente una sottigliezza diplomatica, ma aveva un significato ben più profondo: egli non era re finché l'olio non aveva trasformato il suo essere. In questo atto di unzione si ravvisava un segno tangibile che la grazia divina era stata conferita al re. L'unzione – col crisma e sul capo – non consentiva dubbio

[123] Ivi, p. 155.

[124] Ullmann affronta questo tema all'inizio del capitolo sulla regalità teocratica in ID., *Principi di governo e politica nel medioevo*, op. cit., pp. 147 – sgg.

[125] Ivi, p. 152.

che la volontà di Dio (ossia la grazia) era diventata operativa, di modo che il re era considerato l'unico beneficiario di tali favori nel suo regno[126].

L'unzione del re era officiata dal potere ecclesiastico, il papa o i suoi rappresentanti territoriali, che si frapponeva fra Dio e il sovrano e concedeva a quest'ultimo di operare in vece di Dio, confermandone la "metamorfosi". Ciò non metteva in discussione la sua natura umana[127]: «the king is not divine, yet the Spirit of God is present with him»[128]. L'unzione, al pari di giuramento e incoronazione, rappresentò per un millennio la conferma definitiva della legittimità del re, ma fu anche utile al papato per rimarcare il rapporto gerarchico che intercorreva fra le due spade. Anche nel momento di massimo splendore della regalità teocratica il re *non* era un sacerdote e non poteva mettersi sullo stesso piano degli ecclesiastici: «sebbene sia i sacerdoti sia i re vengono consacrati con il medesimo crisma, chi unge, il sacerdote, deve essere evidentemente superiore a chi è unto, al re»[129]. Nonostante il sovrano detenesse un grande potere politico era tenuto ad abbassare il capo di fronte al custode della legge divina, per ricevere l'olio sacro sul suo capo[130].

---

[126] Ivi, p. 154.

[127] Arthur Maurice Hocart ha studiato ampiamente il fenomeno dell'unzione del re. In un passaggio di una sua opera descrive il rituale ebraico: «the Hebrew rite is of the greatest importance to us. Unfortunately our information is meagre because we have no description of it, but only allusions to such of its features as come into narratives. *A*. The theory is clear: after the unction the Spirit of the Lord came upon Saul and he was turned into another man. The Spirit of the Lord also came upon David after his anointing. *F*. Jehoiada made a covenant "between the Lord and the King, and the people … between the King also and the people." It appears to follow the coronation of Joash. In the case of David it appears to precede. *K*. The king is anointed with oil. *M*. Then the people "clapped their hands and said 'God save the King' … and blew with trumpets" *O*. The king was crowned. *R*. After all was over he went to sit upon a throne» in ID., *Kingship*, London: Watts & Co., 1941, p. 47; anche Vladimir Volkoff in un suo saggio sulla regalità è intervenuto sulla questione dell'unzione fra gli ebrei: «verso l'anno mille prima di Cristo, gli Ebrei sollecitano un re dal loro vecchio giudice Samuele, perché vogliono essere «come gli altri popoli». Samuele li mette in guardia: saranno sfruttati dal signore che si daranno. Gli Ebrei insistono, e l'Eterno in persona dice a Samuele: «Dai loro un re». Sarà Saul. Samuele gli versa dell'olio sul capo: «Con questa unzione, il Signore ti consacra re d'Israele». Da quell'istante il re diviene un vassallo di Dio, e «muta così nel profondo la sua natura», che «lo spirito divino prende possesso di lui»» in ID., *Il re*, Napoli: Guida, 1989, p. 25.

[128] Ivi, p. 52.

[129] «L'elezione dell'imperatore romano è sì un diritto che spetta ai principi tedeschi, i quali lo esercitano per consuetudine dopo che la sede apostolica ha trasferito l'impero romano dai greci alla persona di Carlo Magno, al papa tuttavia compete il diritto di esaminare la persona designata a re dei germani per poi elevarla al rango di imperatore con l'unzione, la consacrazione e l'incoronazione. Chi ha la facoltà di imporre le mani ha infatti anche quella di giudicare il candidato, giacché mai si potrebbero innalzare al soglio regale un sacrilego, uno scomunicato, un eretico o un tiranno» in SCATTOLA M., *Teologia politica*, Bologna: Il Mulino, 2007, p. 59.

[130] Sempre Hocart in un altro luogo del suo libro sulla regalità scrive «Christianity has, of course, affected the theory in the same way as in the Byzantine Empire. The king is not divine, yet the Spirit of God is present with him. In the coronation service of Charles V of France, God is certainly conceived as present in space, for he is entreated to visit the king "like Gideon in the field, Samuel in the temple." The relations between the king and his Creator are clearly expressed in the hymn which in the English rite precedes the consecration:- *Come, Creator Spirit, Visit the souls of thy flock. Fill with supernal grace The hearts thou hast created*» (corsivo mio) vedi ID., *Kingship*, op. cit., p. 52.

Secondo Jacques le Goff l'unzione rappresenta la prima delle tre trasformazioni della figura regale che corrispondono a tre svolte fondamentali della storia della regalità[131]. Questo rituale aveva un ruolo particolare – come sostiene Ullmann non può essere ridotto ad una "sottigliezza diplomatica" – perché costituiva la piena accettazione della religione cristiana da parte del re. Il sovrano, acconsentendo ad agire in terra come *Christus Rex*, accettava di sottoporsi alla legge divina e di governare seguendo i dettami della rivelazione; è in questo senso che si può parlare con Kantorowicz di co-reggenza con il Cristo, σύνθρονος. Solo un re che agisce cristianamente può compiere il volere di Dio e costruire il suo regno in terra; per questo è richiesta l'unzione, e che questa figuri tanto come atto di inizio del suo regno, quanto come fonte ultima di legittimazione del suo potere. Il re incoronato da Dio (*rex a Deo coronatus*) «per essere pienamente riconosciuto, deve tuttavia essere stato benedetto dalla Chiesa, la cui *benedictio* diventa una *consacratio*»[132].

In continuità con questa visione, nel corso del medioevo l'immagine del re si evolve parallelamente a quella del Cristo in una sintesi che porta a raffigurare i due secondo gli stessi stilemi, seguendo un processo di progressiva identificazione.

> Dapprima re vincitore della morte il giorno di Pasqua o sulla croce del Venerdì Santo, il Cristo è divenuto un re crocefisso, un re che soffre, un *king of sorrows*; da San Luigi a Riccardo II è inoltre possibile duplicare il tema cristologico basso-medievale dell'*Ecce homo* con quello di un *Ecce rex*[133].

Affronteremo più avanti nella trattazione questo tema. Per ora, prima di descrivere la storia e la procedura dell'unzione, è importante evidenziarne il ruolo politico. Come fa notare Le Goff nel medioevo le vie di accesso al potere regio erano due: l'elezione – «la designazione del successore da parte del sovrano, la sua scelta compiuta da Dio attraverso una vittoria militare o una conquista»[134] – e la legittimità dinastica. Con l'accrescersi della complessità sociale e politica di processi di legittimazione che fossero realmente efficaci divennero sempre più necessari al mantenimento del potere; laddove non bastavano ragioni legate al predominio della forza o del diritto, le azioni simboliche riuscivano a compensare ad alcune mancanze. Quando i Carolingi si sostituirono ai Merovingi nell'VIII

[131] «Distinguiamo tre svolte: la prima, in epoca carolingia, quando diventa un re "unto" e ministeriale; la seconda tra il 1150 e il 1250 quando, di fronte alle tre realtà della corona, del territorio e della legge, si manifesta come re amministrativo; l'ultima alla fine del periodo, quando il re si trova di fronte a uno Stato sacralizzato che tenta di far proprio» in LE GOFF J., *Il re medievale*, Firenze: Giunti, 2012, pp. 9 – 10.

[132] Ivi, p. 15.

[133] *Ibidem*.

[134] Ivi, p. 23.

secolo la ragione ufficiale fu l'inabilità merovingia al governo dei territori. Ma l'atto che riuscì a scacciare le accuse di usurpazione fu la "doppia unzione", episcopale e pontificia: quando Pipino e il Breve e i figli «acquisirono il carattere sacro mutuato dall'unzione del re d'Israele descritta nell'Antico Testamento»[135].

Non fu né la prima né l'ultima volta nella storia medievale in cui elementi mitici e rituali intervenivano a fare da contrappeso alle mancanze della politica "ufficiale", ovvero di una giurisprudenza e di una scienza amministrativa ancora troppo rozze e grossolane per garantire un efficace governo dei territori. Sarebbe più corretto dire che simboli e riti furono parte integrante della politica medievale, dal momento che riuscivano a rendere senso ad aspetti della politica che l'uomo medievale faticava a comprendere senza ricorrere ad una certa formula narrativa: «il pensiero mitico non può essere visto che come la forma sistematica immaginaria, fantastica, letteraria di una realtà che non può essere altrimenti comprensibile e spiegabile»[136].

3.1 Rituali e simboli del potere nel Medioevo

Prima di procedere alla disamina della simbologia politica medievale è opportuno dare qualche definizione. Il *simbolo* – dal greco σύμβολον, "segno", derivante da συμβάλλω, "unire" o "confrontare", dalle radici συμ, "insieme", e βάλλω, "getto" – è un elemento comunicativo che «esprime un significato non separabile dal significante», ossia, «intrattiene una relazione non convenzionale, ma essenziale e costitutiva del significato a cui si riferisce». Il simbolo, a differenza del *segno* che è arbitrario e convenzionale, «non è mai astrattamente e analiticamente definito, individua così un'area semantica di riferimento non univocamente definibile»[137]. Ciò implica che lo stesso simbolo possa assumere significati differenti a seconda del contesto sociale, culturale e politico, e dell'epoca storica in cui viene espresso: «il mondo parla all'uomo mediante il simbolo. Questo linguaggio non è né oggettivo né utilitaristico, ma svela dei dati fondamentali»[138]. Secondo Pelayo il simbolo è costituito da «una realtà materiale e sensibile o da un'immagine», rappresentabile graficamente, e il significato che viene dato a questa

[135] Ivi, p. 24.
[136] BONVECCHIO C., *Miti, Simboli, Politica*, Milano: Jouvence, 2014, p. 134.
[137] BONVECCHIO C., BELLINI P., *Introduzione alla filosofia e teoria politica*, Milano: Wolters Kluver, 2017, p. 68.
[138] RIES J., *Mito e Rito*, Milano: Jaca Book, 2008, p. 21.

immagine, «portatrice di significati». Il fine ultimo del simbolo è dare una presenza materiale ad una realtà non materiale: «il simbolo è costituito dal trasferimento di un complesso di rappresentazioni», ovvero qualcosa di non esperibile sensibilmente, «a qualcosa di materiale e sensibile o suscettibile di essere così rappresentato». Si può quindi scomporre il simbolo in quattro "momenti": i) l'«*oggetto* sensibile» ii) il «*significato*», o «complesso di significati» iii) «un *riferimento simbolico*, costituito dal rapporto fra l'oggetto e il significato» iv) un soggetto con «adeguata *disposizione simbolica*»[139], in grado di cogliere il riferimento.

Chiodi in uno studio elenca le sei caratteristiche specifiche del simbolo: i) esso è *costitutivo*, «stabilisce sempre un rapporto diretto ed intimo tra il nostro mondo interiore e la realtà esterna», i miti di fondazione sono sempre composti di «sostanza simbolica»; ii) *non è mai arbitrario*, non è costruito artificialmente, produce realtà ma, allo stesso tempo, «è prodotto dalla realtà»; iii) è *speculare*, rispecchia una realtà che non sarebbe colta, e nemmeno data, altrimenti; iv) è *identitario*, è «il veicolo e l'espressione di tutto ciò che dà vita ai nostri affetti, ai nostri valori e a tutte le nostre capacità valorative ed idealizzanti»; v) è *energetico*, ha un grande potenziale empatico ed è in grado di influenzare e condizionare menti ed animi; vi) è *enantiodromico*, «ciò che un simbolo rappresenta può convertirsi nel suo contrario»[140].

Il simbolo politico, considerato quanto discusso fino ad ora, può essere definito come un'immagine dotata di un significato che nella sua interpretazione è dipendente dalle circostanze e dal sostrato culturale e immaginativo dei fruitori. In ultima istanza, il simbolo politico serve alla comprensione di complessi meccanismi politici o, perlomeno, all'acquisizione di senso per quei destinatari che sono incapaci di cogliere gli aspetti tecnici della politica. Non solo, il simbolo politico "risolve" un problema comune nella politica: l'espressione di contenuti non diversamente codificabili[141]. Anche dopo i lunghi processi di secolarizzazione la politica non ha eliminato «l'idea mitica delle insegne», vale a dire «la confusione fra la rappresentazione ideale e la presenza reale, né la credenza che il simbolo non solo significa, ma *è* e *dà* il potere di ciò che viene significato»[142].

---

[139] PELAYO M. G., *Miti e simboli politici*, Torino: Borla, 1970, p. 143.

[140] CHIODI G. M., *Propedeutica alla simbolica politica*, op. cit., pp. 42 – 43.

[141] «La funzione del simbolo politico consiste in primo luogo nell'esprimere e nel comunicare qualcosa che diversamente non si potrebbe né esprimere né comunicare, dato che l'intima natura dell'oggetto simbolizzato è di tale specie che sfugge ad ogni possibilità di espressione e di comunicazione in termini logico-razionali» in PELAYO M. G., *Miti e simboli politici*, op. cit., p. 144.

[142] Ivi, p. 172.

Passiamo ora a definire il rito. Il rito è il complesso di norme codificate che va a costituire una cerimonia pregnante di significato per la società che lo compie. Ries lo definisce «un atto, un gesto, individuale o collettivo, compiuto in vista di un risultato che va oltre questo mondo empirico»; esso è un «atto simbolico» tramite il quale «l'uomo, nei limiti di una realtà appartenente a questo mondo, stabilisce un contatto con una realtà che trascende questo mondo». Ogni rito è «costituito dall'associazione di un gesto con una credenza»[143].

Émile Durkheim sosteneva che «i riti sono le regole di condotta che prescrivono il modo in cui l'uomo deve comportarsi con le cose sacre»[144]. Kertzer offre questa puntuale definizione dell'azione rituale:

> l'azione rituale ha una qualità formale. Segue delle sequenze uniformi e altamente strutturate e si svolge in determinati luoghi e in determinate occasioni a loro volta dotati di uno speciale significato simbolico. L'azione rituale è ripetitiva e sovente ridondante, ma questi fattori servono come importanti strumenti per incanalare le emozioni, guidare la conoscenza e organizzare i gruppi sociali[145].

Sono i simboli «a dare un contenuto al rituale», sono difatti la natura dei simboli e il loro uso a restituire numerose informazioni «sulla natura e sull'influenza del rituale»[146]. Kertzer individua tre proprietà dei simboli che risultano essere essenziali all'interno di questo processo: i) la *condensazione*, il «modo in cui determinati simboli individuali rappresentano e unificano una ricca varietà di significati»; ii) la *polivalenza*, ovvero la diversità di significati ascrivibili allo stesso simbolo; iii) l'*ambiguità*, la forza celata nell'incertezza semantica dei simboli, dal momento che essi, a differenza dei segni, «non sono dei modi un po' arcani per dire qualcosa che si potrebbe esprimere con maggiore precisione in semplice forma dichiarativa»[147].

I simboli rendono senso dei rituali ma allo stesso tempo li polarizzano, dal momento che solo nella specificità del rituale il simbolo acquisisce un significato preciso e necessita, dunque, di inserirsi nella cornice di una narrazione mitica.

> Il simbolo rivela all'uomo dimensioni che non sono percepibili al livello dell'esperienza immediata e lo conduce a realizzare la sua partecipazione al sacro. Il mito è una storia sacra che spiega le origini e determina un comportamento attraverso il quale l'uomo attribuisce un senso alla sua vita. Il rito, infine, riveste un ruolo

[143] RIES J., *Mito e Rito*, op. cit., p. 261.
[144] DURKHEIM E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma: Meltemi, 2005, p. 91.
[145] KERTZER D. I., *Riti e simboli del potere*, Roma-Bari: Laterza, 1989, p. 18.
[146] Ivi, p. 20.
[147] Ivi, pp. 20 – 21.

essenziale negli sforzi compiuti dall'uomo per realizzare la sua unione con il sacro, permettendogli di fare diretto riferimento a un archetipo che conferisce senso alla sua vita ed efficacia alle sue azioni[148].

La simbologia medievale è un campo piuttosto ostico in cui avventurarsi. La grande mole di simboli e rituali di cui ci è giunta informazione rispondeva alle esigenze psicologiche di una popolazione perlopiù analfabeta. Come abbiamo visto, la stessa architettura del potere abbisognava di una selva simbolica e liturgica perché l'edificio della regalità potesse stare in piedi. Ambiguità, polivalenze e arbitrarietà nell'interpretazione, oltre a conflittualità prodotte da differenti decifrazioni, sono una costante nella storia della simbologia politica medievale. Pastoreau ha offerto alcune chiavi di lettura utili a districarsi in questo bosco. In un suo studio sui simboli nel medioevo parte dall'idea che il simbolo medievale sia costruito su una relazione di tipo analogico, somiglianze e assonanze sono utili a creare collegamenti di sorta che semplificano il lavoro di interpretazione dei significati: «il pensiero analogico medievale si sforza di stabilire un legame tra qualcosa di apparente e qualcosa di celato» e, in particolar modo, «tra ciò che è presente nel mondo di quaggiù e ciò che ha il suo posto tra le verità eterne dell'aldilà»[149].

Una buona tecnica per decodificare i simboli medievali consiste nel ricercare la relazione che intercorre tra il materiale (il significante percepibile) e l'immateriale (il significato non immediatamente percepito) così da creare un ponte che colleghi due elementi distanti, ma in realtà molto vicini. Ciò consiste, in sintesi, nella prerogativa di ogni σύμ-βολον: unire due punti. «Per il pensiero medievale […] ogni oggetto, ogni elemento, ogni essere vivente è così la rappresentazione di un'altra cosa che gli corrisponde su un piano superiore o immutabile e di cui è il simbolo»[150]. E così animali, piante, fiori, alimenti e altri enti ed oggetti comuni ad ogni popolo europeo diventavano parte integrante del processo di simbolizzazione delle verità eterne, o dei complicati meccanismi su cui si reggeva l'ordine politico.

Wunenburger in un suo importante lavoro sulla filosofia delle immagini, riferendosi al mondo dei simboli nel medioevo spiega che «la teologia cristiana medievale, nutrita di platonismo e neo-platonismo, dispiega una visione gerarchica del mondo»; in questa dimensione «le realtà visibili, in quanto immagini, fungono da specchio alle Forme esemplari divine e da medium per ricondurvi le forme dello spirito»[151]. La creazione divina

[148] RIES J., *Mito e Rito*, op. cit., pp. 318 – 319.
[149] PASTOUREAU M., *Medioevo simbolico*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 9.
[150] Ivi, p. 10.
[151] WUNENBURGER J-J., *Filosofia delle immagini*, op. cit., p. 155.

può intendersi come un gioco di specchi «che riflettono dall'alto al basso il piano divino», mentre l'itinerario umano passa per una graduale ascesa che dovrebbe condurlo «verso una Forma sempre più pura», verso Dio. Lo spirito dell'uomo passa perciò «dalle ombre alle vestigia», ovvero le tracce del divino nell'uomo, «e dalle vestigia alle immagini, attraverso le quali si dà una contemplazione indiretta di Dio»[152]. È il fine della teologia medievale utilizzare una «organizzazione scalare delle immagini, tanto visiva quanto linguistica» per «separare e unire al contempo il sensibile e l'intellegibile, il visibile e l'invisibile»[153]. Le immagini, e con esse i simboli, rappresentano dunque un mezzo privilegiato per cogliere quelle verità che avvicinano l'uomo a Dio, consentendogli di seguire la volontà divina e contribuire alla costruzione del suo regno in terra. Come ricorda Ries il simbolo, se inserito in un contesto narrativo che lo renda fruibile e lo doti di senso, è ciò che permette al sacro di manifestarsi: il sacro, difatti, «non si presenta mai allo stato puro ma, nel quadro di una dialettica della manifestazione, si mostra negli oggetti, nei miti, nei simboli, negli esseri, nelle persone»[154].

Tutti gli elementi sopracitati fanno parte di quell'insieme di simboli ed immagini appartenenti ad una certa comunità e che ne costituiscono la memoria collettiva: l'*immaginario*.

> L'immaginario costituisce in questo senso una categoria di immagini che l'utente può gestire in modo autonomo, come nella messa in scena di mondi e vite parallele, ad esempio in letteratura, ma che può anche diventare per lui oggetto di proiezioni, identificazioni e attese, oppure di tentativi di manipolazione del reale (desiderio di trasformazione dell'Io in funzione di un ideale, animazione di un fantasma, traduzione planimetrica di una fantasia tecnologica ecc.)[155].

Ogni potere politico manipola e direziona il complesso di immagini e simboli che costituiscono l'immaginario[156]. Questo perché la presenza di un immaginario collettivo è essenziale nei processi di legittimazione del potere; processi che passano anche attraverso un'opera di simbolizzazione che riesca a costruire collegamenti e a tracciare una linea in grado di unire il mondo sensibile degli oggetti a quello impalpabile delle rappresentazioni.

---

[152] *Ibidem*.

[153] Ivi, p. 156.

[154] RIES J., *Mito e Rito*, op. cit., p. 306. Ries nei suoi libri prende in prestito da Mircea Eliade il termine *ierofania*: «in ogni ierofania abbiamo un oggetto o una persona, cioè un mezzo attraverso il quale il sacro si manifesta: una pietra sacra, un albero sacro. Un secondo elemento è la realtà invisibile proveniente dal mondo della Trascendenza. Infine, un terzo attore è l'elemento visibile rivestito di una dimensione nuova, della dimensione sacrale. Si tratta del mediatore che consente all'uomo di entrare in contatto con il sacro» in ivi, p. 228.

[155] WUNENBURGER J-J., *Filosofia delle immagini*, op. cit., p. 49.

[156] Rimando a SCIACCA F. (a cura di), *Immaginario politico e simbolica del potere*, Milano: Mimesis, 2020.

> La vita sociopolitica diviene veramente comprensibile solo se si fa sentire l'efficacia dei linguaggi simbolici e mitici i quali hanno il compito di completare, o anche di capovolgere, il linguaggio razionale, presunto regolatore delle istituzioni e delle manifestazioni della vita pubblica. Le immagini, dunque, si mescolano costantemente al discorso normativo e influenzano tanto le credenze quanto le azioni comuni[157].

In questo passaggio abbiamo offerto qualche elemento per comprendere i rituali e la loro dimensione simbolica e fatto uso delle teorie di alcuni studiosi del fenomeno. Durkheim nei suoi studi pioneristici di inizio Novecento si è rapportato alla dimensione sociale e culturale del sacro nelle sue rappresentazioni visuali, così come nelle sue liturgie; la ritualità che qui ci interessa tocca la sfera del sacro collateralmente, perché il primo compito a cui assolve è risolvere questioni squisitamente politiche. Il rito politico, nella stessa misura del simbolo politico, svolge una funzione di costruzione di senso e offre una funzionante chiave interpretativa della complessità politica.

Possiamo dire che nelle pagine seguenti si tenterà di «mettere in chiaro come il processo simbolico si inserisca nella politica e quale sia il motivo della sua importanza»[158]. Vedremo come certi rituali[159] assunsero un ruolo fondamentale per la stabilità del potere monarchico e servirono tanto a disciplinare la condotta quanto a orientare il pensiero, sia dei sudditi sia del monarca stesso, perché «i rituali che permettono una simile fondazione non sono […] semplicemente maschere del potere, essi *sono* il potere»[160]. Non solo offrivano una spiegazione della complessità politica che fosse comprensibile, dando uno strumento per costruire un orizzonte di senso, ma costituivano anche un forte di elemento di coesione

---

[157] Ivi, p. 375.

[158] Ivi, p. 17.

[159] Per la monarchia medievale si allude principalmente ai rituali che inaugurano il regno del nuovo sovrano, come l'unzione e l'incoronazione. Nella modernità, di pari passo con la concentrazione del potere e con la liberazione dai vincoli imposti da una visione trascendentale della politica, la quantità e la qualità dei rituali e dei simboli aumenteranno considerevolmente, sino al punto in cui le pratiche igieniche, i pasti e persino la sveglia mattutina del re di Francia (*lever du roi*) assunsero una grande carica simbolica, diventando parte integrante della vita politica del paese. Si può sostenere a ragione che maggiori erano i progressi compiuti dalle corone nei campi della laicizzazione e dell'immanentizzazione della politica, maggiore era l'urgenza di un universo simbolico nelle procedure di legittimazione del potere.

[160] REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, op. cit., p. 105; in un altro passaggio di questo libro Reinhard scrive: «se il potere è il mezzo di comunicazione tra persone può essere rafforzato quando la comunicazione viene regolata con forme stabili e simboli […] Forme e simboli della monarchia non soltanto rappresentano il potere, ma costituiscono parte del potere monarchico. Ma in questo non si esauriscono. Nel contesto della concezione medievale dei sacramenti una consacrazione regia può avere l'effetto di dare carisma alla carica regia, ma oltre a ciò può avere ancora molte altre funzioni, compreso un mero valore di intrattenimento» in ivi, p. 91.

sociale che trascendeva l'interpretazione[161]. La credenza, e dunque i significati dati ai simboli costitutivi del rituale, potevano anche cambiare, la forma del rito persisteva intatta:

> in realtà, quel che una teoria del rito e della credenza deve spiegare è la ragione per cui i riti resistono al cambiamento tanto più a lungo delle credenze. Durkheim suggerisce una risposta a questo problema: il rito, egli dice, è un mezzo attraverso il quale noi esprimiamo la nostra dipendenza sociale; ciò che importa, nel rito, è l'elemento della partecipazione e del coinvolgimento emotivo, non quell'insieme di razionalizzazioni specifiche mediante le quali cerchiamo di rendere ragioni del rito stesso[162].

Abbiamo visto con Ullmann come l'unzione e l'incoronazione non fossero soltanto formalità eseguite stancamente per dare seguito ad una tradizione, ad oggi percepita in alcuni contesti come niente più che un elemento scenico di scarso valore politico e simbolico, essi *creavano* il re. Un re che non era unto non poteva dirsi in contatto con Dio, non avendone ricevuto la grazia, ne conseguiva che non poteva richiedere di essere riconosciuto come regnante legittimo dai suoi sudditi e dalle corone cristiane. Nel corso dei secoli dell'età di mezzo i re e i loro entourage si adoperarono per produrre una simbologia adeguata a codificare rituali e gesti che fossero efficaci, considerate l'esigenza di legittimità del potere.

3.2 Unzione, incoronazione, legittimazione

Nelle pagine conclusive del suo libro su miti e simboli politici Pelayo ricorda che la sua ricostruzione serve a dimostrare che i simboli sono un'espressione della coscienza mitica e che, di conseguenza, «possono essere intesi solo partendo dalle categorie di questa coscienza»[163]. È opportuno dunque fare luce sul mito prima di procedere con l'analisi di simboli e rituali della politica.

---

[161] Utile alla comprensione l'espressione di Durkheim «i riti sono, innanzitutto, i mezzi con cui il gruppo sociale si riafferma periodicamente», in ID., *Le forme elementari della vita religiosa*, op. cit., p. 450; Mario Stoppino in merito scrive: «a queste due ampie categorie di consenso [obbedienza e credenza] se ne può aggiungere […] anche una terza: quella degli *atteggiamenti affettivamente favorevoli al potere*. In effetti, non bisogna mai trascurare l'importanza delle componenti affettive del sostegno politico: emblemi, bandiere, insegne, inni, riti e manifestazioni, che pongono in essere processi di identificazione sentimentalizzata più o meno intensi con un ente collettivo o anche con un capo» in ID., *Potere e teoria politica*, op. cit., p. 310.

[162] KERTZER D. I., *Riti e simboli del potere*, op. cit., p. 94.

[163] PELAYO M. G., *Miti e simboli politici*, op. cit., p. 204.

Mito deriva dal termine greco μῦθος, il cui significato letterale è *parola*, da non confondere con λόγος, termine di più ampio utilizzo nella lingua greca che sta a indicare la parola come espressione fonetica, come elemento linguistico, prodotto dell'azione del pensare, ma anche del riflettere o dell'esprimersi. Μῦθος è intesa simbolicamente come «la *parola* che comprende la realtà nella sua complessità oggettiva e che è caratterizzata da un'autorità incontestabile»[164]. Appartiene al campo delle verità e il suo contenuto non accetta discussioni o refutazioni dialettiche. Questa breve spiegazione dovrebbe aiutare a comprendere il ricorso al simbolo nella sua veste di "espressione della coscienza mitica": simboli e rituali politici rimandano a una dimensione mitica che ha lo scopo di acquisire un'autorevolezza sufficiente a giustificarne il potere; un richiamo che riesca, in sintesi, ad assicurare legittimità a un potere politico che si vuole onnisciente e onnicomprensivo.

> Non si può fare a meno di rimarcare che il potere si può esercitare solo a condizione che chi lo esercita lo faccia in nome e per conto di una autorità superiore e legittima. Ovvero, in nome e per conto di una autorità che sia l'espressione di un principio o di un sistema di valori accettato da tutti e considerato ovvio e indiscutibile. In assenza di questo principio o sistema di valori – che si può considerare come strettamente connesso alla sfera del Sacro – ogni esercizio del potere si configura come un atto illegittimo e arbitrario[165].

L'autorità legittima si manifesta nella figura del detentore del potere, che agisce in nome di un fine superiore – abbiamo visto come tutto il potere derivi da Dio e come il sovrano medievale sia legittimo solo quando agisce cristianamente e sia riconosciuto come tale da un sacerdote, il *pontifex* – e tende a «consegnare alla trascendenza sia la storia che la quotidianità e a tracciare una linea di demarcazione tra il Sovrano» che assume la carica di *Christus Domini* – o *Christus Rex* – «e l'uomo qualunque che vive, normalmente e nella quotidianità, la sua esistenza materiale»[166].

Come abbiamo visto con Pelayo il simbolo non si limita a significare il potere, in quanto *è* esso stesso il potere politico. L'esempio riportato è quello dell'ungherese *Corona di Santo Stefano*: essa «è lo Stato stesso», dove essa si trova è il regno. Si può parlare a buon diritto di *reificazione* del *corpo mistico* del Regno: «la cui testa era il re e le cui membra erano i cittadini […] cosicché la Corona di santo Stefano […] non solo significava lo Stato, ma essa stessa era lo Stato»[167].

---

[164] BONVECCHIO C., BELLINI P., *Introduzione alla filosofia e teoria politica*, op. cit., 49.
[165] BONVECCHIO C., *Miti, Simboli, Politica*, op. cit., p. 127.
[166] Ivi, p. 129.
[167] PELAYO M. G., *Miti e simboli politici*, op. cit., p. 173.

La corona[168] è un simbolo particolarmente interessante; assieme ad altri va a comporre i *regalia*, ovvero i simboli regi che hanno lo scopo «d'incarnare, manifestandola, la legittimità del nuovo re»[169]. Essa è la rappresentazione simbolica materiale del vincolo che lega il re al suo regno e alla legge che ha giurato di far rispettare nel territorio affidato al suo governo. «La corona […] è l'espressione simbolica del vincolo giuridico che unisce il re e la comunità: è una finzione ma […] è assai utile». L'oggetto materiale «il diadema (corona), serviva a designare l'incorporea unione giuridica»[170]. La corona, nelle antiche popolazioni che abitavano la Mesopotamia, è il prodotto di un'efficace simbolizzazione della volta celeste; essa cinge la testa del sovrano – «elemento unificante tra il cielo e la terra»[171], perno dell'ordine universale – sulla cui centralità si costruisce l'*axis mundi*, asse dell'universo che garantisce equilibrio e armonia. La corona viene immaginata da popoli e culture diverse come qualcosa di più di un semplice ornamento del potere: è il centro di irradiazione del potere sovrano e il punto di incontro fra il mondo trascendente e il regno dell'immanenza. Geza Roheim ha visto nella testa del re il fallo che penetra la corona – allegoria dello Stato che in questa figura retorica simboleggia la vagina, fonte di vita – e così ottiene dominio sessuale, una delle forme del politico, sul suo regno[172].

Il tema del "matrimonio" del re con il suo regno sarà un argomento diffuso nella Francia medievale e nell'Inghilterra moderna, sottendendo una relazione di tipo sessuale-affettivo fra il sovrano e la sua terra. In Persia durante il periodo sasanide, dal III al VII secolo, la corona divenne nel tempo sempre più grande e sontuosa sino a sovrastare il capo del sovrano, quasi a metterlo in secondo piano di fronte alla magnificenza del regno che poggia sulla sua testa. «Il copricapo del monarca aumentava a tal punto l'enfasi del potere fino ad assumere proporzioni sovraumane, cosmiche, universali». «Un marchingegno quindi dove l'intero universo siderale e atmosferico viene rappresentato per magnificare la gloria del sovrano, *axis mundi* che siede al centro di questo macrocosmo»[173].

Nell'ottobre del 1520 Carlo V fu incoronato Sacro Romano Imperatore ad Acquisgrana, «gli fu posta sul capo la corona imperiale di Ottone il Grande, e gli furono dati lo scettro imperiale, il globo e il mantello punteggiato di stelle, nonché le reliquie

---

[168] Suggerisco l'analisi di Paolo Prodi sulla tiara papale, si veda ID., *Il sovrano pontefice*, Bologna: Il Mulino, 1982, pp. 100 – 101.

[169] LE GOFF J., *Il re medievale*, op. cit., p. 26.

[170] ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, op. cit., p. 234.

[171] CHIODI G. M., *Propedeutica alla simbolica politica*, op. cit., p. 77.

[172] «The king's head itself stands for the phallus and the head in the crown is the penis in the vagina» in ROHEIM G., *Animism, Magic and the Divine King*, New York: International UP, 1972, p. 227.

[173] PIRAS A., *La corona e le insegne del potere nell'impero persiano* in AAVV, *La corona e i simboli del potere*, Rimini: Il Cerchio, 2000, p. 22.

religiose fra cui la santa lancia che aveva trafitto il costato di Cristo»[174]. Dieci anni dopo, il 24 febbraio 1530, fu incoronato re d'Italia a Bologna da papa Clemente VII. Carlo, più di sette secoli dopo la prima incoronazione imperiale, fu l'ultimo imperatore a ricevere dal papa la corona sul capo; fu eseguita per l'ultima volta la solenne cerimonia che vedeva i poteri, spirituale e temporale, affiancati e uniti negli intenti. Nel medioevo l'incoronazione e l'unzione *facevano* il re: era impensabile per un sovrano acquisire legittimità per regnare senza passare da certi rituali iscritti nella mentalità comune[175]. La grazia divina era ricevuta per mano di un sacerdote che permetteva al sovrano di innalzare il suo status ed entrare in contatto con Dio. Ferme restando le dovute gerarchie, che inserivano qualsiasi potere civile sotto a quello religioso, solo una volta ottenuta la corona il re era libero di agire secondo la legge.

L'incoronazione fu per secoli affiancata a un altro rituale a cui abbiamo già accennato, l'unzione. Esso ha una lunga storia le cui origini si tracciano nel V secolo. Incmaro, arcivescovo di Reims nel IX secolo, raccontò che la Vigilia di Natale del 496, al momento di battezzare il primo re dei Franchi che aveva abbracciato il cristianesimo, Clodoveo I, un sacerdote si stava attardando a portare l'olio benedetto, causa la troppa calca che c'era davanti la cattedrale di Reims, dove si stava compiendo il rito. Improvvisamente un angelo sotto forma di colomba discese dal cielo e consegnò a Remigio, che fu arcivescovo di quei territori fra V e VI secolo, un'ampolla contenente dell'olio per le unzioni. La leggenda vuole che l'olio nell'ampolla non terminò mai e fu utilizzato per ungere tutti i re francesi da Ludovico il Pio, unto a Reims nell'816, a Carlo X, nel 1825[176].

Come ricorda Foucault in uno dei suoi corsi al *Collège de France* quel periodo che va dalla fine del V secolo al principio del IX è denso di eventi che sono patrimonio della

---

[174] GREENGRASS M., *La cristianità in frantumi*, Roma-Bari: Laterza, 2014, p. 15.

[175] «Attraverso il rituale, il popolo esprime la propria speranza e fiducia che il capo si libri al di sopra delle regioni dell'arbitrario capriccio umano […] la glorificazione del capo politico attraverso il rituale si perpetua anche dopo la sua morte e in molti casi serve a legittimare i governanti che vengono dopo di lui [la ripetitività di un gesto accettato permette che sia radicato nel senso comune e possano farne uso anche gli eredi del potere] una delle ragioni che fanno del rituale un potentissimo strumento di legittimazione, è che il rituale consente di associare una immagine particolare dell'universo con una forte concentrazione di emozioni che si riferiscono a quell'immagine stessa. I simboli di cui il rito si intesse veicolano una determinata visione del mondo; nello stesso tempo, impegnando il popolo in un'azione sociale standardizzata e spesso sovraccarica di emozione, il rito rende il simbolo significativo e promuove l'attaccamento nei suoi confronti» in KERTZER D. I., *Riti e simboli del potere*, op. cit., pp. 57 – 58.

[176] L'olio utilizzato per ungere Carlo X nel 1825 sollevò parecchi dubbi; l'ampolla era stata distrutta pubblicamente dai giacobini durante la Rivoluzione e si posero problemi di autenticità delle componenti di un rito che nell'Ottocento francese, al di là del problema del contenitore, suscitava più incredulità che devozione.

storia e della cultura francese[177], inscindibili dal loro rapporto con la cristianità, in particolare con la Chiesa di Roma: il vaso di Soissons, di fine V secolo, quando Clodoveo I promise di restituire un vaso al vescovo di Reims dopo che la sua truppa aveva saccheggiato una chiesa del posto; il battesimo di Clodoveo del 496, che segna l'inizio della cristianizzazione del popolo franco; la battaglia di Poitiers del 732, in cui i francesi difesero la cristianità dalla conquista islamica; l'incoronazione ad imperatore di Carlo Magno ad opera di papa Leone III nell'800. La legittimità dei re francesi, indicata da usi e rituali costitutivi dell'identità del popolo che abita la Francia, proviene dal loro stesso agire in nome di un fine superiore: ogni re francese che rispetti la legge divina, e così facendo difenda la cristianità e governi cristianamente il suo popolo, è legittimo[178]. C'è tutta una gamma di simboli e rituali che attestano la fedeltà del re a questi principi e identificano in lui l'uomo idoneo ad essere in contatto con Dio.

Al tramonto di questo lungo periodo di regalità cristiana, azioni simboliche di eguale valore emotivo segneranno il tentativo di laicizzazione della politica francese: il gesto più eclatante che qui ci interessa è, forse, la distruzione della Sacra Ampolla nella piazza centrale di Reims il 30 settembre 1793 da parte di Philippe Rühl, deputato alla Convenzione del Basso Reno[179]. Spezzando l'ampolla i rivoluzionari tentarono di porre fine a una millenaria tradizione che vedeva in quell'olio un dono divino ai re di Francia; per i giacobini un ingombrante simbolo della monarchia sacralizzata.

4. Bloch e il potere taumaturgico dei Re

Uno dei fenomeni più interessanti della simbologia medievale riguarda il corpo del re e una sua particolare abilità curativa. Alcuni re medievali sembravano disporre di proprietà miracolose più affini al pensiero magico che alla scienza medica: il fenomeno della taumaturgia dei re, studiato da Bloch.

---

[177] FOUCAULT M., *Bisogna difendere la società; Corso al Collége de France (1975 – 1976)*, Milano: Feltrinelli, 2009, pp. 110 – sgg.

[178] Sull'argomento dell'unzione nell'alto medioevo Maria Antonietta Visceglia scrive: «re unti erano stati, probabilmente primi tra tutti, i re visigoti; l'unzione è attestata all'epoca di Wamba (672), anche se nella Spagna […] essa non diverrà il fulcro dei rituali di regalità. È comunque l'unzione di Pipino nel 751 all'origine di un tronco comune europeo al quale vanno ricondotti i riti di unzione degli imperatori germanici, che godevano della speciale prerogativa di essere unti dal papa e di potersi fregiare del titolo di canonico di San Pietro, dei re di Francia, di Inghilterra, di Scozia, di Aragona e anche dei sovrani di Svezia, Danimarca e Polonia» in ID., *Riti di corte e simboli della regalità*, Roma: Salerno Editrice, 2009, p. 23.

[179] Vedi BONVECCHIO C., *Miti, Simboli, Politica*, op. cit., pp. 158 – 159.

Nel 1924 per la casa editrice francese *Librairie Istra* veniva pubblicato *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*[180], trattato di medievistica scritto da Marc Bloch, all'epoca *chargé de cours* di storia medievale all'Università di Strasburgo, libro che divenne presto una pietra miliare del settore e che ancora oggi è uno dei punti di riferimento degli studiosi della monarchia e della regalità, oltre a essere uno dei testi principali della neonata *Nouvelle Historie* francese.

Nel libro Bloch intendeva dimostrare il radicamento nella mentalità comune di un'idea che era circolata per secoli sia nelle campagne di Francia e Gran Bretagna, sia nei consigli privati dei re che regnavano su quelle terre, per disperdersi a metà Ottocento e diventare poco più che una tradizione popolare, ridotta al rango di diceria diffusa nei villaggi periferici. L'idea era che i re francesi e inglesi per circa otto secoli avrebbero curato con il semplice tocco della mano la popolazione malata di adenite tubercolare, sempre identificata con il suo nome popolare *scrofola*. Clamoroso esempio di suggestione collettiva (ma non solo, come vedremo) il *tocco* ricoprì grande importanza nello sviluppo della moderna biopolitica e fu un duraturo cavallo di battaglia delle corone che intendevano esercitare influenza fra la popolazione, oltre a vedersi riconosciuti come sovrani legittimi sia esternamente sia internamente al regno.

Nella prefazione all'edizione del 1983 Le Goff evidenziò due temi essenziali su cui si dipana l'esposizione di Bloch: «il legame tra il potere taumaturgico e la *consacrazione*, più precisamente l'*unzione*, e la forza politica di tale ricorso al sacro»[181]. Abbiamo visto come l'olio con cui sono unti i re abbia origine soprannaturale; ciò ha offerto ai re francesi la possibilità di stabilire un collegamento fra il loro trono e quello del regno dei cieli per lungo tempo. Dono testimoniato da alcune azioni miracolose, fra cui il tocco. In Occidente mancò ogni forma di cesaropapismo in stile bizantino, la separazione tra re e sacerdote fu sempre rimarcata dalla Chiesa per impedire che le corone si appropriassero di quei privilegi spettanti al papa in qualità di detentore dell'*auctoritas*. Il tocco e altre prerogative di natura medica sarebbero un tentativo di "personalizzare" la propria funzione sacerdotale, in virtù della sacralità tanto dell'ufficio quanto della persona[182].

---

[180] La versione qui utilizzata è quella in lingua italiana, traduzione di Silvestro Lega, edita da Einaudi: BLOCH M., *I re taumaturghi*, Torino: Einaudi, 1973.

[181] LE GOFF J., *Prefazione* in BLOCH M., *I re taumaturghi*, op. cit., p. XXVII.

[182] «Marc Bloch attira l'attenzione sul fatto che possiamo cogliere l'accostamento attraverso il quale i re hanno tentato di infiltrarsi nella gerarchia ecclesiastica più nel campo liturgico, attraverso l'analisi dei trattati, o meglio ancora dei rituali, che non nella nozione di *rex-sacerdos* avanzata dai teologi e dai teorici del conflitto tra *sacerdotium* e *regnum*» in ivi, p. XXXI.

È difficile ricostruire la storia ufficiale di questo fenomeno che accompagnò la regalità per circa ottocento anni; perlomeno in Francia, il tocco del re varcò le soglie dell'età contemporanea e veniva ancora consumato nell'Ottocento, di fronte allo scetticismo della maggioranza dei cittadini. L'origine dei poteri guaritori potrebbe risalire fino a Gontrano, re franco merovingio che regnò nella seconda metà del VI secolo, anche se l'abilità del tocco sarebbe una questione tutta bassomedievale: si fa difatti risalire a Filippo I, re di Francia dal 1060 al 1108[183]. Il primo re inglese a eseguire il tocco, secondo la ricostruzione del chierico della corte inglese Pietro di Blois, sarebbe invece Enrico II, re d'Inghilterra dal 1154 al 1189, circa un secolo dopo l'inizio del rito francese. Ma l'origine della pratica è più antica: a detta dell'ecclesiastico si può far risalire l'origine a Edoardo il Confessore, che regnò sull'Inghilterra dal 1042 al 1066, dunque prima di Filippo I di Francia[184].

L'elemento della "sfida" fra Francia e Inghilterra non va relegato a curiosa forma di campanilismo[185], le corone affidavano a studiosi di corte il compito di ricostruire una storia e una spiegazione del tocco il più possibile scientifica che fossero loro congeniali[186]; fenomeno che si può notare soprattutto nei momenti di grande conflittualità fra Francia e Inghilterra, episodi che distinguono l'ultima fase dell'epoca di mezzo. È forse opportuno chiarire che la questione non poteva ritenersi ancora nazionale – nel medioevo le nazioni non esistevano e Francia e Inghilterra erano ancora concetti piuttosto astratti – quanto dinastica. La fedeltà dei sudditi andava alle casate, o alle stirpi, la sacralità del sovrano fungeva allo scopo: «i re di Francia e di Inghilterra hanno potuto diventare medici miracolosi perché erano già da tempo personaggi sacri»[187]. Pietro di Blois diceva di Enrico II, suo signore, *sanctum enim et christus Domini est*, con l'intento di giustificarne le virtù taumaturgiche. «Da questa fede nell'originale soprannaturale dei re nasceva un sentimento

[183] BLOCH M., *I re taumaturghi*, op. cit., pp. 20 – 21.

[184] Vedi il paragrafo sugli inizi del rito inglese, in ivi, pp. 27 – 34.

[185] Bloch riporta una storia che, similmente al caso francese, ricostruisce l'origine mitica dell'ampolla inglese, scesa dal cielo e donata a un uomo pio della chiesa locale: nel 1318 un domenicano di nome frate Nicola di Stratton si recò ad Avignone presso papa Giovanni XXII e gli raccontò che un particolare olio santo venne consegnato a Thomas Becket – arcivescovo di Canterbury nel XII secolo ucciso nella sua chiesa, e perciò santificato e riconosciuto come martire – dalla Vergine in persona. Essa gli disse che il quinto re che avrebbe regnato in Inghilterra dopo Enrico II sarebbe stato un «uomo prudente, campione della Chiesa» – alludendo dunque a Edoardo II, re dal 1307 al 1327 – e che doveva essere unto con questo olio miracoloso. Edoardo non volle modificare le usanze e rifiutò, ciò portò sventure all'isola. Si può parlare in proposito di un tentativo di accreditarsi l'origine dell'unzione, o perlomeno di vedersi riconosciuta la supremazia sulla santità del rituale e dei suoi simboli in un momento di conflittualità dinastica fra la corona francese e inglese, che sfocerà di lì a poco, nel 1337, nella Guerra dei Cent'anni. Vedi ivi, pp. 183 – sgg.

[186] Vedi il paragrafo sul tocco nella letteratura medica medievale, in ivi, pp. 86 – 89.

[187] Ivi, p. 37.

lealista […] l'idea della legittimità personale era debole; quella della legittimità dinastica fortissima»[188].

Bloch in un passaggio del libro scrive: «affinché un'istituzione, destinata a servire fini precisi segnati da una volontà individuale, possa imporsi a tutto un popolo, deve anche rispondere a correnti di fondo della coscienza collettiva»[189]. Per come era strutturato il rito è ragionevole identificare nel fenomeno del potere medico-magico del re, e della sua efficacia percepita dalla popolazione, una forma di *suggestione collettiva* piuttosto radicata nel pensiero comune. Il tocco si inseriva in un preciso rituale: il re organizzava delle giornate in cui i malati di scrofola, e solo di scrofola, potevano recarsi al cospetto del re per ottenere la grazia. Il re si raccoglieva in preghiera prima di apprestarsi a toccare i linfonodi ingrossati del collo degli scrofolosi per proferire, una volta eseguito il tocco, la formula *il re ti tocca, Dio ti guarisce*.

«Il cerimoniale del tocco vi assunse l'aspetto di un vero servizio liturgico, in cui il re, assistito dal suo cappellano, figurava quasi come officiante»[190]. Alcuni malati sostenevano di essere stati "segnati" dal re, ma anche "benedetti", secondo un rituale che assumeva tutti gli aspetti della prestazione liturgica di un sacerdote. Il tocco aveva persino un suo santo protettore, Saint-Marcoul di Corbeny, detto Marculfo, un abate vissuto nel VI secolo nella zona di Nantus, nel Cotentin, penisola che si estende nel Canale della Manica[191]. Il nome del santo lascerebbe pensare che fosse indicativo della sua abilità; «nella parola francese Marcoul [Marcolfo] – di cui l'elle, consonante finale, fu ben presto pronunciata debolmente – c'è *cou* (collo) e […] c'è anche *mar*, avverbio frequentissimo nella lingua medievale nel senso di male, malignamente»[192]. I re andavano di buon grado a porgere omaggi, pregare o chiedere assistenza al santo prima di eseguire il tocco; richiedevano che un ecclesiastico li guidasse mentre eseguivano quelle procedure, rese possibili dal trasferimento del potere di guarire miracolosamente i malati dal santo a loro.

---

[188] Ivi, p. 39.
[189] Ivi, p. 62.
[190] Ivi, p. 68.
[191] La Manica fu per secoli territorio conteso da Francia e Inghilterra, ancora oggi l'area francese del Cotentin risente della cultura inglese da cui è stata influenzata tutta la Manica francese. Non è casuale che il santo guaritore delle scrofole, Marculfo, provenisse da un territorio situato a metà fra le due nazioni che si sono contese a lungo il primato sulla procedura del tocco.
[192] Ivi, p. 206; è opportuno ricordare le parole di Pastoreau riportate in questa trattazione qualche pagina indietro. Il simbolo medievale si costruisce intorno a una relazione di tipo analogico che permette di carpire il significato di questioni complesse, e non comprensibili mediante l'euristica, creando una semplice associazione fra l'evento in questione e una terminologia, o un simbolo, che rende immediatamente senso. Come in questo caso un guaritore di dolori al collo, la scrofola, che ha un nome che significa, letteralmente, "mal di collo", vedi PASTOREAU M., *Medioevo simbolico*, op. cit., p. 9.

È utile ricordarsi che sacralità e legittimità costituiscono una coppia concettuale che nel caso dei re medievali assume i tratti di una dipendenza reciproca; il potere era decretato legittimo dalle procedure di legittimazione, quali incoronazione e unzione, ma, in realtà, era percepito come il prodotto dell'intima unione fra il regno terreno e il regno dei cieli. Il tocco serviva ad offrire una prova lampante di questa sacralità del sovrano il cui corpo era investito dei doni divini nel momento in cui la sua natura era stata mutata dall'unzione con l'olio; consacrando i re di Germania l'arcivescovo di Magonza pronunciava difatti questa formula: «in questo giorno la grazie del Signore ti ha mutato in altro uomo e grazie al sacro rito dell'unzione ella fa che tu partecipi della sua divinità»[193].

Per quest'ordine di ragioni la Chiesa si trovò in più occasioni sul piede di guerra con i re unti che pretendevano di sostituirsi ai sacerdoti, cercando di far venire meno il primato ecclesiastico nella custodia della legge. Come abbiamo visto in precedenza, la storia politica del basso medioevo si sovrappone quasi completamente alla storia del conflitto fra papato e impero per il godimento dell'*auctoritas*. Il tocco fu terreno di scontro in numerose occasioni. La Chiesa mise spesso in discussione il potere guaritore dei re, non tanto perché volesse avanzare dei dubbi sull'aspetto taumaturgico, quanto perché da questo dono derivava una sacralità che estrometteva il papa dalla sua funzione di garante della legittimità del sovrano. Particolarmente vigorosa fu l'opposizione di Gregorio VII e dei riformatori che si opposero al tocco durante il suo pontificato, che va dal 1073 al 1085, dunque al principio del fenomeno dei re taumaturghi[194].

> Il potere temporale da essa [una scuola gregoriana interna alla Chiesa] combattuto con tanto accanimento, non aveva nulla in comune con lo Stato laico che molto più tardi diceva essere attaccato a sua volta da altri pensatori cattolici; ben lungi dal cercare di rompere ogni legame con la religione, questo potere pretendeva invece di essere rivestito di un carattere eminentemente religioso: era la regalità sacra, retaggio di vecchie età, sancita, forse imprudentemente, dalla Chiesa nei secoli VIII e IX. Il rito dell'unzione reale, della sua introduzione nell'Europa occidentale, non aveva smesso di crescere in importanza e in prestigio. Come vedremo meglio in seguito, se ne deduceva, almeno in certi ambienti, più esplicita, la nozione del carattere quasi sacerdotale dei sovrani. Imperatori e re invocavano l'olio santo per cercare di asservire il loro clero e il papato stesso[195].

---

[193] Riportato in BERTELLI S., *Il corpo del re*, Firenze: Ponte alle Grazie, 1995, p. 26.

[194] Bloch riporta un passaggio di uno scritto gregoriano che intendeva negare ai sovrani temporali il dono del miracolo: «dove trovare fra gli imperatori e i re un uomo che, senza parlare degli apostoli e dei martiri abbia uguagliato con i suoi miracoli san Martino, sant'Antonio o san Benedetto? Qual è l'imperatore o il re che ha risuscitato i morti, reso la salute ai lebbrosi, la vista ai ciechi? Guardate l'imperatore Costantino, di pia memoria, Teodosio e Onorio, Carlo e Luigi, tutti amici della giustizia, propagatori della religione cristiana, protettori delle chiese; la santa Chiesa li loda e li riverisce; non ci dice però che abbiano brillato per la gloria di simili miracoli» in BLOCH M., *I re taumaturghi*, op. cit., p. 92.

[195] Ivi, p. 90.

I re avevano colto in pieno il valore politico del rituale del tocco, che trascendeva la questione puramente "medica". È difatti limitante ritenere che la suggestione collettiva – per cui un popolo ignorante veniva ingannato da una élite istruita che non credeva al rituale ma ne faceva uso per scopi politici, secondo l'interpretazione illuminista – sia sufficiente a spiegare la persistenza nei secoli di un fenomeno così complesso. Sicuramente c'è un elemento di fiducia nelle istituzioni laiche, percepite come sacre dalla popolazione e dalla corona stessa, ed un elemento di magnificenza, corrispondente alla semplice vista del sovrano.

Bertelli descrive l'importanza della παρουσία in un universo simbolico quale quello medievale, in cui la semplice *presenza* del re era indicativa della sua esistenza e giustificava il suo diritto a regnare sui sudditi: «un corpo unto in tal maniera è un corpo sacro, che non può mostrarsi se non raramente. La *parousia* è un evento limitato a particolari cerimonie». La "esclusività" dell'apparizione del re rendeva l'evento del tocco in pubblica piazza una sorta di *epifania* per una popolazione analfabeta che, nella maggior parte dei casi, aveva l'occasione di vedere il re dal vivo una sola volta in tutta la sua vita. «Nonostante ciò, tutte le azioni del sovrano sono, in un certo senso, 'pubbliche', nella misura in cui è 'pubblico' il suo corpo (un corpo 'mistico' nel quale ogni comunità di sudditi si riconosce)» [196].

L'apparizione del sovrano per molti contadini era un evento più unico che raro; per i sudditi provenienti dalle terre più remote del regno incontrare il sovrano richiedeva affrontare viaggi lunghi e pericolosi. «Abitanti della Linguadoca, Bordolesi, Bretoni, per quanto lontani da Parigi vivessero, erano in fin dei conti dei Francesi: dal loro re speravano la guarigione»[197]. Così anche gli «Scozzesi benedetti da Edoardo I, al quale erano assoggettati, i Fiamminghi benedetti da Edoardo III, a loro giudizio erede autentico della corona francese, attendevano un prodigio da questi re soltanto perché li consideravano come loro signori legittimi»[198]. Per i re la fede nelle loro abilità taumaturgiche da parte di popolani dei territori lontani costituiva un importante elemento diplomatico, utile a produrre influenza in territori che rientravano nelle loro mire espansionistiche.

Bloch riporta casi di italiani giunti a Parigi per farsi toccare dal re Filippo il Bello negli anni 1307 – 1308. In un momento in cui Filippo tentava di espandere la sua influenza in Italia, all'interno del lungo scontro con la Chiesa, i resoconti di quegli anni parlano di almeno sedici italiani che si erano recati per dare prova di fede nel potere taumaturgico

[196] BERTELLI S., *Il corpo del re*, op. cit., p. 28.
[197] BLOCH M., *I re taumaturghi*, op. cit., pp. 79 – 80.
[198] Ivi, p. 80.

del re francese. Uno di loro arrivava persino da Perugia, a più di mille chilometri da Parigi[199]. In altri casi, come quello degli scozzesi che si recavano in Inghilterra, era una componente del loro *soft power*, serviva a venire accettati come sovrani legittimi in territori ostili alla causa inglese o alla corona.

I re avevano preso a sostenere economicamente questi viaggi donando delle monete a chiunque si recasse a ricevere il tocco. Per i re questa voce di spesa era di grande importanza e figurava nei registri contabili. Nel corso del tempo divenne parte integrante del rituale: «quella moneta era divenuta allora, agli occhi del pubblico, uno strumento essenziale del rito; non riceverla dalle mani del re, sarebbe equivalso, nell'ipotesi migliore, a essere miracolato soltanto a metà»[200]. Il potere politico del re si esprimeva anche nella sua capacità di convincere i suoi sudditi ad affrontare lunghi viaggi, che sarebbero stati in parte sostenuti dalle donazioni del re, e di finanziarli tramite un'approssimativa opera di redistribuzione delle ricchezze. Per gli uomini dell'epoca ciò significava molto: avere un re che si occupava di fornire un servizio sanitario di base, in virtù della sacralità del suo corpo, e di provvedere a ripagare parte delle spese può essere definita, secondo i nostri attuali standard, una forma primordiale di *welfare*.

Al prestigio politico di un sovrano corrispondevano le doti taumaturgiche, «a un monarca senza prestigio non si chiedeva più la guarigione»[201]. In caso di crisi di legittimazione si poteva rispondere rimarcando le doti taumaturgiche del sovrano; per un sovrano era essenziale venire riconosciuto come guaritore, dal momento che ne andava della sua legittimità agli occhi dei sudditi. Il re inglese Edoardo II a inizio Trecento rispose all'impopolarità che segnò tutto il suo regno recuperando una tradizione del folklore inglese, quella dei *cramp-rings*, anelli in grado di guarire l'epilessia e gli spasmi muscolari[202]. La corona inglese costruì così il suo rituale personale, non riuscendo a sradicare dalla mentalità comune la convinzione della provenienza francese del rito del tocco guaritore

---

[199] Vedi ivi, p. 81.
[200] Ivi, p. 71.
[201] Ivi, p. 76.
[202] Nel secondo capitolo del volume, intitolato, *Il secondo miracolo della regalità inglese: gli anelli miracolosi* (pp. 120 – 140) Bloch spiega il fenomeno inglese dei *cramp-rings*. Riportiamo qui un passaggio esaustivo: «il monarca inglese, accostandosi all'altare, vi deponeva l'offerta di una certa quantità di oro e di argento, sotto forma di belle monete, fiorini, nobili o sterline; poi le prendeva, le «riscattava», come si diceva, mettendo al loro posto una somma equivalente in monete qualsiasi e, con i metalli preziosi donati per un momento e quasi subito ricuperati, faceva poi fabbricare degli anelli. È evidente che questi, ultimo termine di operazioni tanto complicate, non erano anelli ordinari. Erano considerati capaci di guarire da certe malattie coloro che li portavano […] quei talismani erano considerati capaci di alleviare i dolori, o spasmi muscolari e, più particolarmente, l'epilessia; donde il nome di *cramp-rings*, anelli contro il crampo, che troviamo loro assegnato e di cui ancor oggi gli storici inglesi si servono per designarli» in ivi, p. 121.

decise di farne uno proprio, appropriandosi di una tradizione popolare – nulla di diverso dal caso francese di Marculfo – ed elevandola a dono divino del re, elemento di connessione fra la persona laica del sovrano e la nuova natura derivante dall'unzione. A dimostrazione dell'enorme valore politico che l'abilità taumaturgica dei re ricoprì nei processi di legittimazione del potere, dal medioevo sino agli albori dell'età contemporanea.

5. I due corpi del Re: percorsi della regalità medievale in Kantorowicz

Nel 1957 per la Princeton University Press uscì un volume con uno strano titolo che incuriosì medievisti e studiosi delle corone europee. Il libro si intitolava *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*[203] ed era firmato Ernst Hartwig Kantorowicz, medievista tedesco, detentore di una cattedra nella facoltà di studi storici all'Institute for Advanced Studies dell'Università di Princeton. Il libro riporta uno dei primi studi organici sul complesso e controverso tema dei "due corpi del re", ed è ancora oggi ritenuto il migliore studio sull'argomento. Il titolo dell'opera è ripreso dai *Reports* di Sir Edmund Plowden, giurista inglese della corte Tudor, un trattato di metà Cinquecento redatto con lo scopo di difendere la Corona in un contenzioso che riguardava il Ducato dei Lancaster «che i re Lancaster avevano posseduto come proprietà privata e non come proprietà della corona»[204]. Kantorowicz cita nelle prime battute della sua opera un passaggio di Plowden dove si fa una distinzione di cui verrà ricostruita storia e tradizione nelle cinquecento pagine che compongono l'opera.

> Secondo il diritto comune nessun atto che il re compie come re potrà essere annullato a causa del suo difetto di età. Perché il re ha in sé due corpi, cioè il corpo naturale e il corpo politico. Il corpo naturale (se deve essere considerato di per sé) è un corpo mortale, soggetto a tutte le infermità naturali e accidentali, alla debolezza dell'infanzia e della vecchiaia e a tutti i consimili inconvenienti cui vanno incontro i corpi naturali delle altre persone. Ma il suo corpo politico è un corpo che non può essere visto o toccato, consistente di condotta politica e di governo e costituito per la direzione del popolo e la conservazione del bene pubblico, e questo corpo è palesemente privo di infanzia e di vecchiaia e di tutti gli altri difetti e debolezze cui è soggetto il corpo naturale, e per questo motivo, ciò che il re fa con il suo corpo politico non può essere invalidato o annullato a causa di alcuna debolezza del suo corpo naturale[205].

[203] La versione qui utilizzata è quella in lingua italiana nella traduzione di Giovanni Rizzoni, edita da Einaudi: KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit.

[204] Ivi, p. 7.

[205] Riportato in *ibidem*.

La distinzione fra il corpo politico, l'ufficio, e il corpo fisico, la persona, è frutto di un lungo lavoro giuridico e concettuale di personalizzazione del potere politico da parte delle corone europee. Un fenomeno che traccia le sue origini nel basso medioevo[206] e raggiunge il culmine nell'età moderna, quando la distinzione si rivelerà utile allo scopo di accentrare il potere e costruire lo Stato assoluto. Per Kantorowicz la regalità passa attraverso tre fasi, prima di raggiungere la maturità che permetterà al re di "sdoppiarsi" in due corpi: la regalità *cristocentrica* (secoli X e XI); la regalità *giuricentrica* (XII e XIII); la regalità *politicocentrica* (XIV e XV). La scansione cronologica è convenzionale; in certi contesti le fasi potevano anche convivere o sovrapporsi e la regalità presentare tratti sia cristocentrici, sia giuricentrici o politicocentrici, vista la difficoltà del potere politico di svincolarsi dalla cristologia come fonte di legittimazione del potere[207]. Ad ogni passaggio definitivo corrispondeva il cambiamento del paradigma politico ed una progressiva autonomizzazione della corona, di pari passo con la laicizzazione del potere.

5.1 La regalità cristocentrica e la *christomimesis*

Il dualismo della persona del re è un tema ricorrente della letteratura politica cinquecentesca sui re e sulla regalità. Lo "sdoppiamento" del re è espresso dal concetto di *persona mixta*, in circolazione già nell'alto medioevo: l'Anonimo Normanno – autore vissuto fra XI e XII secolo che costituisce un'importante fonte per la ricostruzione di Kantorowicz – parla molto chiaramente di «una *duplicità di persone*, una che deriva dalla natura, l'altra dalla grazia», la prima «un semplice uomo», la seconda, invece, «per grazia, un *Christus* cioè un Dio-uomo»[208]. Un corpo è naturale, l'altro è "divino", dunque politico.

I re a cui allude l'Anonimo sono i re unti dell'Antico Testamento[209], prima della venuta di Cristo; dopo la nascita del figlio di Dio i re non sono più ««coloro che adombrano» il

[206] Gia Bracton nel XIII secolo aveva abbozzato una distinzione tra persona e corona, si veda il paragrafo *La distinzione tra persona e "corona"* in LAMBERTINI R., CONETTI M., *Il potere al plurale*, op. cit., pp. 100 – 101.

[207] La precisazione è riportata nell'ultimo capitolo del paper di LAMBERTINI R., *Kantorowicz e il corpus mysticum: osservazioni sul quinto capitolo dei I due corpi del re* in FRANK T., RANDO D. (a cura di), *Ernst Kantorowicz (1895 – 1963) Storia politica come scienza culturale*, Pavia: Pavia University Press, 2015, pp. 107 – 108.

[208] KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 47.

[209] Precedentemente in questa trattazione abbiamo accennato all'unzione dei re ebrei, fenomeno studiato da Hocart, e alla questione del re *per grazia divina*, utilizzando Ullmann come fonte di riferimento.

Cristo», bensì essi sono «le «ombre», gli imitatori di Cristo»[210]. Il sovrano appare in questa dimensione perfetto *christomimētēs*, imitatore di Cristo; da egli trae la sua forza politica e ne difende la legge in terra. Se ogni potere deriva da Dio, e Cristo è tanto il primo sacerdote quanto il primo re cristiano, ogni re partecipa del potere del Cristo per svolgere il suo compito in terra. L'unzione ne cambia la natura, come abbiamo visto, e lo eleva a un livello superiore, rendendolo abile a governare sui fedeli e assicurando una legittimità al suo regno che sia svincolata dai risultati e dall'efficacia della sua azione di governo, ma dipendente *in toto* dal rispetto della legge divina.

Il re è vicario di Cristo in terra: «vale a dire che il re, altrimenti un semplice uomo, è *in officio* il simbolo e l'immagine dell'Unto nei cieli, e perciò di Dio»[211]. Egli, «il consacrato dalla grazia», riproduce in qualità di *gemina persona*[212], «il Cristo dalla duplice natura»[213], come da dettato della dottrina diofisita, riconosciuta al concilio di Calcedonia del 451. Ma il re non è divino per sua natura, «ma per mezzo della grazia», viene dunque *deificato*, – «divenire Dio in opposizione all'essere Dio»[214] – nel momento in cui l'unzione e l'incoronazione lo *creano* re. Solo Cristo è *una persona, duae naturae*. In sintesi, i re cristiani altomedievali agivano in nome di Cristo imitando la sua persona, nei limiti consentiti dalla loro natura inferiore, e agendo politicamente come avrebbe agito il Cristo. Diventando così dei *christi*. Il punto è espresso magistralmente da Kantorowicz in questo passaggio:

> il sovrano cristiano divenne il *christomimētēs*, alla lettera l'«attore», l'«impersonatore» di Cristo, che, sul palcoscenico terreno, rappresentava l'immagine vivente del Dio dalla duplice natura, anche riguardo le due nature distinte. Si riteneva che grande fosse la somiglianza fra il prototipo divino ed il suo vicario visibile, in quanto si presupponeva che l'uno fosse il riflesso dell'altro; e vi era, secondo l'Anonimo, forse una sola – benché essenziale – differenza tra l'Unto nell'Eternità ed il suo anticipo terreno, l'Unto nel Tempo: Cristo era Re e *Christus* a causa della sua intrinseca natura, mentre il suo rappresentante terreno era re e *christus* solo per mezzo della grazia. Mentre lo Spirito Santo «balzava» infatti nel re terreno al momento della consacrazione per fare di lui «un altro uomo» (*alius vir*) e per trasfigurazione all'interno del Tempo, lo stesso Spirito Santo era dall'eternità tutt'uno con il Re di Gloria per rimanere con lui in eterno. In altri termini, il re viene «deificato», per un breve spazio di tempo in virtù della grazia, mentre il Re celeste è Dio per natura in eterno[215].

---

[210] Ivi, p. 48.
[211] Ivi, p. 49.
[212] Definizione che sta a indicare la convivenza di una natura umana e una natura divina: il re, imitando il Cristo, è «*gemina persona*, umano per natura e divino per grazia: tale era l'equivalente altomedievale della più tarda concezione dei Due Corpi del Re come pura la sua prefigurazione» in ivi, p. 86.
[213] Ivi, p. 49.
[214] Ivi, p. 53.
[215] Ivi, p. 48.

Sin dai tempi di Costantino, primo imperatore a convertirsi al Cristianesimo, il potere imperiale fu imitazione del Cristo in un'operazione *cristomimetica* che condizionava le rappresentazioni e, dunque, la percezione di un potere politico che pur non potendo dirsi sacerdotale poteva vantare una natura a metà fra quella umana e quella divina[216].

Le rappresentazioni di questa doppiezza, di questa *duplice natura*, gettarono le basi per la creazione di un immaginario in cui la doppia natura del re, umana e politica, fosse pensabile. In questa fase la simbologia politica è connotata da simboli mutuati dal paganesimo e divenuti successivamente parte dell'immaginario cristiano, come l'aureola: essa non voleva suggerire la santità dell'imperatore, quanto «indicava che il titolare ed esecutore del potere imperiale derivava da Dio e faceva dell'imperatore l'incarnazione d'un qualche genere di «prototipo» che, essendo immortale, era *sanctus*»[217].

La distinzione fra il Cristo e il sovrano veniva sempre rimarcata; in alcune raffigurazioni il corpo viene scomposto fra una parte profana – corrispondente, secondo i canoni moderni al corpo fisico del re – e una parte "deificata" – le parti cosparse di olio al momento dell'unzione, il capo e le spalle. Nella miniatura dell'Evangelario di Aquisgrana del 973, rappresentante l'imperatore Ottone II, il capo del sovrano figura sopra un velo teso a mezz'aria, rappresentativo del cielo[218], in contatto con una mano che cala dal cielo, la mano di Dio. La parte non unta, il resto del corpo, si trova sotto il velo, appoggiata saldamente al trono. L'immagine di Ottone II riportata da Kantorowicz è forse una delle più suggestive del volume ed è un mirabile esempio di cristomimesi, oltre che della sua potenza immaginativa e simbolica, secondo i canoni altomedievali, prettamente politica[219].

---

[216] Su questo punto si veda BERTELLI S., *Il corpo del re*, op. cit., pp. 22 – 23.

[217] KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 80.

[218] Il velo bianco veniva sostenuto sopra la testa dal Dio romano Caelus proprio ad indicare il cielo, vedi ivi, p. 69.

[219] «Egli è seduto sul trono, coperto, come d'uso, da un cuscino a forma di rotolo, mentre i suoi piedi poggiano su uno sgabello. […] Il trono non poggia sul suolo come sarebbe stato normale nei ritratti di stato dei preziosi manoscritti carolingi e ottoniani. Pare invece sospeso a mezz'aria, poiché esso, così come l'intera figura dell'imperatore, è circondato da una «mandorla». Ciò nonostante, il trono poggia sulla terra; è sostenuto da una *Tellus* acquattata, la terra stessa, le cui mani sorreggono i piedi dello sgabello. Allo stesso tempo, la mano di Dio si protende dall'alto, dai cieli per imporre, o per toccare e benedire la corona sul capo dell'imperatore. L'aureola sacra che circonda la mano di Dio si interseca con l'aureola imperiale, facendo si che il capo dell'imperatore venga a trovarsi nell'arco che è formato dall'intersezione delle due aureole. L'immagine mostra tre piani sovrapposti. La parte superiore della figura dell'imperatore è circondata dai quattro animali dell'Apocalisse, simbolo dei quattro Evangelisti, che stringono una banda a drappo bianco. In fondo, sotto i piedi dell'imperatore, in primo piano nella rappresentazione, si vedono quattro dignitari, due arcivescovi e due guerrieri, che rappresentano evidentemente i principi ecclesiastici e laici. Nella parte centrale, a destra e a sinistra dello sgabello stanno in piedi, con aste delle bandiere color porpora sulle spalle, due figure maschili in atteggiamento di venerazione, se non di adorazione. Che essi siano di rango molto elevato è suggerito dalle loro corone – duchi feudatari, o forse sovrani dei *regna*, la molteplicità dei quali era necessaria per indicare la dignità imperiale. Essi sono comunque principi, o *reguli* che dipendono dal giovane *kosmokrator* che è innalzato verso i cieli, o nei cieli. Possiamo pensare alla descrizione del potere imperiale

Nel caso dell'immagine di Carlo il Calvo nella Bibbia di Vivian, o nel *Codex aureus*, il velo «non separa o divide il corpo del sovrano, separa invece la testa di questi dalla mano di Dio»[220]. Diversamente, nelle miniature di Reichenau il carolingio è rappresentato come Ottone II, ovvero il corpo è attraversato da un velo che divide in due sezioni il corpo dell'imperatore, «una sovraceleste e l'altra subceleste»; «il velo che divide il corpo sottolinea come l'imperatore sulla terra abbia in comune con Cristo le due sostanze – umano per natura, ma divino per grazia e per consacrazione»[221]. Alcune caratteristiche della *christomimesis* occidentale ricalcano l'immaginario cesaropapista bizantino[222], che porterà sulla scena un altro importante elemento simbolico per la magnificenza regale: il sole. «Il *basileus* bizantino – nell'associazione Christos/Helios – era solito glorificarsi, in quanto *christomimetis* […] come *neos Helios*: come un nuovo sole»[223].

Nel passaggio dall'alto al basso medioevo la relazione del re con le due nature di Cristo si perse quando gli appellativi *rex imago Christi* e *rex vicarius Christi* diventarono prerogativa del pontefice, venendo sostituiti da *rex imago Dei* e *rex vicarius Dei*. Il re passa da essere imitatore di Cristo a interlocutore di Dio in persona[224].

5.2 Federico II e la regalità giuricentrica

Dalla fine dell'XI al principio del XIV secolo il papato tentò di riappropriarsi di alcune prerogative che temeva fossero finite nelle mani dei sovrani. La distinzione fra *rex* e *sacerdos* fu evidenziata in più occasioni; dai tempi di Gregorio VII all'epoca di Bonifacio VIII le corone vennero estromesse dalle questioni religiose e il potere civile rimesso al suo posto, secondo quello che era il *diktat* delle Scritture, ovvero in una posizione subordinata rispetto al potere spirituale. La politica bassomedievale risentì molto di questo tentativo di estromissione e ridimensionamento. Kantorowicz ha dato l'evocativo titolo *I misteri dello Stato* a un suo saggio del 1955 sugli *arcana imperii*: in questo lavoro ricostruì un

[…] offertaci, un secolo più tardi, dall'Anonimo Normanno. Egli chiama la *potestas* imperiale grande e santa, la *cooperatrix* della grazia di Dio, e perciò abilitata a «trattare con i sacramenti della fede cattolica e con le cose celesti»» in ivi, pp. 62 – 63.

[220] Ivi, p. 76.

[221] Ivi, p. 77.

[222] Si veda il saggio di CARILE A., *Le insegne del potere a Bisanzio* in AAVV, *La corona e i simboli di potere*, op. cit., pp. 65 – 124.

[223] BONVECCHIO C., *Miti, Simboli, Politica*, op. cit., p. 94.

[224] KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 88.

aspetto essenziale dell'assolutismo moderno, tracciandone le origini nel cambiamento di paradigma del XII e XIII secolo, fase che corrisponde grossomodo alla regalità *giuricentrica* (*law-centered kingship*). In quei secoli avviene un importante mutamento, al centro della speculazione filosofico-politica non c'è più la *religio regis* ma la *religio iuris*; il concetto del diritto civile, lo *ius*, sostituisce il Cristo, il sovrano non è sacerdote in quanto *vicarius Christi*, ma *sacerdotes iustitiae*. Ad una progressiva sacralizzazione del diritto – inteso come scienza che si occupa delle questioni civili, non di quelle divine, che restano di competenza della teologia – corrisponde la graduale laicizzazione del potere, che sarà il punto di forza dell'assolutismo moderno.

> Questo legalismo ebbe inizio nel XII secolo quando il carattere quasi sacerdotale del sovrano non era più legittimato esclusivamente dall'unzione e dall'altare, ma in quanto proveniente dal diritto romano che definiva *sacerdotes iustitiae* i giudici e i giuristi. L'antica solennità del linguaggio liturgico si fuse sorprendentemente con la nuova solennità linguistica dei giuristi allorchè Ruggero II, nell'introduzione all'Assise siciliana del 1140, affermò che la raccolta delle sue nuove norme era un'oblazione a Dio[225].

La riscoperta del diritto romano alla fine dell'undicesimo secolo aveva stimolato gli studi giuridici; ciò tornava utile al potere in un momento in cui la sua legittimità non poteva più dipendere dalla religione. Il re passava da agire in nome di Cristo ad agire in nome della legge. «La legittimità non dipende più da fattori esterni, da competenze soprannaturali concesse attraverso la liturgia e la Chiesa» ma, anzi, «inizia ad essere associata al meccanismo immanente ed intrinseco delle procedure legali». «Il potere gradualmente trova il principio di legittimazione in se stesso»[226]. Il papa recuperava la nozione della *plenitudo potestatis* per poter essere riconosciuto come *Christus in terris* e detenere l'esclusività della questione sacerdotale, restituendola all'istituzione ecclesiastica. L'immagine duale (dalla duplice natura) del sovrano andava sfumando sino a perdere definitivamente le caratteristiche divine e con esse la «quasi sacerdotale e sacramentale essenza della regalità». Il re diventava un laico, non poteva più fare leva su Cristo per legittimarsi: «entro la sfera politica, ne risultò la sostituzione del concetto più cristologico-liturgico di regalità con l'idea più teocratico-giuridica di governo»[227].

---

[225] KANTOROWICZ E. H., *I misteri dello Stato* in ID., *I misteri dello Stato*, op. cit., p. 197.

[226] PAWLIK R., *Le teologie politiche medievali e le loro ripercussioni novecentesche: Ernst Kantorowicz a confronto con Carl Schmitt e Erik Peterson* in FRANK T., RANDO D. (a cura di), *Ernst Kantorowicz (1895 – 1963) Storia politica come scienza*, op. cit., p. 25.

[227] Ernst H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, op. cit., p. 92.

Il personaggio che più incarna la regalità giuricentrica è, secondo Kantorowicz, Federico II Hoenstaufen. Tutta l'esperienza politica dell'imperatore tedesco/siciliano fu segnata da anomalie mal tollerate dalle classi dirigenti europee, in particolar modo dal papa, e dai comuni che gli chiesero protezione per difendersi dalle mire espansionistiche imperiali. Sin dal primo momento Federico manifestò una volontà di ferro ed una gran pervicacia nel raggiungere i propri obiettivi, fra cui figurava lo scioglimento dei vincoli culturali e politici che limitavano l'imperatore, tenendolo soggetto alla volontà del papa e alle leggi divine. Nella cerimonia di incoronazione a imperatore del Sacro Romano Impero, il 22 novembre 1220, Federico

> non ricevette più l'anello vescovile, l'unzione non toccò più il capo ma lo spazio fra le scapole e il braccio destro, e per essa non si ricorse più al crisma ma semplicemente all'olio santo; alla consacrazione a vescovo, poi, subentrò l'ammissione alla confraternita dei canonici di San Pietro […] solo il rituale di preghiere e litanie si manteneva ancora molto simile a quello per la consacrazione a vescovo[228].

Ancora più clamorosa fu l'incoronazione a re di Gerusalemme nove anni dopo, il 18 marzo 1229, nella chiesa del Santo Sepolcro:

> Federico II […] senza l'intermediario della chiesa, senza vescovo, senza messa d'incoronazione, superbo e senza rimorso ascese l'altare, prese la corona di Gerusalemme e se la pose egli stesso in capo. Senza volerlo, anzi quasi contro la sua volontà, Federico compiva così un atto simbolico di ampia portata: rinnovava nel luogo più sacro della cristianità la dipendenza diretta della regalità da Dio e si legava trionfante a Dio senza l'intermediario della Chiesa […] gli imperatori, a partire da Carlo Magno, si erano sentiti eredi e successori di Davide, l'eletto da Dio, ciò costituiva un appoggio all'antica rivendicazione della diretta dipendenza da Dio dell'autorità imperiale: come diceva la formula d'incoronazione «Tu levasti Davide, il figlio Tuo, ai fastigi del trono»[229].

Abbiamo già detto che l'incoronazione non è mai solo una celebrazione fine a sé stessa: Federico non rinunciò agli elementi cristologici ma, semai, pretese di poterli ascrivere alla sua persona senza bisogno che qualcuno glielo riconoscesse, senza chiedere al papa di dargli la legittimità che derivava dal suo essere in qualità di imperatore, sia umano, sia divino[230]. Nel sistema federiciano l'imperatore è divino non per dispensa papale, ma

---

[228] KANTOROWICZ E., *Federico II imperatore*, Milano: Garzanti, 2011, p. 98.

[229] Ivi, pp. 183 – 185.

[230] Cino da Pistoia, giurista vissuto a cavallo fra Due e Trecento scrive: «l'imperatore deriva dal popolo [ha dunque natura umana, e la sua provenienza mantiene vivo l'elemento medievale del consenso popolare]; ma l'impero viene da Dio, e poiché presiede all'impero, l'imperatore è detto divino» riportato in KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 102.

perché così ha deciso Dio. La teologia di governo di Federico «non dipendeva tuttavia più dall'idea di una regalità cristocentrica», i suoi argomenti e il suo agire politico erano determinati dal diritto, «più precisamente dal diritto romano»[231].

In questo scenario si complica il rapporto dell'imperatore con la legge. Il primo settembre 1231 entra in vigore nel regno di Sicilia – corrispondente all'Italia meridionale – il *Liber Augustalis*, nota anche con il nome di *Costituzioni di Melfi*, complesso di norme e leggi atte a regolamentare la vita sociale e economica del regno, più che unico esempio di codificazione medievale, «la prima dopo Giustiniano, e l'unica in tutto il Medioevo […] la sua influenza sulla formazione del diritto negli stati assoluti d'Europa è tutt'altro che trascurabile»[232]. Fu una rivoluzione dal punto di vista giuridico.

Abbiamo già chiarito che la legge non era un tema di cui dovevano occuparsi i sovrani; essi erano tenuti ad agire come esecutori, non come legislatori. Federico scardinò una verità rimasta intaccata per secoli *creando* diritto e arrogandosi il diritto di entrare nel campo della giustizia. Giustizia che subisce delle modifiche procedurali che interessano sia il sistema accusatorio, sia le metodologie d'indagine e di giudizio. L'imperatore stabilì che per certi delitti capitali «fosse lo stato a procedere direttamente anche senza querelanti», anzi, «che ove si trattasse di delitti di lesa maestà i funzionari addetti intervenissero in luogo dell'imperatore e senza sua particolare autorizzazione»[233]: primo accenno di una *procura dello Stato*. Si insedia nella giurisprudenza europea quel metodo inquisitorio che costituirà, nella modernità, il sistema di procedura penale prediletto dai poteri giudiziari dipendenti dalla corona.

Il procuratore agendo in nome del sovrano ne fa le veci e compie la sua volontà; in questi accenni di modernità giudiziaria viene man mano emarginata l'idea tradizionale della giustizia come questione divina che tocca solo collateralmente il vivere civile e le sue regole. La giustizia con Federico comincia la sua trasformazione in questione laica di interesse pubblico che tocca il re in prima persona. «Questa procedura da «procura dello stato» portava in sé non solo l'ordinamento della chiesa, ma il senso dello stato secolare come ordinamento sacro in sé: non meno divino della *civitas Dei*, la chiesa»[234]. Con la costituzione federiciana muove i primi passi, con secoli di anticipo, la modernità politica[235].

---

[231] Ivi, p. 101.
[232] KANTOROWICZ E., *Federico II imperatore*, op. cit., p. 208.
[233] Ivi, p. 220.
[234] *Ibidem*.
[235] «Il principe è Federico II, l'Imperatore, che è qui – come legislatore – re del regno di Sicilia, un personaggio forte la cui azione politica tutta tesa a creare un organismo politico autosufficiente si proietta più innanzi di quei primi decenni del secolo XIII in cui pur si situa ed è venata di anticipazioni e presagi. Ci

I rapporti fra la legge e il sovrano sono regolati, nella visione di Federico, dalla *lex regia*, ma anche, e soprattutto, dalla *lex digna*: legge attribuita agli imperatori Teodosio e Valentiniano, riconosceva al principe l'obbligo morale di osservare quelle leggi a cui non era giuridicamente soggetto, «la sua soggezione alla legge era considerata un *velle* e non un *esse*»[236]. Dio rimaneva il principio e fonte di ogni diritto e l'imperatore, *divus* in terra, mediatore fra Dio e l'uomo, si trovava in una posizione ambigua che lo rendeva tanto *figlio* della legge (divina) quanto *padre* della legge (umana), sia signore sia servo, come riportato dalle Costituzioni: «della giustizia, il Cesare deve essere dunque PADRE e FIGLIO, SIGNORE e SERVO»[237]. L'imperatore, «secondo il ripristinato diritto romano», diveniva *lex animata in terris*: «la comunione mistica col dio vivente, la fonte della *iustitia*, rendeva l'imperatore atto a dar leggi e ad interpretare il diritto»[238]. In questo siffatto sistema la fonte della giustizia diventa l'imperatore stesso, fondatore di un nuovo diritto in uso fra gli uomini in forza del suo essere *divus*; Dio ha dato la legge divina agli uomini e l'imperatore-Dio, rimanendo fedele a questa legge eterna, dà agli uomini una rinnovata legge positiva. Il concetto recuperato qui non è romano ma greco, l'idea del sovrano νόμος ἔμψυχος. La strada per costruire un efficace potere legislativo era battuta.

5.3 *Corpus Mysticum*: la regalità politicocentrica

Gli scambi fra Chiesa e lo Stato in formazione continuarono per tutto il resto del medioevo; si rilevano per quel periodo numerosi casi di "prestiti" o influenze reciproche. La strada per la monarchia assoluta passò attraverso una sacralizzazione dello Stato a fianco della statalizzazione della Chiesa come istituzione politica: «l'apparato gerarchico della Chiesa cattolica tese a divenire il prototipo perfetto di una monarchia assoluta e

interessa qui di sottolinearne uno: la visione strumentale – e il tentativo di strumentalizzazione – del diritto a quella che – anacronicamente [sic] – non esiteremmo a chiamare la ragion di Stato» in GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 134; «Federico II aveva considerato la Legge e la Giustizia gli dèi dello Stato, creando intorno al loro culto una specie di religione di Stato. Come precursore dello Stato moderno, burocratico e secolare, Federico fu, al tempo stesso, fondatore della secolare «religione del diritto» («religio iuris»), dotata di una propria liturgia e di un ricco simbolismo. In tal modo l'imperatore tedesco, e con lui l'assolutismo monarchico moderno, trovò un modo per mantenere la sacralità del suo regno, non solo rimanendo in rapporto diretto con Dio, ma anche mantenendo lo stato di sacerdote. Per ottenere quest'ultimo effetto fece richiamo a una massima del diritto romano, secondo la quale i giudici e i giuristi erano «sacerdoti di Giustizia»» in PAWLIK R., *Le teologie politiche medievali e le loro ripercussioni novecentesche: Ernst Kantorowicz a confronto con Carl Schmitt e Erik Peterson*, op. cit., p. 26.

[236] KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 104.

[237] Riportato in KANTOROWICZ E., *Federico II imperatore*, op. cit., p. 214.

[238] *Ibidem*.

razionale su base mistica», mentre lo Stato assumeva i tratti dell'*ecclesia*, o di «una corporazione mistica razionalmente fondata»[239]. Nel XII secolo la Chiesa cominciò a fare uso del termine *corpus mysticum* – termine paolino utilizzato nell'alto medioevo per indicare l'ostia – per riferirsi «alla Chiesa come corpo organizzato della società cristiana unita nel sacramento dell'altare»[240]. Il termine indica la comunità dei cristiani raccolti intorno a Gesù Cristo, ma nel contesto della lotta per le investiture la denominazione è funzionale all'istituzionalizzazione della Chiesa che si riconosce come comunità che condivide non solamente una fede e i suoi valori, ma anche delle norme che regolano il vivere civile[241]. La risposta del potere temporale al *corpus mysticum* fu il *sacrum imperium*. Kantorowicz riporta alcune speculazioni teologiche dell'epoca: la definizione diofisita, per cui in Cristo convivono due nature, venne integrata da una definizione di natura più sociologica che cristologica, la distinzione tra il *corpus principale* e il *corpus mysticum*, ovvero «tra un corpo individuale e un corpo collettivo»[242].

Questa nuova accezione «riconosceva la Chiesa come corpo o come organismo politico sullo stesso piano dei corpi politici secolari che in quel periodo cominciavano a farsi valere come comunità autonome»[243]. A capo del *corpus* c'era Cristo e le membra erano gli uomini della gerarchia ecclesiastica; il modello organico reso noto da Giovanni di Salisbury con il suo *Policraticus* ebbe un certo successo fra le cerchie intellettuali europee. Nel Duecento Innocenzo IV, papa e giurista, ampliò il concetto introducendo la nozione di *persona ficta*, persona giuridica, «che altro non è che l'astrazione di tutte le aggregazioni dell'uomo – corporazione, comunità o rango – senza le quali la società semplicemente non esisterebbe»[244].

Man mano che la Chiesa assumeva i tratti di una comunità politica, sulla falsariga del potere civile, anche la nozione di *corpus mysticum* acquisiva un significato laico; il capo del corpo mistico non era più, teologicamente, Gesù Cristo, ma era diventato, politicamente, il papa. La nozione tornò utile nel Trecento nel contesto della cattività avignonese: era

---

[239] KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 191.

[240] Ivi, p. 193.

[241] Vismara spiega che la nozione di *corpo mistico* era funzionale al bisogno di unità fra i sudditi che facevano parte della *respublica christiana* per superare ogni distinzione di classe, culturale e politica, «elemento di unificazione non solo tra gli individui, ma tra le stesse comunità politiche». «A ciò valse la dottrina del corpo mistico con la sua concezione di una società comunitaria unitaria, cui tutta l'umanità era chiamata a partecipare, ma al corpo della quale effettivamente appartenevano soltanto gli stati cristiani, senza alcuna distinzione di stirpe o di cultura, tanto quelli viventi a legge romana quanto quelli viventi a legge germanica» in VISMARA F., *Impium Foedus*, op. cit., p. 7.

[242] KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 195.

[243] KANTOROWICZ E., *Pro patria mori* in ID., *I misteri dello Stato*, op. cit., p. 86.

[244] Ivi, p. 87.

irrilevante che il papa risiedesse a Roma o Avignone, la Chiesa era dove si trovava il papa. Arrivati a questo punto, nel XIV secolo, il sottotesto politico della definizione era diventato palese: la nozione di *corpus mysticum* faceva il gioco delle classi dirigenti europee e l'aspetto teologico andava sfumando sempre di più. Le corone ne approfittarono per coniare una variante tutta civile: il *corpus Reipublicae mysticum*[245].

Il concetto era frutto di una traslazione del termine utilizzato dalla Chiesa a partire dal XII secolo; questa imitazione è sintomo del tentativo del potere civile di recuperare il potere perduto con le sconfitte degli imperatori tedeschi contro il papato nel XII – lotta per le investiture – e nel XIII secolo – scontri fra comuni e impero, nel più ampio scenario del conflitto fra guelfi e ghibellini. L'esigenza ancora più pressante era rispondere in modo nuovo alla necessità di legittimarsi, dopo aver perduto i privilegi quasi-sacerdotali del *rex et sacerdos* e l'aura spirituale che circondava il sovrano altomedievale.

Il termine *corpus mysticum* si prestò allo scopo. Utilizzato come sinonimo di *corpus fictum* – simile al termine *persona ficta*, in uso fra i giuristi – arrivò a significare «l'ente giuridico intangibile ed esistente solo come finzione giuridica»[246], per distinguerlo dal *corpus verum*, ovvero il corpo fisico della persona. Nel Trecento la definizione tornò utile ai giuristi che potevano distinguere fra varie tipologie di corpi mistici; il giurista Baldo degli Ubaldi definiva il *populus*, il popolo, un corpo mistico. Kantorowicz mostra come, a fianco di questa nozione, se ne sviluppò un'altra collaterale, la nozione di *corpo politico*, «inseparabile sia dall'epoca delle prime dottrine relative agli enti collettivi, sia dalla rinascita di Aristotele». Da questo terreno culturale emerse la possibilità di utilizzare il termine *corpus mysticum* per definire ogni *corpus morale et politicum*: «lo Stato e, per questo verso, ogni altro aggregato politico era concepito come un prodotto della ragione naturale», i giuristi e gli scrittori politici ebbero così la «possibilità di comparare, o di contrapporre, lo Stato come *corpus morale et politicum* al *corpus mysticum et spirituale* della Chiesa»[247].

Cino da Pistoia a inizio Trecento fece un paragone che ebbe una discreta fortuna nella dottrina giuridica, comparando il matrimonio spirituale a quello corporale: «come il marito è chiamato il difensore della moglie […] così l'imperatore è il difensore della

[245] «Mentre il *corpus verum*, attraverso l'azione del dogma della transustanziazione e dell'istituzione della solennità del *Corpus Christi*, aveva una propria esistenza e sviluppava un autonomo misticismo, il *corpus mysticum* vero e proprio venne con l'andare del tempo ad assumere un carattere sempre meno mistico, giungendo infine ad indicare semplicemente la Chiesa come corpo politico o, per translato, qualsiasi corpo politico nel mondo secolare» in KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 203.

[246] Ivi, p. 206.

[247] Ivi, p. 207.

respublica»[248]. Negli anni successivi questo tema ritornerà, fornendo armi dialettiche piuttosto efficaci ai burocrati di corte, come un giurista della cerchia dell'imperatore Enrico VII che fece il parallelo fra la sua incoronazione nel 1312 e il matrimonio. Per Luca da Penne, invece, il principe è il *maritus republicae* e il matrimonio che intrattiene con lo Stato è *matrimonium morale et politicum*[249]. Nelle trattazioni di Luca da Penne i concetti utilizzabili per la Chiesa vengono agilmente tradotti politicamente, e così il principe viene equiparato al vescovo – in quanto sposati con lo Stato o con la Chiesa – e il principe a Cristo – essendo entrambi il capo di un corpo mistico, che sia la comunità dei cristiani o il regno. La Chiesa sarebbe la *sponsa*, la sposa, di Cristo, con cui si è castamente unito in matrimonio, chiaramente in chiave allegorica, alla stregua del principe che si unisce in matrimonio con lo Stato: «la venerabile immagine dello *sponsus* e della *sponsa*, di Cristo e della sua Chiesa, venne così trasferita dall'ambito spirituale a quello secolare ed adattato all'esigenza del giurista di definire le relazioni tra principe e Stato»[250].

Il contenuto iniziale del termine *corpus mysticum* giunti al XIV secolo è ormai stravolto, piegandosi agli scopi politici delle corone che operavano attraverso i loro giuristi.

> Ciò cui Luca da Penne mirava soffermandosi sul *matrimonium morale et politicum* del principe, era spiegare il contenuto di una legge fondamentale: quella dell'inalienabilità delle proprietà fiscali. In modo assai calzante, quindi egli vedeva nel fisco la dote della sposa *respublica* spiegando come il marito avesse diritto solo ad usare la proprietà della moglie ma non ad alienarla. Egli inoltre paragonava i voti che gli sposi si scambiano al momento delle nozze con il giuramento di investitura del re e del vescovo, con cui entrambi i dignitari si impegnavano a non alienare le proprietà rispettivamente appartenenti al fisco e alla Chiesa[251].

L'analogia del *corpus mysticum* applicata al regno serviva, dunque, a fare chiarezza su questioni prettamente pratiche; fiscali, prima di tutto, come ad esempio la natura del fisco – a cui si farà riferimento con la fortunata locuzione *Christus-Fiscus*[252] – o l'annosa questione delle proprietà private del sovrano possedute in veste di "persona fisica", non come *persona ficta*, argomento da cui parte proprio la trattazione di Kantorowicz.

---

[248] Riportato in ivi, p. 210.

[249] «È contratto un matrimonio morale e politico tra il principe e la *respublica*. Inoltre, allo stesso modo in cui è contratto un matrimonio divino e spirituale tra il vescovo e la Chiesa, così tra il principe e lo Stato si conclude un matrimonio temporale e terreno. E come la Chiesa è nel prelato e il prelato nella Chiesa […], così è il principe nello Stato, e lo Stato nel principe» riportato in ivi, p. 211.

[250] Ivi, p. 213.

[251] *Ibidem*.

[252] Kantorowicz ha fatto un'importante ricerca sul fisco e il posto privilegiato che questa istituzione ha occupato nel processo di formazione dello stato moderno, vedi ID., *Christus-Fiscus* in *I misteri dello Stato*, op. cit., pp. 175 – 185.

L'altra funzione politica cui assolse il concetto di corpo mistico era di tipo militare. Un ulteriore salto di qualità avvenne nel Trecento quando «il *corpus mysticum patriae*», ovvero la *patria* – concetto in evoluzione lungo tutta la fase politicocentrica della regalità per diventare il fulcro della riflessione politica moderna e il cuore dello Stato assoluto, prima, e dello Stato nazionale, poi – «venne contrapposto al *corpus mysticum ecclesiae*»[253]. Il re ha faticosamente costruito una comunità attorno a sé, comunità che esiste sia sul piano teorico, nelle investigazioni dei giuristi di corte, sia sul piano pratico, nelle guerre in nome della propria terra – non più *pro domine*, ma *pro patria* – e con la nascita dell'amministrazione e del diritto civile. Alle soglie dell'età moderna la legittimazione del potere è ormai una questione tutta politica, il potere è finalmente riuscito nel suo intento e il re, forte di una nuova visione organica del mondo, può definirsi *imperator in regno suo*.

[253] KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 254.

II) LA SOVRANITÀ E L'AVVENTO DELL'EVO MODERNO

Prima di procedere con l'analisi delle categorie politiche della modernità è giusto fare chiarezza sulla lunga sfumatura che segna il passaggio da un'epoca a un'altra, lento e inesorabile mutamento che Johan Huizinga nominò con la fortunata espressione *Autunno del Medioevo*[254]: epoca di intermezzo fra lo splendore dell'età feudale-comunale e l'età globale-statale. Parlo di età *globale*, alludendo alla modernità, perché i viaggi intercontinentali di fine Quattrocento produssero una rivoluzione epistemologica che imponeva all'uomo europeo di smettere di pensarsi come totalità del mondo, ma, semai, al centro di un mondo i cui confini venivano progressivamente spostati, in corrispondenza delle spedizionei marittime. Inoltre, la caduta di Costantinopoli nel 1453 segnò la crisi del pensiero teologico-politico che aveva tentato nei secoli di realizzare l'ambiziosa *respublica christiana*: la cristianità cominciò a pensarsi come *una* delle religioni in grado di offrire il significato ultimo dell'esistenza agli uomini e alle donne d'Europa. L'Islam è ritornato sulla scena ed ha incrinato l'unità religiosa, frutto più delle speculazioni di clerici e intellettuali che di una adeguata lettura della complessità sociale. L'incontro con l'altro impose di ragionare sulle proprie categorie antropologiche e culturali, pensando la propria civiltà come *una* delle forme di umanità che popolano il mondo.

La riflessione toccò necessariamente anche il diritto, con tutte le conseguenze che comportò, in senso politico, la rivisitazione di leggi millenarie ritenute eterne. «la Spagna e il Portogallo si trovarono dinanzi a questioni che presentavano problematiche del tutto nuove»; relazionandosi alle popolazioni amerinde alcuni autori si chiedevano se «avevano diritto alla libertà o alla proprietà degli esseri nati al di fuori delle civiltà conosciute, per alcuni autori più vicini alle scimmie che agli uomini»[255]. Sin dai primi incontri sorsero

[254] HUIZINGA J., *Autunno del Medioevo*, Milano: BUR, 1998.

[255] SEELMAN K., *Teologia e Giurisprudenza alle soglie della modernità. La nascita del moderno diritto naturale nella tarda scolastica iberica*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2/1999, 277 – 298, p. 284.

problemi che «reclamavano una formalizzazione giuridica, e sui quali tuttavia non si trovarono risposte né del diritto romano né in quello canonico»[256].

I problemi causati dall'incontro con altre culture non saranno oggetto di questa indagine, ma è sicuramente utile fare luce sul cambiamento di approccio epistemico alle problematiche poste dalla modernità. L'evoluzione del diritto, le dimensioni spaziale e identitaria della politica e l'alterità – possibilità di pensare un'alternativa che sappia far crollare il cumulo di certezze su cui si era retto l'unico modo di pensare l'orizzonte politico – sono tutte componenti del cambiamento di paradigma che partorirà nuove categorie – come la sovranità, la legittimazione e la decisione sovrana – nuove idee – la patria e la nazione – e nuovi strumenti di governo dei territori e dei viventi – l'amministrazione, la fiscalità centralizzata e la distinzione dei tre poteri, esecutivo, legislativo e giudiziario – e culminerà negli Stati nazionali secolarizzati in cui ancora oggi viviamo. Innovazioni che ci permettono oggi di definire la modernità un'età *statale*, tenuto conto dell'apparire sulla scena degli Stati assoluti.

I germi della modernità politica vengono gettati nel cuore del medioevo, nel momento in cui le convinzioni su governo, diritto e religione erano solidissime e si era ancora lontani da qualsiasi accenno di riforma dell'ordine sociale. In questo senso si comprende il lungo tramonto dell'età medievale, i cui strascichi e le cui resistenze culturali e spirituali si protrarranno fino alla Rivoluzione francese. Si tenterà di rivitalizzarle persino dopo, pur consci dell'inadattabilità della mentalità medievale al mondo razionalizzato dell'epoca moderna. Mille anni fa, fu la riscoperta del diritto degli antichi in un momento di splendore della civiltà medievale a porre le basi per la giurisprudenza degli Stati moderni.

1. Il rinascimento giuridico

Al termine dell'XI secolo prende avvio nell'Europa mediterranea lo sviluppo di una rinnovata civiltà giuridica. Alle origini di questo processo ci sono la riscoperta del diritto romano e il cambiamento di paradigma da parte di tutta una scuola di giuristi, attiva principalmente a Bologna per buona parte del basso medioevo. Gli studiosi, nelle parole di Solmi, «si rinchiusero rigorosamente nei testi giustinianei, ne chiarirono tutte le difficoltà, ne abbracciarono tutto il significato, ne proclamarono la validità indeclinata e

[256] *Ibidem*.

indeclinabile» e così facendo imposero ai loro contemporanei di «salire sui cieli dell'antica luce e a giovarsi delle regole di un diritto perfezionato e veramente civile»[257]. L'insieme delle rivoluzioni, e il suo impatto sulla politica e sulla cultura giuridica, prende il nome di *Rinascimento Giuridico*. La nuova visione partorita da questo movimento rappresentò il tentativo di rispondere ad alcune esigenze proprie di una società in cui l'attività regolatrice del potere incorreva in numerosi vincoli concettuali ed in altrettanti ostacoli procedurali, temi analizzati nel precedente capitolo. A pesare molto, sul piano della teoria e della riflessione politica, erano i grandi limiti imposti al sovrano dalla visione trascendente che dava senso alla *respublica* medievale; il vincolo maggiore era, invece, dovuto all'assenza di uno Stato, un ordinamento giuridico strutturato che fosse in grado di esercitare un potere non vincolato su un territorio[258] e i cittadini che vi transitano. Grossi parla di *incompiutezza* del potere politico nel Medioevo:

> la tipicità del medioevo giuridico riposa *innanzi tutto* su questo relativo vuoto, su quella che abbiamo qualificato nel titolo di questo paragrafo come l'incompiutezza del potere politico medievale; intendendo per incompiutezza la carenza di ogni vocazione totalizzante del potere politico, la sua incapacità di porsi come fatto globale e assorbente di tutte le manifestazioni sociali, il suo realizzarsi nella vicenda storica medievale coprendo solo certe zone dei rapporti intersoggettivi su altre – e amplissime – la possibilità di ingerenza di poteri concorrenti; con un processo che, annidandosi in origine nelle prime incrinature dell'edificio statale romano, si dispiega in un volto assolutamente tipico nel momento in cui le incrinature si cambieranno in un crollo effettivo e sulle rovine non si edificherà più una struttura politica della stessa qualità e intensità[259].

La società medievale senza Stato è una società in cui «il diritto vede elevato il suo ruolo, si pone al centro del sociale, rappresenta la costituzione duratura al di sotto della (e al riparo della) episodicità della politica spicciola»[260]. Per Grossi l'organismo politico medievale è «contrassegnato da una sua incompiutezza proprio sul piano della concezione

---

[257] SOLMI A., *Il pensiero politico di Dante*, op. cit., p. 223.

[258] «Vi è, però, un ulteriore elemento che chiarisce la particolarità della dimensione giuridica della sovranità in epoca medievale: l'assenza di una qualsiasi presupposizione di unità di potere su un dato territorio», peculiarità che si spiega analizzando tre caratteristiche del sistema giuridico medievale: «la sovrapposizione di differenti sistemi normativi e giurisdizionali, secolari e religiosi; in secondo luogo, la complessa struttura del sistema politico medievale, nel quale si assiste ad una influenza bidirezionale dell'autorità papale e imperiale (sopra) e dei corpi intermedi (sotto) su quelle autorità secolari che evolveranno progressivamente nel modello di organizzazione politica e giuridica rappresentata dallo Stato moderno; infine, l'uniformità e l'omogeneità dell'appartenenza religiosa, come strumento principale per salvaguardare l'unità al di là dell'esistenza di entità geografiche distinte» in SAPORITI M., *La Riforma luterana e la nascita del concetto moderno di sovranità. Sulla polimorfa natura del religioso nella prima età moderna*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2/2018, 551 – 565, p. 554.

[259] GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 41.

[260] Ivi, p. 31.

del potere, della rarefazione dei suoi compiti, del marcato disinteresse per una larga zona del sociale»[261]. Lo sviluppo di un pensiero che interpretasse il diritto come la sintesi olistica delle forme di regolamentazione della vita associata esprimeva il tentativo di compensare ad alcune carenze strutturali della politica medievale: la stessa esperienza comunale, così come la signoria, sono frutto di una spinta all'organizzazione e all'autogoverno in un sistema politico fluido e instabile.

Il processo analizzato in questo paragrafo segna delle svolte epocali nel campo del diritto, foriere di mutamenti nell'azione politica e nell'interpretazione dell'arte del governo. Il passaggio dall'idea della *personalità del diritto* alla *territorialità del diritto*[262] fu un cambiamento epistemologico e metodologico che permetterà di pensare gli organi di governo come enti deputati all'applicazione delle leggi (*gubernaculum*), ovvero al potere che oggi chiamiamo comunemente *potere esecutivo*. Il diritto si stratificò secondo diversi livelli e nacque una scienza dedita allo studio e alla sua interpretazione, organizzata in scuole e centri di studi; la nascita della speculazione intorno alle questioni giuridiche coincise con la nascita delle università, di cui tracceremo una breve biografia.

Un altro salto qualitativo essenziale interessa le fonti del diritto. La fine dell'Impero Romano aveva portato con sé la commistione fra le leggi germaniche e il diritto romano, quando non il suo completo abbandono in favore di forme più grossolane di normazione della vita sociale. I sei secoli che separano la caduta di Roma del 476 alla mitica fondazione dell'Università di Bologna nel 1088 rappresentano un lungo periodo della storia europea in cui la *consuetudine* «domina il campo tra le fonti del diritto, sino a dar vita a istituzioni nuove e complesse, che non possono dirsi né romane né germaniche»[263]. Il sistema consuetudinario – per cui un comportamento costante e uniforme, socialmente accettato da una comunità, assume i caratteri dell'obbligatorietà giuridica – entra in crisi con la rifondazione dell'impero e, alla fine del XI secolo, con la diffusione dei risultati delle ricerche sul diritto romano, condotte da Irnerio e dalla neonata scuola bolognese.

Il *Liber Augustalis*, noto anche con il nome di *Costituzioni di Melfi*, promulgato da Federico II nel 1231, simboleggia l'ardito tentativo federiciano di fondare uno Stato laico che superasse la divisione fra legge divina e legge positiva. Le basi intellettuali e giuridiche di quell'azzardo sono da scorgersi nella nuova impostazione prodotta dalle riflessioni dei

---

[261] Ivi, p. 46

[262] Per un approfondimento rimando al capitolo *Il diritto nei regni germanici* in PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit., pp. 38 – 51, e al paragrafo *La tradizione della 'lex romana' nel Medioevo barbarico e feudale* contenuto in A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., pp. 35 – 40.

[263] PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit., p. 15.

giuristi delle varie scuole europee che, nonostante le divergenze, ebbero tutte come punto di riferimento la raccolta di leggi romane voluta da Giustiniano, il *Corpus Iuris Civilis*. Dal combinato disposto fra le investigazioni dei giuristi e l'azione dei sovrani nascerà lo *ius commune*, il diritto comune europeo.

1.1 La riscoperta del diritto romano

Il giurista tedesco Irnerio «ci compare innanzi come *causidicus* in placiti del 1112 e 1113, poi come *iudex* in vari processi tenuti dall'imperatore Enrico V tra il 1116 e il 1118, infine, di nuovo con il titolo di *iudex*, in un arbitrato del 1125»[264]. Della vita del giurista non si sa molto, probabilmente fu membro della corte di Matilde di Canossa e, come ci dice Cortese, svolse l'attività di *iudex* e *causidicus* fra i territori tedeschi e quelli italiani.

La sua figura non assunse particolare importanza nel medioevo e nemmeno nell'età moderna; solamente nel XIX secolo fu riscoperto da storici e studiosi delle istituzioni, fino ad assumere i tratti di un personaggio ammantato di leggenda, ritratto persino in un dipinto celebrativo di Luigi Serra composto nel 1886, oggi esposto nella volta della sala del consiglio provinciale bolognese a Palazzo d'Accursio; opera intitolata *Irnerio che glossa le antiche leggi*. A fine Ottocento la città di Bologna assistette a un rinnovato interesse per il suo ateneo: pur in mancanza di un atto fondativo, l'Università di Bologna veniva riconosciuta all'unanimità in Occidente come l'università più antica del mondo, *studium* che aveva gettato le basi per l'organizzazione della ricerca scientifica e per la strutturazione del percorso accademico che nei secoli produsse dottori, scienziati e professori. *Alma Mater Studiorum*. Nel 1888 una commissione guidata da Giosuè Carducci stabilì che l'anno di fondazione dell'ateneo fosse il 1088: secondo la tradizione, Irnerio e alcuni giovani giuristi si radunarono a Bologna per studiare la raccolta di leggi di diritto romano emanata dall'imperatore bizantino Giustiniano fra il 527 e il 534, il *Corpus Iuris Civilis*.

L'opera è composta da quattro parti: le *institutiones*, opera didattica in quattro libri rivolti agli studiosi di diritto; il *digesto*, antologia in cinquanta libri contenente passaggi delle opere giuridiche romane più importanti; il *codex*, raccolta di costituzioni imperiali da Adriano a Giustiniano; le *novellae constitutiones*, raccolta di costituzioni emanate da Giustiniano. Il testo fu redatto in un momento difficile per la sopravvivenza della

[264] CORTESE E., *Il rinascimento giuridico*, Roma: Bulzoni, 1996, p. 21.

tradizione giuridica romanistica, relegata perlopiù ai territori orientali su cui Giustiniano esercitava il suo potere; i regni romano-barbarici erano sorti pressoché ovunque in Europa, la loro organizzazione politica era il risultato di una rozza commistione fra le istituzioni romane, e la loro filosofia politica, e un barbarico culto della personalità, per cui il re possedeva il diritto di governare in virtù della sua forza e della capacità di garantire una solida discendenza. La consuetudine era la fonte di diritto privilegiata: ogni popolo godeva del diritto di farsi giudicare dalle sue leggi ovunque si trovasse, secondo il principio della *personalità del diritto*[265]. «In the Germanic State, Law was costumary law, "the law of one's fathers," the pre-existing, objective, legal situation, which was a complex of innumerable subjective rights». L'obiettivo dello Stato germanico, secondo Kern, «was to fix and maintain, to preserve the existing order, the good old law»[266].

La conversione al cristianesimo dei barbari costituì un importante elemento di accettazione dell'ordine politico cristiano diffuso dalla vulgata ecclesiastica, oltre a un notevole tentativo di trovare un equilibrio fra l'Europa greco-latina e quella germanica, prima, e slavo-finnica, successivamente. Con la lunga rifondazione dell'impero, che va da Carlo Magno a Ottone I, si muovono i primi passi per un recupero della cultura politico-giuridica romana; Cavanna si chiede se giunti verso l'anno Mille, pur tenendo conto delle numerose rinascenze latine, l'Europa potesse dirmi nuovamente romanizzata, e dunque

> se il fenomeno di graduale emersione del diritto romano al di sopra delle leggi germaniche e delle consuetudini locali costituisce l'avvio di un processo di superamento del regresso della cultura e della prassi giuridica determinatosi nell'età barbarica; se al tramonto dell'alto Medioevo (e specialmente nei decenni che immediatamente precedono il trapasso all'età comunale) è dato scorgere talune prime manifestazioni di vitalità e di autonomo sviluppo connesse all'idea 'europea' di Roma, del *Sacrum Imperium*, della *respublica christiana* universale, tuttavia non è ancora possibile riscontrare alcuna saldatura teorica generale, nel pensiero coevo all'età ottoniana e a quella degli imperatori salici, fra l'ideologia delle *renovatio imperii* e la conseguente esigenza paradigmatica di una *renovatio* del diritto romano come legge universale dell'impero restaurato[267].

Il "libro caduto dal cielo", secondo la felice definizione data da Ludovico Muratori, fu oggetto di studio per tutto il basso medioevo; a Bologna si formò una scuola di giuristi dediti alla ricostruzione e alla sistematizzazione dell'opera: i *glossatori*. I glossatori – nome derivato da "glossa", annotazione in interlinea o a margine di un testo biblico o giuridico

[265] Argomento affrontato brevemente in questa sede, per approfondimenti rimando a p. 20 di questo scritto.

[266] KERN F., *Kingship and Law in the Middle Ages*, op. cit., p. 70.

[267] CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., pp. 39 – 40.

– ricomposero l'opera contribuendo alla formazione di una rinnovata scienza dell'interpretazione del diritto – gli studi giuridici, oggi riuniti dalle accademie sotto il termine "giurisprudenza" – che roteava attorno a un testo presto circondato da un'aura sacrale che lo elevava ai vertici della sapienza occidentale[268]. «Ma se il diritto contenuto nei testi giustinianei aveva quella suprema ascendenza che lo rendeva intoccabile […], esso era anche il diritto dell'imperatore romano cristiano, sua fonte terrena per volere di Dio». Secondo Cavanna l'operazione più importante svolta dai glossatori fu la «seconda»: «quella della legittimazione ufficiale della legge giustinianea come diritto imperiale e quindi come diritto immediatamente vigente»[269]. La fonte di una nuova legittimità arrivò in dono all'imperatore dalla scuola bolognese.

Il *corpus iuris* «è costruito intorno a un sovrano di cui esalta la *maiestas*, la *potestas condendi leges*, la sottrazione a qualsiasi potere concorrente»[270]. Grazie all'elemento della continuità imperiale, che permette di non interrompere la continuità del potere autoritativo dell'imperatore cristiano[271], il giurista medievale può far discendere «il fondamento di validità dei testi prescrittivi che egli stesso ha rimesso in circolazione»[272]. Il problema si pone nel momento in cui il giurista deve armonizzare il pensiero giuridico proprio di un potere teocratico e centralizzato, quale quello di Giustiniano, con un sistema a sovranità frammentata in cui *auctoritas* e *potestas* sono delegati a centri di potere separati: «non è la sovranità imperiale l'oggetto primario dell'attenzione del giurista. Il suo obiettivo

---

[268] Già nell'*Expositio ad Librum Papiensem* – commento al *Liber Papiensem*, raccolta di editti dei re longobardi e di capitolari franchi, scritto intorno al 1070 – si sosteneva che si debba «credere piuttosto alla autorità della legge romana che alla retorica», la fonte romana viene per la prima volta invocata come autorità ed è «considerata prioritaria rispetto ad argomenti meramente logici e dialettici», l'autorevolezza indiscussa del testo giustinianeo può essere riconosciuta come la cifra di tutta l'esperienza della romanistica e della giurisprudenza medievale; si veda PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit., p. 77.

[269] Ivi, p. 112.

[270] COSTA P., *"In alto e al centro": immagini dell'ordine e della sovranità fra medioevo ed età moderna*, «Diritto Pubblico», 3/2004, 815 – 849, p. 820.

[271] «Il diritto giustinianeo poteva essere il momento di validità, che al discorso della scienza giuridica mancava; un momento forte di validità. Gli si poteva riconoscere – anche se semplice «postulato teorico» – di essere la proiezione giuridica di una unità imperiale ancora presente e operante nei secoli XI-XII, ma soprattutto si trattava di un complesso normativo ammantato di sacralità e venerabilità: sacralità, perché ne è promotore e promulgatore un principe cattolicissimo, Giustiniano I, il quale ha volutamente impregnato la compilazione del suo ruolo di difensore della fede e vi ha lasciato le tracce vistose della adesione piena alla dommatica cristiana (si pensi ai titoli del *Codex* sulla Trinità e sulle *sacrosanctae ecclesiae*); venerabilità, perché si tratta di un complesso normativo risalente ad un'antichità avvertita come remota e favolosa e perciò ammantato di quella indiscutibile rispettabilità che il sedimentarsi dei secoli conferisce agli occhi dell'osservatore medievale. Il *Corpus iuris* si presentava, insomma, come *auctoritas*: era un deposito sapienziale e normativo corroborato non solo dal decorso del tempo (che nel medioevo è sempre dotato di una enorme forza incisiva), ma della accettazione collettiva; in quanto ricevuto da una lunga catena di generazioni è svincolato dal particolare, è voce di una grande *communio*, e perciò è garanzia sicura e fondazione solida» in GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 157.

[272] COSTA P., *"In alto e al centro": immagini dell'ordine e della sovranità fra medioevo ed età moderna*, op. cit., p. 820

è piuttosto rappresentare e legittimare le *civitates* e i *regna*, i molteplici ed effettivi centri di potere della società medievale»[273]. La soluzione viene trovata nell'impiego del termine *iurisdictio*: l'imperatore possiede la "pienezza" del potere, ma ciò non impedisce a enti gerarchicamente inferiori di disporre di una loro sfera di autonomia.

> *Iurisdictio* è la posizione di potere di un soggetto o di un ente: in quanto dotata di *iurisdictio*, una città può organizzarsi giuridicamente, dotarsi di uno *ius proprium*, rendere giustizia […] La *iurisdictio* è dunque l'asse intorno al quale si ordina la complessiva fenomenologia politico-giuridica medievale: essa serve a rappresentare un sistema politico-giuridico internamente differenziato, che ha al suo vertice l'imperatore, ma si compone di numerosi anelli intermedi, di diversa rilevanza e consistenza[274].

Gli anni del rinascimento giuridico coincidono con l'epoca delle grandi lotte comunali per l'autonomia cittadina: nel 1167 alcuni comuni del nord Italia formano la "Lega Lombarda", alleanza militare in chiave difensiva che nel 1176 a Legnano sconfisse l'esercito imperiale di Federico I Barbarossa. Il nipote, Federico II di Svevia, ebbe la meglio sulla seconda alleanza (formatasi nel 1226) a Cortenuova nel 1237, ma subì una pesante sconfitta a Parma nel 1248 e l'anno dopo a Fossalta, dove il figlio Enzo di Sardegna fu sconfitto dai bolognesi e i loro alleati per diventare prigioniero del Comune di Bologna fino alla sua morte, sopraggiunta nel 1272.

I giuristi colsero l'urgenza di lavorare per un diritto che sapesse tutelare l'assetto politico medievale nelle sue divisioni fra il fronte papale e quello imperiale, e fra i poteri centrali e quelli periferici; «il sapere dei civilisti deve mostrarsi in grado di leggere anche il diritto espresso dalle autonomie cittadine con gli strumenti interpretativi di cui dispone a partire dalle fonti autorevoli». La soluzione sarà «pensare il diritto proprio alle autonomie cittadine in termini di diritto consuetudinario». Conetti evidenzia l'accostamento tra la norma consuetudinaria e il consenso politico – «inteso quale manifestazione di volontà analoga a quella che permette di contrarre un patto nell'esercizio dell'autonomia privata»[275] – come elemento essenziale dell'autonomia degli ordinamenti particolari, argomento su cui insistettero molti giuristi[276] che intendevano salvaguardare le libertà comunali e la pur limitata indipendenza dei comuni dal papato e dall'impero.

---

[273] *Ibidem*.

[274] Ivi, pp. 820 – 821.

[275] CONETTI M., *Consenso, potestà normativa e partecipazione politica: i civilisti medievali*, «Storia del pensiero politico», 2/2020, 183 – 208, pp. 184 – 185.

[276] Un nome importante riportato da Conetti nel suo studio è quello di Azzone da Bologna, studioso vissuto a cavallo fra XII e XIII secolo e fonte di ispirazione per Henry de Bracton: «Azone [sic.] legittima

Kantorowicz in un saggio sulla regalità evidenzia come tanto il diritto civile quanto il diritto ecclesiastico si svilupparono a partire dalla riscoperta del diritto romano; tale mutamento di prospettiva consentì la produzione di un complesso normativo con al centro il giurista di professione, addetto all'interpretazione e alla produzione delle leggi. Nei tempi antichi, scrive Kantorowicz, «il diritto era di competenza esclusiva dei re, di personaggi eminenti e di vecchi saggi ed era regolato da nobili, chierici e altri che facevano parte della cerchia del sovrano». Dal XII secolo la legge divenne oggetto di indagine scientifica; il giurista divenne l'esperto che sapeva maneggiare certe questioni, a tutto vantaggio della professionalizzazione della sua figura, considerato l'apporto complessivo che diede alla specializzazione e alla sistematizzazione del sapere scientifico. Contestualmente all'aumento del numero di dottori, «i giuristi pretesero di essere chiamati non più dottori o maestri, ma signori, *domini*»[277], assumendo titoli riservati a nobili e prelati. Nel corso di quelli che lo storico tedesco chiama i "secoli d'oro" della giurisprudenza – XII, XIII e XIV secolo – si assistette a una progressiva monopolizzazione dell'amministrazione della giustizia. La professione legale finì per «sottrarre al sovrano le sue prerogative di giudice»[278], arrivando a togliere al re alcuni privilegi che lo estromettevano gradualmente dal regno della giustizia[279].

Nelle corti europee le cariche più importanti erano ricoperte da laureati in diritto canonico o diritto romano; persino nell'Inghilterra della *common law*, dove la tradizione romanistica non fu mai molto forte, giuristi come Henry de Bracton e Tommaso Moro si

così l'esercizio della potestà normativa da parte di una comunità particolare al di fuori dell'intervento del potere sovrano universale e allo stesso tempo chiarisce che non ogni e qualsiasi formazione politica può legittimamente darsi leggi proprie; ma solo quelle che ricevono dall'ordine giuridico la qualifica di «universitas», soggetto collettivo, in virtù del consenso dei membri» in ivi, p. 189.

[277] KANTOROWICZ E., *La regalità* in ID., *I misteri dello Stato*, op. cit., p. 41.

[278] Ivi, p. 45.

[279] «Di conseguenza vigeva l'abitudine che il re non dovesse pronunciare alcun giudizio su se stesso: *Rex aut imperator non cognoscunt in causis eorum*, «il re e l'imperatore non si pronunciano nelle loro cause», dice esplicitamente Andrea da Isernia. Cino usava più o meno le stesse parole (*Imperator causas suas non ipse cognoscit: sed iudicios alios facit*), ma aggiungeva: «Licet quando velit, et ipse possit in re sua iudex esse». Era opinione comune, infatti, che il principe potesse essere *iudex in causa propria* nei casi che riguardavano il fisco e, come dimostra Bracton, anche nei casi di alto tradimento – com'era stato stabilito da papa Innocenzo IV fissando i limiti delle competenze di un vescovo nel pronunciare un giudizio su se stesso. A ogni modo, in linea generale, il sovrano giudicava esclusivamente per mezzo dei suoi giudici che erano dei professionisti e che, a differenza di lui, conoscevano tutte le leggi pertinenti *in scrinio pectoris*. Dal XII secolo in poi, i giuristi spiegarono inoltre la ragione di tale mutamento. Andrea da Isernia, che scriveva intorno al 1300, fu il primo ad affermare che il re doveva affidarsi ai suoi giuristi perché *raro princes iurista invenitur*, «raramente un principe è un giurista». In termini analoghi, sir John Fortescue spiegava che un re non possiede i prerequisiti per «indagare i precisi punti della legge… ma questi, piuttosto, dovrebbero essere lasciati ai giudici e agli avvocati… e giudizio per mezzo di altri, perché nessuno dei re d'Inghilterra pronuncia un giudizio con le sue proprie labbra, benché tutti i giudizi del reame siano suoi». Fortescue aggiungeva inoltre che l'esperienza legale necessaria ai giudici si otteneva a mala pena dopo vent'anni di studi» in ivi, pp. 46 – 47.

erano formati studiando il diritto romano[280]. Lungo tutto il corso dell'età moderna il diritto romano offrì una base di legittimazione al potere del nascente Stato centrale, oltre a dotare di strumenti diplomatici gli uffici che si occupavano delle relazioni con l'estero[281], elemento rilevante per la costruzione della geopolitica degli Stati nella modernità[282].

Il cambiamento di paradigma che lo studio del *corpus* originò cela le sue ragioni nei profondi cambiamenti a cui assisteva l'Europa nel passaggio all'anno Mille[283]: le ricadute politiche delle rivoluzioni tecnologiche ed economiche del basso medioevo furono recepite da un testo che si rivelò fondamentale per affrontare le sfide di una società in evoluzione, che si trovava a vivere una complessità per cui «la consuetudine, fattuale e particolaristica, non bastava più»[284]. In questa cornice maturò il capolavoro giuridico-politico dell'Europa medievale e moderna: lo *ius commune*.

1.2 Lo *Ius Commune*

Non è facile dare una puntuale definizione dell'espressione *ius commune*. A dispetto del nome, non è identificabile in una specifica branca del diritto, in una disciplina che studia le leggi e le norme che regolano i rapporti tra soggetti di diritto; è piuttosto il termine adottato per indicare la complessiva esperienza giuridica che si sviluppò nell'Europa continentale, con la riscoperta del *corpus* nell'XI secolo, e che terminò con le codificazioni ottocentesche. Cavanna nel suo manuale di storia del diritto dà questa definizione:

> l'idea centrale […] è rappresentata dall'espressione *ius commune*, che denominò la tipica concezione che la scienza giuridica medievale gradualmente si costruì per conciliare entro un quadro logico e razionalmente comprensivo il diritto romano dell'ordinamento universale e i vari diritti degli ordinamenti particolari. Tale espressione indicò dunque il diritto romano imperiale concepito come elemento di un sistema organizzato di fonti giuridiche coesistenti nel quale esso, come diritto generale e universale, si coordinasse secondo certe regole ai diritti locali e particolari[285].

---

[280] Si veda REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, op. cit. p. 180.

[281] «Proprio il diritto romano, con la sua prassi giuridica internazionale, conosceva una varietà di guerre, leghe e alleanze (*foedus aequum* e *foedus iniquum*) e aveva nozione dell'«estero». Soprattutto, il diritto romano si era posto in grado di operare una distinzione netta tra il nemico, l'*hostis* e il criminale» in SCHMITT C., *Il nomos della terra*, op. cit., p. 32.

[282] «Scienza giuridica significava a quel tempo scienza del diritto romano. La scienza del nuovo diritto internazionale non andava pertanto separata dalla scienza del diritto romano di allora» in ivi, p. 171.

[283] Grossi ha descritto il contesto in cui matura la rinnovata scienza giuridica in ID., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 126 – sgg.

[284] Ivi, p. 156.

[285] CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 48.

L'obiettivo di giuristi e uomini politici bassomedievali era dare ai popoli europei una base comune su cui costruire i propri statuti. Mentre il diritto romano riconosceva la preminenza del sovrano nelle questioni imperiali, il diritto feudale[286], di tipo consuetudinario, garantiva l'autogoverno all'interno dei singoli ordinamenti. Tale epoca «si caratterizza in quanto prepara una cultura giuridica dominata dalla fede nella possibilità di fare del diritto romano l'*unum ius* della *respublica christiana*», di farne dunque «il diritto universale di tutti i popoli dell'*imperium*»[287].

Lo *ius commune* riuscì a diventare la matrice comune di tutti i diritti particolari, dal momento che incontrava il favore dei signori che amministravano i propri territori tramite gli *iura propria*: «lo *jus commune* […] raccoglieva il consenso della comunità», consenso che si fondava su «ciò che la comunità (i baroni) considerava essere *justum* alla luce delle comuni concezioni feudali»[288]. Tutta Europa aveva trovato un sistema di armonizzazione dell'autorità imperiale, e papale, con i privilegi signorili nelle giurisdizioni locali, eccezion fatta per l'Inghilterra dove lo *ius commune* non verrà mai recepito e già nel XIII secolo comincerà a svilupparsi un sistema di *common law* imperniato sull'idea di *lex terrae*[289].

> La «philosophia civilis» celebrata dai glossatori sin dalla prima metà del Duecento pretendeva, come si è accaduto, di spiegare l'intera trama dei rapporti umani. Ciò presupponeva un'attenzione alla realtà concreta nel suo complesso e contribuiva a sospingere lo sguardo verso tutti gli aspetti giuridici della vita pratica, e quindi verso tutti i diritti che nella prassi si mostravano più vitali. La conseguenza fu che si venne attutendo – seppur gradualmente e talora con una certa timidezza – il contegno di distaccata sufficienza con cui Bologna aveva osservato le norme feudali, canoniche e statutarie, e anche i civilisti cominciarono a stringere quei legami tra le *leges* e i vari diritti concorrenti dai quali nacque il «sistema del Diritto comune»[290].

---

[286] «Il diritto feudale è quell'insieme di consuetudini (e poi, ma secondariamente, di poche leggi imperiali, di sentenze di curie feudali, di teorizzazioni dottrinali) che si sono venute via via accumulando durante il primo medioevo e che disciplinano quell'universo di rapporti fra signori e vassalli, fra superiori e inferiori, che è l'ordine feudale: rapporti personali consistenti in omaggio e fedeltà da parte del vassallo, e in protezione da parte del signore. Un universo giuridico esclusivo, che ha sviluppato regole sue tipiche e che ha propri tribunali per applicarle; che, sotto questo profilo, può ben essere qualificato come manifestazione di particolarismo, anche se è doveroso aggiungere che la dimensione universale del fenomeno feudale induce i maestri di diritto a inserire il tesoro consuetudinario feudale, i cosiddetti *Libri feudorum*, in appendice allo stesso *Corpus iuris civilis*, quale materia degna di essere studiata e chiosata anche dalla scienza» in GROSSI G., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 225.

[287] Ivi, p. 42.

[288] ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, op. cit., p. 218.

[289] «La *lex terrae* esprimeva una astrazione più che un diritto specifico. Essa conteneva la somma dei principi generali deducibili dal contratto feudale. Riassumeva tutto il diritto feudale, in base al quale l'uno non poteva fare senz'altro, e i diritti e i doveri del re e dei baroni erano innalzati al livello di diritti e doveri muniti di sanzione. Racchiudeva il consenso di entrambe le parti […] e per conseguenza le assoggettava entrambe alla propria autorità […] La *lex terrae* era un diritto locale: essendo una manifestazione del diritto feudale, condivideva la flessibilità e la capacità di adattamento del proprio progenitore, il feudalesimo» in ivi, pp. 217 – 218.

[290] CORTESE E., *Il rinascimento giuridico*, op. cit., p. 48.

Il diritto intendeva diventare la nuova scienza sistemica in grado di regolare i meccanismi della vita associata e offrire delle risposte alla crescente complessità, stante l'insufficienza di quelle date dalla consuetudine feudale e dai dogmi religiosi della Chiesa di Roma. La stessa Chiesa cominciò a organizzarsi secondo un sistema giuridico strutturato, atto a regolare la vita dei fedeli e a disciplinare personale e strutture ecclesiastiche. Con il *Decretum Gratiani* del 1140 si apre la stagione del moderno diritto canonico[291], anche noto come "periodo classico": l'opera, sulla falsariga del *corpus*, è una raccolta delle fonti del diritto canonico ed è riconosciuto dagli studiosi come il primo lavoro organico di sistematizzazione delle normative della Chiesa cattolica. Ogni ordinamento particolare, civile o religioso, si dotava di un diritto e pretendeva di applicarlo nel proprio territorio secondo i propri canoni; fenomeno che produsse il passaggio, descritto sopra, da un sistema consuetudinario a un sistema di redazione scritta delle leggi, e da una visione personalistica del diritto a una marcatamente territoriale.

Nel Duecento la sfida principale fu tentare di risolvere il conflitto di competenze fra papato e impero, che nel campo giuridico interessava la rilevanza degli ordinamenti civile e canonico, sfociato nel plurisecolare scontro fra «la dottrina curialistica (presupponente la indiscussa superiorità del pontefice) e la dottrina imperialistica (teorizzante una separazione dei due poteri)»[292]. Tuttavia, entrambe le *iurisdictiones* potevano dirsi vocate a un unico fine, la costruzione e la stabilità della *respublica christiana*; ciò rese possibile per civilisti e canonisti trovare un punto di accordo consistente in un «loro stretto legame e un'intima unione fra norme canoniche e norme imperiali, costituenti insieme lo *ius commune*». Conciliazione resa dai giuristi medievali tramite la nota espressione *utrumque ius*, «tale formula indicava con efficacia ineguagliabile il rapporto essenziale fra le due sfere giuridiche universali, un rapporto cioè fra due mondi distinti, ma al tempo stesso *coniuncti*». «Lo *ius commune* si sostanziava così in entrambi i diritti»[293].

La territorializzazione del diritto fu una rivoluzione epistemica i cui effetti politici si riverberarono per tutta la modernità; il passaggio dalla *consuetudo municipalis* alla *lex municipalis*, da cui derivarono gli statuti cittadini dei liberi comuni, fu causa di profondi

[291] Già nell'alto medioevo si erano verificati mutamenti che avevano dato origine a «fenomeni di giuridicizzazione della chiesa e della teologia», esigenza che diventerà sempre più pressante nel tempo fino alla codificazione del diritto canonico e, successivamente, «alla separazione fra teologia e diritto canonico» e poi «nella valutazione delle mancanze nel comportamento degli uomini ad una distinzione tra *forum internum* e *forum externum*» in SEELMAN K., *Teologia e Giurisprudenza alle soglie della modernità. La nascita del moderno diritto naturale nella tarda scolastica iberica*, op. cit., p. 278.

[292] CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 55.

[293] *Ibidem*.

mutamenti politici, e geopolitici, che fecero sorgere l'esigenza di stabilire dei confini geografici entro cui far rientrare le competenze di un governo cittadino. Le relazioni dei comuni con altri comuni, alleati o rivali, al pari delle relazioni con l'impero o con il papato, posero le basi per l'attività diplomatica che raggiungerà maturazione nella modernità delle guerre fra Stati nazionali. È anacronistico parlare di forme embrionali di ministeri degli esteri per l'età comunale – e ancor di più pensare che dall'esperienza dello *ius commune* fossero sorte le radici di un diritto internazionale – ma si può cogliere nell'elemento della territorialità delle questioni politiche l'anticamera delle moderne speculazioni sulla geografia politica, elemento fondamentale per la formazione della moderna statualità.

Il lavoro di due importanti giuristi trecenteschi, Bartolo da Sassoferrato e Baldo degli Ubaldi, sciolse alcuni dubbi e permise agli ordinamenti locali di pensarsi come realtà autonome e indipendenti, filosofia politica alla base della costruzione teorica dello Stato moderno. Bartolo (1314 – 1357), tra i massimi studiosi di diritto del medioevo, fu ritenuto per secoli un nume tutelare della scienza giuridica. La sua maggiore intuizione fu scorgere «nel concetto di *iurisdictio* […] la legittimazione della *potestas statuendi*», necessaria manifestazione della facoltà di autogoverno; tanto più è ampia, maggiore è la potestà normativa. Ciascun ordinamento è libero di autoregolarsi come meglio crede, ovunque «lo *statutum* corrisponda alla sfera di *iurisdictio* dell'ordinamento medesimo, esso è pienamente legittimo in quanto diretta estrinsecazione della *iurisdictio* stessa»[294].

Bartolo attribuì a ogni singola collettività cittadina, o professionale, il concetto di "popolo", idea alla base della nozione di "diritto civile": quest'attribuzione ebbe importanti conseguenze in tema di autonomie locali e corporative: «questo concetto plurale e multilivello di *populus* è tanto più rilevante in quanto il popolo costituisce, in base a un celebre passo del Digesto (Dig. 1. 1. 9) la fonte legittima della legge». In Bartolo città e regni non sono ancora enti "sovrani", nel senso moderno del termine, ma «enti autonomi originari, organicamente collocati nella scala delle associazioni tra uomini (le «universitates»)»[295].

Bartolo, nella sua lunga esperienza di docente, ebbe come allievo un giovane giurista perugino che fu suo studente quando insegnava nella neonata Università di Perugia, fondata da Clemente V con la bolla *Super Specola* del 1308: Ubaldo degli Ubaldi (1327 – 1400), detto Baldo. Baldo portò avanti il lavoro del suo professore e perfezionò alcune sue

[294] Ivi, pp. 62 – 63
[295] PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit., pp. 168 – 169.

teorie di diritto civile identificando nel diritto naturale la fonte di legittimità dell'autogoverno degli ordinamenti locali. Le comunità politiche nascono, difatti, come «vitale fenomeno spontaneo», teoria di matrice aristotelica, e non derivano «da alcuna formale fonte di potere, da alcuna autorità superiore la propria esistenza». *Populi sunt de iure gentium* è la massima di Baldo a fondamento di questa idea: ogni popolo deriva esclusivamente da sé stesso l'autorità sufficiente per darsi delle leggi, il diritto che ogni ordinamento si dà «non deriva da nessuna fonte autoritaria esterna la sua naturale validità»[296]. Con questa mossa Baldo scavalca tanto l'impero quanto il papato e garantisce agli *iura propria* un'indipendenza sostanziale da ogni ordine superiore nelle attività legislative, esecutive e giudiziarie.

Importante avvocato della corporazione dei mercanti della sua città, fra i più noti e i meglio pagati professori di diritto civile, famoso per i suoi studi pioneristici sulle cambiali e per i numerosi *consilia* scritti su commissione, Baldo rappresentò uno dei massimi esponenti di quella élite di giuristi che al tramonto del medioevo influenzava la politica internazionale condizionando le scelte di mercanti, banchieri e signori[297]. Alla sua morte nuove formule politiche si stavano concretizzando in tutta Europa, la signoria è forse l'esempio più lampante. La visione medievale della politica poteva dirsi conclusa: le speculazioni dei giuristi nell'età d'oro della professione avevano dato i loro frutti, le corone stavano cominciando ad appropriarsene per chiudere i conti con gli ordini superiori, papato e impero, e costruire la fonte di ogni indipendenza politica, la moderna sovranità.

2. La Riforma e la rottura dell'equilibrio

Il 31 ottobre 1517 il tedesco Martin Lutero, giovane accademico e monaco agostiniano, affisse sul portale della *Schlosskirche* a Wittenberg delle proposte passate alla storia come le *95 tesi*, testo tramite il quale il monaco intendeva stimolare un dibattito di natura teologica sul sistema delle indulgenze. Non era nell'interesse di Lutero mettere in discussione l'intera dottrina papale e i fondamenti della Chiesa di Roma; nonostante le intenzioni pacifiche di Lutero, più attento a dispute filosofiche che all'idea di una radicale riforma della cristianità, l'effetto della sua azione diede avvio al movimento religioso della

[296] CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 63.

[297] Per maggiori informazioni su vita e opere di Baldo rimando al paragrafo *Baldo e i Commentatori fra Tre e Quattrocento* contenuto in PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit., pp. 171 – 176.

Riforma che cambiò per sempre il cristianesimo globale. Il gesto dell'affissione divenne presto il simbolo della protesta di alcuni devoti cristiani a un sistema, quello della Chiesa di Roma, che veniva percepito come corrotto e decadente. Si chiedeva alla Chiesa di riformarsi, la conseguenza fu la nascita di nuove chiese riformate; era nato il protestantesimo, motore di sviluppo delle nazioni nord-europee, forse in senso più politico che religioso. Il gesto dell'affissione «può anche non essere mai accaduto»[298], l'atto risulta irrilevante a fronte del cambiamento che produsse; cambiamento che veniva preparato da tempo, tanto nei monasteri quanto nelle corti regali.

Il conflitto fra la Chiesa di Roma e il potere civile aveva raggiunto l'apice della tensione nei secoli precedenti e si erano già paventati rischi di scissioni, dopo lo storico scisma del 1054 che separò il cattolicesimo orientale (ortodosso) da quello occidentale; lo Scisma d'Oriente aveva gettato le basi di una possibilità, seppur remota, di togliere al papato il monopolio sulle questioni teologiche e spirituali, rendendo pensabile un ordine differente che poneva al suo centro Cristo e i suoi adoratori (il *corpus mysticum*) e non il papa come sovrano assoluto, descritto come un tiranno dalla pubblicistica antipapale. Lutero e i suoi seguaci sfruttarono questa possibilità: seguire il messaggio di Cristo in maniera diversa, tramite una confessione religiosa che non fosse necessariamente quello cattolica-romana.

Il protestantesimo, evolvendosi, produsse conseguenze fondamentali nello sviluppo della società e dello Stato moderno: rese possibile la lettura e l'interpretazione delle sacre scritture, azione alla base della personalizzazione del messaggio cristiano e che permetteva a ciascuno di divenire "sacerdote di sé stesso", fenomeno che rese possibili le speculazioni di Calvino, teorizzatore di una filosofia di vita che Max Weber pone come matrice culturale e ideologica dell'emergente sistema di mercato capitalistico[299]. Permise inoltre ad ogni comunità di organizzarsi su un piano ecclesiale[300] – senza dover ricorrere

---

[298] SKINNER Q., *Le origini del pensiero politico moderno; II, l'età della Riforma*, Bologna: Il Mulino, 1989, p. 9.

[299] Rimando al noto volume WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: BUR, 1991.

[300] Le chiese nazionali furono il punto di arrivo di un processo relativamente rapido che cominciò con il rifiuto di riconoscere il potere giurisdizionale della Chiesa di Roma nei territori sotto il controllo delle corone che aderivano alla Riforma. Le nazioni scandinave e l'Inghilterra furono sicuramente fra i pionieri di questo movimento, forse la prima a mobilitarsi in assoluto è la Danimarca: «in Danimarca il livello di guardia fu raggiunto sotto Cristiano II con la promulgazione del Codice civile ed ecclesiastico Byretten del 1521-22. Esso proponeva di porre fine a tutte le possibilità di appello a Roma, di rimuovere i poteri dei tribunali ecclesiastici in tutti i casi patrimoniali e di insediare un nuovo tribunale reale investito del potere decisionale definitivo sulle cause civili ed ecclesiastiche. Una crisi analoga scoppiò contemporaneamente in Svezia. Proclamato re nel 1523, Gustav Vasa rifiutò di riconoscere la designazione papale al vescovado di Skara. (Si è perfino sostenuto che il distacco della Chiesa svedese da Roma debba essere fatto risalire a questo incidente). Contemporaneamente, analoghe pressioni avevano iniziato a produrre in Inghilterra segnali minacciosi di frattura tra il *regnum* e il *sacerdotium*. Le prime incrinature iniziarono ad apparire in connessione alle attività del papato di esattore delle imposte. Quando nel 1509 il pontefice inviò il suo

all'autorizzazione della Chiesa di Roma, che organizzava le diocesi periferiche su cui esercitava un controllo più o meno totale – facendo la fortuna delle corone che costituirono le chiese nazionali mettendo a capo il monarca, atto di inizio della costruzione delle monarchie nazionali. Il cristianesimo protestante scardinò un intero ordinamento valoriale che era stato in grado di produrre senso per oltre un millennio, un sistema che si reggeva sull'idea che il papa detenesse l'*auctoritas*, che gli permetteva di agire in vece di Cristo e dirsi per questo infallibile, sfuggendo così ai meccanismi terreni di legittimazione. Per Lutero, invece, «l'autorità papale era di origine umana e non divina», e l'autorità ultima, «poggiava non sui papi o sui concili o sui padri della Chiesa, ma sulla Bibbia»[301].

L'Europa di inizio Cinquecento era un focolaio di sedizione, serviva solamente una scintilla per incendiare gli animi, tanto nelle campagne quanto nelle corti. Kaufmann in un suo libro sulla Riforma identifica tre fattori essenziali che resero un gesto di disobbedienza ecclesiale l'inizio di un processo che cambiò le sorti d'Europa: i) l'anticlericalismo che montava nei territori rurali e che produsse la rivolta dei contadini tedeschi del 1524 e 1525 – insofferenza verso il clero come diretta conseguenza della crisi agricola della seconda metà del Trecento, causata dall'epidemia di peste – varie forme di predicazione popolare avevano fatto presa sulla popolazione meno istruita e direzionato la rabbia e la frustrazione contro la corruzione e l'immoralità del clero romano, responsabili indiretti di quella misera condizione, a cui si anteponeva il missionariato popolare, vicino alle esigenze dei più poveri[302]; ii) i tentativi nobiliari di reagire alle limitazioni del Sacro Romano Impero, che soffocava qualsiasi tentativo di autonomia e cercava di egemonizzare l'economia e la politica locale centralizzando progressivamente il potere, i primi tentativi di costruire un sistema giuridico unico e una rete burocratica e fiscale risalgono difatti già al XIV secolo; iii) la nascita del mercato editoriale, innovazione resa possibile dall'invenzione della stampa ad opera di Gutenberg nel 1454, innovazione che «ha prodotto effetti culturali senza i quali non solo la Riforma, ma anche lo sviluppo di un'età moderna in Europa non sarebbero stati immaginabili»[303]. Quando i predicatori luterani portarono il verbo fra i nobili e fra i contadini trovarono un pubblico ben disposto ad ascoltare i loro sermoni.

---

esattore Pietro Grifio in Inghilterra, il governo gli impedì per oltre un anno di svolgere le sue funzioni. Quando poi sei anni dopo fu avanzata la richiesta di un sussidio papale per un'ipotetica crociata, essa fu accolta con un secco rifiuto» in SKINNER Q., *Le origini del pensiero politico moderno; II, l'età della Riforma*, op. cit., pp 93 – 94; secondo Nick Henshall la Danimarca, per questa ed altre ragioni, può a buon diritto definirsi un «laboratorio esemplare dell'"assolutismo"», si veda ID., *Il mito dell'assolutismo*, op. cit., p. 288.

[301] GREENGRASS M., *La cristianità in frantumi*, op. cit., p. 8.

[302] Si veda il paragrafo *Forme di devozione* contenuto in KAUFMANN T., *I redenti e i dannati*, Torino: Einaudi, 2018, pp. 26 – 31.

[303] Ivi, p. 34.

Il movimento riformatore ottenne risultati incredibili in poco tempo – seppur le sue conseguenze echeggiarono nei secoli successivi, una "resa dei conti" definitiva poté dirsi compiuta solamente centotrenta anni dopo, nel 1648, con la pace di Westfalia che chiudeva la Guerra dei Trent'anni – grazie al retroterra in cui si inseriva. Nei territori imperiali, olandesi e scandinavi, il terreno era pronto per una rivoluzione culturale, spirituale e politica: non a caso, solamente tredici anni dopo l'affissione delle tesi, nel 1530, con la *Confessio Augustana* vennero presentati i principi del protestantesimo alla Dieta di Augusta, al cospetto dell'imperatore Carlo V.

La rivoluzione epistemica prodotta dal protestantesimo mandava in crisi tutte le certezze dell'uomo medievale, che aveva già resistito all'impatto delle turbolenze rinascimentali. Nel cuore dell'impero si era prodotta una rottura insanabile che metteva in dubbio l'autorità dell'imperatore e del papa: l'effetto furono le guerre di religione che insanguinarono l'Europa per quasi un secolo e mezzo.

> La vera forza di rottura insita nella Riforma si rivelava allora nella distruzione di quel "monismo etico-religioso" sul quale si era fondata ogni costruzione dell'ordine politico e dell'obbligazione politica: «Le guerre di religione significavano anche e soprattutto questo: la scoperta della pluralità dei "valori" detti assoluti, dei principi fondanti l'ordine etico e le leggi politiche, fino ad aprire spazi un tempo impensabili ad una riflessione critica sui fondamenti fragili di un'oggettività smentita e contraddetta»[304].

Con la Riforma si scatenò una reazione a catena che produsse gli Stati, divenuti nazionali solamente nel XIX secolo, conseguenza del tentativo di ricomporre le divisioni prodotte dalla fine dell'unità del mondo medievale – la cui fine era stata già annunciata da tempo, segnatamente dal Rinascimento, dalla scoperta dell'America e dalla presa di Costantinopoli – ed esercitare controllo sui territori. I sovrani avevano trovato una base ideologica per giustificare il rifiuto di riconoscere l'autorità dell'impero e del papato, così da poter costruire nuove gerarchie e, in ultima istanza, un nuovo ordine politico. La "naturalità" di un governo coerente con le leggi contenute nelle Scritture veniva meno se qualsiasi forma di governo poteva acquisire patente di cristianità nel momento in cui i suoi governanti sostenevano di agire cristianamente, dopo aver letto le Scritture ed essersi arrogati il diritto di interpretarle. L'ordine su cui si era rotto il mondo, quell'armonia gerarchizzata in categorie statiche e immutabili che caratterizza il medioevo, perdeva senso

[304] QUAGLIONI D., *La sovranità*, op. cit., p. 72; il passaggio riportato tra virgolette è tratto da HELLER H., *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, Milano: Giuffre, 1987, p. 78.

di fronte all'apertura di una nuova possibilità di dare senso all'esistente e governarsi secondo un nuovo paradigma. Si apriva l'era di quello che Foucault chiamò «l'artificialismo della governamentalità», provocata dalla «rottura […] con la vecchia naturalità che inquadrava il pensiero politico del Medioevo»[305].

Da questa nuova impostazione mentale scaturisce lo spostamento di «tutto il peso dei rapporti di forza sul versante dell'autorità secolare, unico potere legittimato ad esercitare l'autorità coattiva»[306]. La distinzione operata nei minimi dettagli fra *auctoritas* e *potestas* perde il suo valore prima di tutto psicologico, per fare spazio alla nuova idea di potere che deriva dal cambiamento di paradigma: non ha più senso tenere separate le due spade se una delle due ha perso ogni potere coattivo. Il potere civile riuscirà a svincolarsi gradualmente dal papato avocando a sé il privilegio di detenere entrambe le spade vista la capacità, e il diritto, di farne buon uso. La progressiva laicizzazione del potere produsse una sfiducia nella visione trascendentale del governo, con tutti i suoi orpelli e la sua simbologia religiosa, in favore di una rappresentazione terrena del potere in cui la spada del governo civile riesce a dominare da sola, forte di un diritto superiore, concesso da Dio e lasciato al libero arbitrio del sovrano. La Riforma «ha così incoraggiato le tendenze centrifughe e l'indipendenza delle monarchie nazionali, rendendo autonoma e rivitalizzando una sovranità teocratica di diretta origine divina»[307].

La Riforma ebbe delle notevoli conseguenze anche sull'obiettivo della sua originaria polemica, la Chiesa Cattolica. Fra il 1545 e il 1563 a Trento si tenne il concilio che diede i natali al credo religioso riformato[308], convocato da papa Paolo III e presieduto, nell'ordine, dai papi Giulio III e Pio IV. Il concilio intendeva recuperare l'egemonia perduta nei territori in cui si era diffusa la Riforma, per farlo sviluppò sedici "decreti dogmatici" che tentavano di chiarire alcune posizioni teologico-politiche della Chiesa che erano state messe in discussione dallo spirito riformatore. Oltre alla riaffermazione dei sette

---

[305] «Nella tradizione medievale, o ancora rinascimentale, un buon governo, un regno ben ordinato faceva parte di un ordine del mondo, che era voluto da Dio. Iscrizione quindi del buon governo nella grande cornice cosmo-teologica. Rispetto a quest'ordine naturale, la ragion di stato aveva introdotto una frattura, una rottura radicale: lo stato, che sorgeva e faceva emergere, con la propria razionalità, una realtà nuova» in FOUCALT M., *Sicurezza, Territorio, Popolazione; Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit., pp. 254 – 255.

[306] TERNI M., *La pianta della sovranità*, op. cit., p. 166.

[307] *Ibidem*.

[308] Secondo Paolo Prodi si dovrebbe parlare di "Riforma tridentina", e non di "Controriforma" come a lungo sostenuto da storici e intellettuali, dal momento che il cattolicesimo trasse ispirazione dalle vicende tedesche per rinnovare alcuni aspetti liturgici e rivedere la sua impostazione politica e ideologica. Il tutto non solamente per reagire alla Riforma, ma anche per rinnovare alcuni aspetti la cui obsolescenza diveniva man mano più evidente, prima di tutto dentro la Chiesa stessa. Consiglio le raccolte di saggi ID., *Cristianesimo e Potere*, Bologna: Il Mulino, 2012 e ID., *Homo Europaeus*, Bologna: Il Mulino, 2015.

sacramenti, del celibato ecclesiastico e del sacrificio eucaristico, la Chiesa sciolse ogni dubbio sull'autorità papale riaffermando il *primato petrino* – per cui solo al papato spettava l'*auctoritas* – e la gerarchia ecclesiastica, oltre all'esclusività nell'interpretazione delle Scritture da parte dei chierici. Negli anni successivi la Chiesa farà ampio uso di tre istituzioni: la comunione, «mezzo per consolare le coscienze afflitte e […] vincolo di unità tra i cristiani, membra di uno stesso corpo»[309]; la confessione, «strumento dell'eteronomia delle coscienze in un paese cattolico»[310]; il matrimonio[311]. La Chiesa di Roma decise di privilegiare gli aspetti disciplinanti del *corpus mysticum*, codificando la moralità comune in un complesso di regole il cui controllo dell'osservanza da parte dei fedeli veniva delegato ad una struttura sempre più gerarchizzata e verticalizzata.

> La questione del conflitto tra vescovi tridentini e confraternite occupò molto spazio nella vita sociale dell'epoca; il modello tridentino espresso da san Carlo Borromeo portò all'estremo le ostilità verso le forme di associazione orizzontale del popolo, che furono messe sotto controllo o addirittura eliminate a vantaggio di nuove confraternite destinate a svolgere solo un compito sussidiario alle dipendenze del clero (come le Compagnie del Santissimo Sacramento). Ma il mutamento può essere individuato anche nella semplificazione estrema del rito della pace all'interno della messa, che ne abolì gli aspetti di pacificazione attiva tra i fedeli, oppure nelle trasformazioni che subì l'arredo ecclesiastico che simboleggiava la pace e che veniva offerto al bacio dei fedeli[312].

Ma il maggior successo del Concilio fu la spinta che diede per la realizzazione della *statalizzazione* della Chiesa e per la trasformazione del papa nel prototipo di un monarca assoluto[313], fenomeno di cui erano state gettate le basi già prima della Riforma. La riaffermazione della gerarchia, la verticalizzazione del potere, la divisione di mansioni e competenze entro le giurisdizioni, il controllo biopolitico dei corpi e delle menti tramite una narrazione egemonica utile a inquadrare sudditi, più che fedeli; tutti questi sono gli elementi del processo di costruzione dello Stato Pontificio che vennero ripresi dalle corti europee nel processo di creazione degli Stati moderni.

> Il tema è molto importante per comprendere le istituzioni dell'assolutismo, in quanto lo Stato moderno si afferma e cimenta i suoi nuovi poteri anche (e in misura

[309] PROSPERI A., *Il Concilio di Trento: un'introduzione storica*, Torino: Einaudi, 2001, pp. 119.
[310] Ivi, p. 124.
[311] «L'accoglimento pieno e senza riserve del matrimonio come contratto coniugale nel contesto dei sacramenti e il modo in cui lo si fece uscire dagli scenari familiari per immetterlo definitivamente nello spazio ecclesiastico significò, intanto, un'alterazione dell'economia che reggeva i rapporti tra società spirituale e mondo degli affetti e degli interessi mondani» in ivi, p. 133 – 134.
[312] Ivi, p. 115.
[313] Rimando al già menzionato PRODI P., *Il sovrano pontefice*, op. cit.

> non trascurabile) nei confronti della Chiesa e delle chiese, in concorrenza e spesso in antagonismo con esse. In questi contrasti, il confine tra l'elemento temporale e l'elemento spirituale, tra politica e religione, tra diritto e teologia, che risulta spesso incerto nella teoria ed anche confuso nella prassi presenta caratteristiche nuove e rilevanti rispetto all'età medievale. Ciò è vero sia per gli Stati che si proclamano legati a Roma e al papato, sia per le regioni passate al protestantesimo[314].

3. L'avvento della sovranità

Galli nelle battute iniziali di un volume interamente dedicato al tema della sovranità propone questa ampia definizione del concetto preso in esame:

> che cos'è la sovranità? In prima battuta è parte della definizione dello Stato, insieme al popolo e al territorio. Significa un potere politico con alcune specifiche caratteristiche: di essere sommo, il che può voler dire tanto che è superiore ad altri poteri, quanto che è il potere unico, non riconosce un altro potere sopra di sé o accanto a sé (questo potere può essere anche il punto ideale in cui converge una pluralità di poteri distribuiti in istituzioni differenziate); di essere esteso senza fine nel tempo, cioè perpetuo; e al contrario di avere una specifica determinatezza nello spazio, cioè di valere su di uno specifico territorio, entro certi confini; di essere legge a se stesso, autonomo; di conservare la pace interna con il monopolio della violenza legittima, e di poter minacciare la guerra all'esterno. Un potere in cui si mescolano volontà e ragione, violenza e ordine, eccezione e norma, assolutezza e contingenza, pace e guerra, cura e sacrificio, utile e dissipazione. Un potere che, per i suoi critici, è intrinsecamente arbitrario, mostruoso, disumano, eccessivo, squilibrato; per il quale non a caso si fanno i nomi di terrificanti entità sovraumane e disumane: Leviathan e Moloch[315].

La sovranità è forse la categoria che maggiormente definisce i contorni della modernità politica perché solamente nell'evo moderno si consolida l'idea che il potere politico debba operare senza vincoli di alcun tipo, condizione necessaria per lo sviluppo degli Stati sovrani. Con l'affermarsi della sovranità la visione teologico-politica del potere viene scalzata da un'idea prettamente umana del governo, che intende razionalizzarne l'operatività e gli assiomi, al fine di generare una catena di comando che sia riconosciuta e accettata, tanto dai sudditi quanto dai nemici, in virtù solamente della sua capacità di comandare; non più, dunque, in forza delle verità eterne formalizzate dai teologi. La sovranità introduce nel potere politico l'elemento della dinamicità e dell'imprevedibilità

[314] PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 246.
[315] GALLI C., *Sovranità*, Bologna: Il Mulino, 2019, pp. 11 – 12.

degli eventi per rispondere alle nuove sfide che avevano reso obsoleta la formula della *respublica christiana*, soprattutto a fronte della disunità religiosa e culturale provocata dalla Riforma e da secoli di conflitti interni ai territori d'Europa.

Lo strumento del potere sovrano è il diritto: «del potere la sovranità vuole essere una razionalizzazione giuridica, nel senso di trasformare la forza in potere legittimo, il potere di fatto in potere di diritto»[316]. Il diritto nelle sue molteplici evoluzioni acquisisce – perlomeno nella sua ricezione e nelle varie forme di "feticizzazione" della legge – le sembianze di una verità religiosa immanentizzata; così da permettere al potere che voglia vedere riconosciuto il suo comando di costruire un nuovo paradigma politico, pur dovendo accettare che la legge umana, a differenza di quella divina, è passibile di modifica. Possibilità che rese accettabile il cambio di ordine tramite guerre e rivoluzioni.

Foucault sostiene che la «teoria della sovranità» tenta, prima di tutto, di «costituire quello che chiamerei un ciclo, il ciclo che va dal soggetto al soggetto, mostrando in che modo un soggetto», ossia un individuo portatore di diritti di doveri, «possa e debba diventare soggetto, ma inteso questa volta come elemento assoggettato all'interno di un rapporto di potere». Il potere moderno, seppur composto da una «molteplicità di poteri», «che non sono tuttavia dei poteri nel senso politico del termine, ma delle capacità, delle possibilità, delle potenze, che può costituire come poteri» alla condizione di aver stabilito, fra le possibilità e i poteri, «quel momento di unità fondamentale e fondatrice che è l'unità del potere». Non è rilevante che questa unità del potere «assuma il volto del monarca oppure la forma dello stato» poiché «è a partire da quest'unità del potere che deriveranno le diverse forme, i differenti aspetti, meccanismi e istituzioni di potere»[317].

La sovranità è l'elemento di dissoluzione del potere monolitico medievale; offrì la possibilità di ampliare l'orizzonte di senso, ciò permise all'uomo moderno di superare i limiti cognitivi che nel medioevo contenevano le possibilità di speculazione sul potere politico all'interno dei confini tracciati dalle Scritture e dai loro interpreti. Le varie forme di sovranità, assoluta prima e popolare poi, sono possibilità che la storia ha reso attuabili partendo, precipuamente, dal concetto stesso di sovranità. In questo senso ogni istituzione moderna è, allo stesso tempo, politica e impolitica: politica perché istituisce un potere autoritativo; impolitica perché priva i suoi fruitori della possibilità di interagire nei rapporti di potere. Matteucci mostra come la nascita dell'amministrazione, capolavoro

[316] MATTEUCCI N., *Lo Stato moderno*, op. cit., p. 81.
[317] FOUCALT M., *Bisogna difendere la società: Corso al Collège de France (1975 – 1976)*, op. cit., 43.

logistico e organizzativo dello Stato moderno, sia un importante passaggio di realizzazione della sovranità, nella misura in cui l'amministrazione assolse al compito di depotenziare i contropoteri feudali – azione che risolse questioni di competenze territoriali rimaste irrisolte nei secoli – e di *spoliticizzare* la società[318], creando cariche addette allo svolgimento di compiti tecnici, ma che dovevano rispondere al potere politico delle decisioni prese. Nell'amministrazione e in altre istituzioni statali si realizza l'unità di un potere che produce e riproduce saperi e verità, con l'intento di mantenere salda la sua base di legittimazione.

Nella sovranità si realizza la compiuta unità di forza e consenso, intesi come concetti puramente umani, che sin dall'alba delle società organizzate ha determinato il riconoscimento dell'autorità e la giustificazione del potere politico[319].

3.1 Sovranità, dunque modernità

Alcuni studiosi ritengono che il concetto di sovranità derivi dal termine latino *majestas*[320], concetto che nel basso medioevo serviva al re per «giustificare la diffusione del *crimen majestatis*, il crimine di lesa maestà, e contemporaneamente l'esercizio del "diritto di grazia"»[321]. Nel XIII secolo in Francia ci si rivolgeva al re utilizzando la formula *vostra maestà*. Per quanto sembra che il lemma esistesse già nel Duecento[322] il termine acquisisce

[318] «La pace è il rispetto dell'ordine della giustizia, o il suo ristabilimento attraverso il *gubernaculum* e la *jurisdictio*. Anche in Dante tutto ciò è chiarissimo. La sovranità moderna nasce dalla crisi di questo modo di pensare, che non è più in grado di far fronte al grande dinamismo impresso alla società europea da una serie di fenomeni che sovvertono le libertà, le prerogative, le sfere di influenza, la complessità e la plurivocità degli assetti potestativi, e che devono essere affrontati con pensiero e con pratiche nuove. L'obiettivo diviene quello di produrre l'ordine, non di reintegrare una giustizia naturale. La sovranità spoliticizza il sociale, non è il governo delle pluralità politiche» in GALLI C., *Sovranità*, op. cit., p. 31.

[319] Rimando al paragrafo *Forza e Consenso* in PASSERIN D'ENTREVÈS A., *Dottrina dello Stato*, op. cit., pp. 277 – 289; «perché le differenze e le disuguaglianze che esistono di fatto e sono anzi inevitabili nella vita consociata possono dirsi legittime, è necessario che esse siano «riconosciute», «accettate» o più esattamente «consentite». Senza tale riconoscimento e accettazione, privo di «consenso», il potere dell'uomo sull'uomo, se anche rispecchi una maggior abilità o attitudine al comando di un uomo o di un gruppo di uomini, equivale a un puro rapporto di forza» in ivi, p. 284.

[320] «Etimologicamente, il termine derivava da *majus* (*magnitudo*), e forse proprio nella applicabilità del concetto di *majestas* si manifesta l'evoluzione della dottrina popolare a quella teocratica. Si potrebbe addirittura affermare che *majestas* e «sovranità» fossero due concetti intercambiabili. Infatti, nella Roma repubblicana, il termine *majestas* era applicabile soltanto al popolo romano e a nessun altro» in ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel Medioevo*, op. cit., p. 174.

[321] LE GOFF J., *Il re medievale*, op. cit., p. 30.

[322] Tesi sostenuta da MORRONE A. in ID., *Sovranità*, op. cit., pp. 6 – 7; Ullmann coglie nella «idea della illimitata libertà del papa di legiferare», in qualità di diretto successore di Pietro, i primordi di una «sovranità legislativa», tesi che confermerebbe l'idea che nel medioevo ci fosse una rudimentale teoria della sovranità già abbastanza sviluppata: «sebbene il termine di sovrano non fosse applicato al papa medievale, non ci può esser dubbio che la nozione di sovranità fosse compresa in modo perfettamente chiaro» in ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel Medioevo*, op. cit., p. 84

il suo significato solo nella modernità; per la mentalità medievale non sarebbe stato possibile pensare la sovranità nella sua attuale definizione; i poteri che la modernità assicura al sovrano nel medioevo erano propri solamente di Dio[323].

La prima formulazione compiuta risale al Cinquecento; gli studiosi concordano che Jean Bodin abbia esposto nel 1576 la prima teoria organica della sovranità. Il giurista francese utilizza tanto il termine *souverineté* quanto il latino *majestas*, ma fa ampio uso anche dei termini *summa potestas*, *summum imperium* o *maius imperium*, e *majestè*, *puissance souveraine*.

> La parola *souveraineté* deriva da *souverain* (*suverain*, *soverain*) che riprende il latino popolare *superanus-superieur*, e quindi *souverain*, derivato dal latino classico *super*, *sur*, da cui l'italiano *soprano* e l'antico provenzale *sobiran-sovrano*, come *supremo*, *superiore*, qualifica colui che supera tutto con la propria eccellenza. Tale aggettivo viene applicato dapprima in maniera generica per qualificare il Sommo Bene o Dio, che detiene l'autorità suprema, e poi, in ambito politico, per rinviare a quella parte del corpo politico, a un'istituzione, a una persona che detiene il potere di decidere in ultima istanza e imporre tali decisioni agli altri membri. L'aggettivo designa pertanto *chi ha l'autorità su qualcuno e chi, nel proprio ambito, non è subordinato a nessuno* e si applica a ciò che proviene dal potere sovrano. In diritto *sovrano* designa *la persona fisica o morale in cui risiede la sovranità* (significato attestatosi intorno al 1560). *Souveraineté*, dunque, è *il principio astratto di autorità, nel corpo politico*, *e per estensione il diritto individuale alla decisione politica*. *Majestas* e *majesté* sono termini altrettanto incisivi e significativi: *majestas*, *autorità*, *maestà*, *eccellenza*, deriva da *magnitudo*, *grandezza*, *elevatezza*, *importanza*, *dignità*, *potenza,* e da *major*, *superiore*, *supremo* e da esso deriva a sua volta il termine francese *majesté*, Il significato più noto è appunto, *grandezza*, *dignità*, ma anche *nobiltà*, *dignità di stile di una persona*, da cui *sovranità dello Stato del popolo romano* e in latino medievale *sovranità*[324].

Di Bello evidenzia come nel Cinquecento il termine *sovrano* comincia a essere usato per indicare «un titolo onorifico per imperatori, re, papi» mentre nel contesto religioso serve a designare «l'immagine di Cristo sul trono»[325].

Dal punto di vista giuridico è utile ricordare il percorso svolto dalla scuola romanistica nel basso medioevo. L'attività legislativa nel medioevo era tenuta a freno dai limiti oggettivi imposti dall'esclusività ecclesiastica nell'interpretazione della legge divina; il sovrano non godeva del privilegio di fare la legge, alla normazione della vita associata provvedevano tanto la consuetudine, quanto la discrezionalità dei signori nella risoluzione delle

---

[323] «Di una sola sovranità, assoluta, illimitata e pertanto acontenutistica, si può parlare nell'universo medievale: ed è quella di Dio, vero sovrano su di un ordine terreno scandito invece in potestà necessariamente non-sovrane» in GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 49.

[324] DI BELLO A., *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, Napoli: Liguori, 2014, p. 109 – 110.

[325] Ivi, p. 110.

controversie. Con l'avvento della sovranità l'attività legislativa diventa prerogativa di chiunque detenga il comando; si scioglie così il vincolo del legislatore all'osservanza pedissequa dei contenuti della legge divina. La legge positiva acquisisce dignità sufficiente a regolamentare autonomamente ogni aspetto della vita comunitaria.

> Mentre infatti durante l'età di mezzo il diritto naturale, illuminando la ragione di tutti gli uomini, aveva costituito una via prestabilita per il sovrano legislatore, una guida sicura sugli scopi del governo, facilmente controllabile da tutti, ormai il rapporto legge divina-legge positiva è ridotto a un rapporto puramente etico, esclusivo alla coscienza del sovrano, senza alcuna rilevanza pratica sulla efficacia obbligatoria della legge positiva […] il processo di trasformazione del concetto di sovranità iniziato dai Romanisti e dai nominalisti tendente allo spostamento dal momento razionale a quello volontaristico dal fondamento della legge si è in tal modo pienamente sviluppato in ogni campo. Sul piano giuridico positivo lo Stato si pone come il principio basilare, l'origine unica di ogni ordinamento, acquista la posizione di suprema autorità[326].

Nel medioevo la volontà popolare era un elemento costitutivo sia della legge sia della consuetudine. Per quanto il consenso fosse uno strumento essenziale per la legittimazione del potere politico – riferiva di una comunità di fedeli, il *corpus mysticum*, unito negli intenti e a difesa della verità cristiana prima ancora che del governo del sovrano – alla prova dei fatti il potere non poteva dirsi concretamente vincolato dalla volontà popolare, come in uno dei contemporanei regimi democratici a sovranità popolare, quanto dalla presenza del papato. I liberi comuni dell'alta Italia poterono opporsi alle pretese imperiali forti dell'appoggio strategico del papato, non perché godessero di potere negoziale sufficiente a decidere autonomamente del proprio destino.

Fu in questa cornice che si sviluppò il germe dell'assolutismo, con i sovrani che, togliendo il consenso popolare alle azioni di governo, riuscirono a dissestare il terreno su cui si reggeva la legittimità papale; lo fecero dichiarandosi imperatori nel loro regno (*rex in regno suo est imperator*), e facendo uso del concetto di *imperium*, «cui veniva attribuita un'autorità dogmatica indiscussa», tramite cui i giuristi medievali avevano cercato a lungo «di esprimere la *plenitudo potestatis* dei nuovi monarchi». «Il fare del nuovo *princeps* una figura *sui generis* di *imperator* era in effetti l'unica via per giustificarne la sovranità»[327]. Baldo diede a questa idea un'importante arma concettuale recuperando, nella seconda

[326] GALIZIA M., *Teoria della sovranità, dal medio evo alla rivoluzione francese*, op. cit., p. 136.
[327] CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 59.

metà del Trecento, una vecchia massima che seppe rendere di uso comune nelle corti europee, grazie alla sua fama di giurista dotto: *rex in regno suo est imperator regni sui*[328].

L'idea di sovranità implica «oltre all'indipendenza da ogni potere esterno ed al monopolio della facoltà di comando» anche il rimando a «uno spazio territoriale circoscritto», dunque «l'impenetrabilità dell'ambito statale». Nello Stato moderno la sovranità è uno dei tre elementi fondativi assieme al territorio e alla popolazione che vi stanzia; con la formulazione della teoria della sovranità e «l'attribuzione allo stato delle proprietà e dei caratteri del potere sovrano» avviene il «trasferimento all'ambito statale pubblico di un'idea dell'autorità e del dominio che la giurisprudenza romana aveva limitato all'ambito privato». I romani distinguevano fra *dominium*, potere dei cittadini sulla proprietà privata, e *imperium*, potere pubblico sulle persone; la giurisprudenza medievale riprese il diritto romano superando questa distinzione e applicando il concetto di *dominium* anche all'ambito pubblico, «distinguendo tra un *dominium secundum proprietam* ed un *dominium secundum imperium*»[329].

Questo può definirsi l'atto di nascita della distinzione fra *pubblico* e *privato*, separazione alla base dell'azione dello Stato nei confronti dei suoi sudditi e nella contemporaneità, quando i limiti saranno posti dal diritto pubblico e dal diritto privato, dei cittadini. Il principio della sovranità fungerà da fondamento della legittimazione di questa distinzione e della possibilità per lo Stato di definire i confini fra pubblico e privato.

L'elemento della *territorialità* è di grande importanza nella genesi del concetto di sovranità moderna; Schiera ha mostrato come fra XIII e XIV secolo il passaggio nei territori tedeschi dalla signoria terriera (*Grundherrschaft*) alla sovranità territoriale (*Landeshoheit*) avvenne attraverso la signoria territoriale (*Landesherrschaft*), ovvero la trasformazione del signore in un governatore del territorio che si occupava di amministrare la cosa pubblica, senza soffermarsi ulteriormente sui grandi dilemmi morali che poneva la politica medievale, intrisa di dogmatismo religioso. L'emergere di una nuova classe di sudditi, la borghesia, estranea alla gerarchia feudale che interessava le aree rurali, appoggiò lo sviluppo di una nuova forma di governance dei territori che definisse chiaramente cosa fosse pubblico e cosa privato, e che di conseguenza amministrasse la cosa pubblica e tutelasse i possedimenti privati[330].

---

[328] Riportato in GALIZIA M., *Teoria della sovranità, dal medio evo alla rivoluzione francese*, op. cit., p. 136.

[329] PACCHIANI C., *Sovranità dello stato e proprietà privata nel pensiero politico moderno* in BIRAL A., CAVARERO A., PACCHIANI C., *Teorie politiche e Stato nell'epoca dell'assolutismo*, op. cit., pp. 100 – 101.

[330] SCHIERA P., *Lo Stato moderno, Origini e degenerazioni*, op. cit., p. 73.

Questo movimento di lunghissima durata segnò l'inizio della modernità borghese, con la formazione degli Stati moderni e dell'assolutismo monarchico; la lotta contro lo stesso assolutismo della tarda modernità partì proprio dall'esigenza di perfezionare le categorie di pubblico e privato, a tutto vantaggio di un terzo stato formato non più da sudditi, ma da cittadini[331]. Tutti particolari che permisero a Foucault di leggere negli autori della Francia moderna il tentativo di realizzare una «sovrapposizione tra lo stato di sovranità, lo stato territoriale e lo stato commerciale»[332].

Lo stesso accentramento delle competenze conseguì dalla spinta delle corone a gestire razionalmente le risorse: «la politica accentratrice dell'assolutismo ha potuto essere pertanto considerata come un fattore di unificazione e di "razionalizzazione" del sistema giuridico, precedentemente caratterizzato dalla pluralità di fonti»[333]. La terra e lo spazio diventano, assieme alla popolazione, il centro di ogni azione di governo e di ogni speculazione su limiti e competenze dell'autorità.

> La sovranità moderna può essere interpretata come un processo di *riterritorializzazione* della politica, la riaffermazione su nuove basi della tradizionale centralità (premoderna) di una visione terrocentrica e statica della politica. Oltretutto, così riconcepita, essa non coincide più esclusivamente con la statualità e assume invece nella sua forma compiuta una natura duale: Stato e potere coloniale, entrambi pensati come logiche politiche terrocentriche che servono a ordinare il mondo[334].

La scoperta del nuovo mondo e l'inizio delle navigazioni in territori mai battuti permisero agli uomini europei di pensare lo spazio come il nuovo ambito di speculazione: la sovranità richiede il controllo dello spazio e non tollera che la disorganicità delle antiche forme consuetudinarie lasci alcun territorio nel limbo dell'incertezza del diritto. Per risolvere i contenziosi con i signori feudatari il potere centrale estese la sua giurisdizione sino ai confini del proprio regno – elemento, quello dei confini, che andrà specializzandosi fino all'affermazione degli Stati nazionali – e ricondusse al centro tutte le competenze, così che ogni aspetto della vita associata fosse sotto il controllo del sovrano[335].

---

[331] Per approfondire questo tema rimando al lavoro di Jürgen Habermas, ID., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari: Laterza, 2005.

[332] FOUCALT M., *Bisogna difendere la società: Corso al Collège de France (1975 – 1976)*, op. cit., p. 24.

[333] QUAGLIONI D., *Sovranità*, op. cit., p. 48

[334] LAUDANI R., *Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna*, «Filosofia Politica», 3/2015, 513 – 530, p. 515.

[335] «In altre parole, con la riorganizzazione dell'apparato di governo feudale nel suo complesso e il rarefatto sistema originario delle concessioni dei feudi, la proprietà fondiaria tese a divenire sempre meno «condizionata», mentre la sovranità diventava in corrispondente misura più «assoluta». L'indebolirsi delle concezioni medievali del vassallaggio agì in entrambe le direzioni: mentre da un lato conferiva nuovi ed eccezionali poteri alla monarchia, al tempo stesso emancipava le grandi tenute della nobiltà dalle restrizioni

> Lo Stato centralizzato europeo trasformò i concetti e le situazioni giuridiche medioevali, che si affermavano grazie a vincoli personali di fedeltà, in uno Stato sovrano territorialmente chiuso dotato di normazione impersonale e calcolabile […] lo Stato estende il suo potere centralizzante ovunque il proprio esercito abbia occupato di fatto una determinata superficie di terraferma. Senza dover attendere un trattato di pace, è sufficiente il fatto della *conquista* [*Eroberung*], nel senso dell'occupazione effettiva. È sufficiente il possesso amministrativo effettivo per dar luogo, se l'occupante lo desidera, ad un mutamento immediato di sovranità[336].

Un ulteriore aspetto, importante nella nostra breve disamina della sovranità, è il terzo elemento in gioco perché si possa parlare di Stato: la popolazione. Nella modernità il corpo entra nella scena politica[337]; le metafore organiciste non erano una novità, se ne possono trovare esempi già nella trattatistica politica medievale – l'esempio più lampante è forse il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury – ma è solo nell'epoca della sovranità che il corpo, e i corpi, del re e dei sudditi diventano terreno di scontro e oggetto di indagine da parte della scienza di governo e dei nuovi saperi teorizzati nei palazzi del potere.

Kantorowicz nei suoi studi ha dimostrato l'importanza che acquisisce il corpo del re – meglio dire "i corpi" del re – nella politica moderna: il corpo emerge dagli anfratti bui dell'intimità e della domesticità, dove è stato relegato dal medievale senso del pudore di impronta cristiana che ne aveva limitato le rappresentazioni, e ritorna al centro della scena politica. Questo processo di "riscoperta" del corpo va di pari passo con i progressi della medicina e con le nuove tecniche di controllo della salute pubblica; strumenti di governo atti a impedire che si ripeta il dramma provocato da una sostanziale incapacità di gestire una qualunque pandemia, come quella di peste che dimezzò la popolazione europea a metà del XIV secolo. La sovranità, nuova categoria che domina le vite degli uomini e che non si riferisce a luoghi e simboli impressi nella memoria e nell'immaginario – com'erano invece i simboli religiosi ed ecclesiastici per la mentalità medievale – deve costruire un nuovo immaginario, produrre nuovi simboli e nuovi rituali, invertire il senso di quelli già esistenti, e trovare una linea di continuità con la solida tradizione iconografica in cui si inserisce, per vedere riconosciuta la legittimità della sua parte più visibile agli occhi di chi non ha altri strumenti per comprendere il peso dell'autorità. Non solo il corpo del re, anche i corpi dei sudditi entrano nel proscenio della storia politica moderna.

---

tradizionali […] il risultato finale del nuovo assetto assunto in generale dal potere sociale della nobiltà fu costituito dalla macchina statale e dall'ordine giuridico dell'assolutismo, che, tra loro coordinati, avrebbero aumentato l'efficacia del governo aristocratico nel piegare a nuove forme di dipendenza e di sfruttamento una massa contadina non più sottoposta a vincoli servili» in ANDERSON P., *Lo stato assoluto*, op. cit., p. 23.

[336] SCHMITT C., *Il nomos della terra*, op. cit., pp. 250 – 251.

[337] Suggerisco il volume BRIGUGLIA G., *Il corpo vivente dello Stato*, Milano: Mondadori, 2006.

> Sebbene sia vero che la sovranità si inscriva e funzioni essenzialmente su un territorio e che l'idea di sovranità su un territorio non popolato sia un'idea giuridicamente e politicamente non solo accettabile ma perfettamente accettata e fondamentale, nei fatti, l'esercizio concreto, quotidiano e reale della sovranità implica sempre una certa molteplicità, che va trattata sia come la molteplicità dei soggetti sia come la molteplicità di un popolo[338].

4. Jean Bodin

Il 18 agosto 1572 in Francia si consumò un matrimonio ritenuto provvidenziale da molti contemporanei; il re di Navarra Enrico IV (re di Francia dal 1589 al 1610) convogliò a nozze con Margherita di Valois, sorella del re Carlo IX (re dal 1560 al 1574). Il matrimonio doveva sancire la riappacificazione fra la fazione ugonotta, i protestanti francesi, e la maggioranza cattolica, che si erano già affrontati in tre guerre di religione; l'ultima si era chiusa con la pace di Saint-Germain dell'8 agosto 1570, editto che concedeva ai protestanti le città di Cognac, La Rochelle, Montauban e la Charité-sur-Loire. L'unione fra Enrico, protestante, e Margherita, cattolica, suggellava una pace che si credeva sarebbe stata duratura. La situazione degenerò nel giro di pochi giorni: la vittoria di Lepanto dell'anno prima aveva galvanizzato i militanti cattolici che si sentivano sempre più vicini alla corona spagnola, nota per le sue posizioni intransigenti in tema di fede, e ispirò l'estremista Charles des Luoviers che il 22 agosto compì un attentato contro Gaspard de Châtillon, comandante militare degli ugonotti, ferendolo. I mandanti non furono mai individuati. I sospetti caddero su nobili e signori di fede cattolica; la notte stessa le relazioni diplomatiche fra le due fazioni degenerarono e il re Carlo IX, appoggiato dal fratello Enrico III (re dal 1574 al 1589) e dalla "regina-madre" Caterina de' Medici, fomentò le violenze contro gli ugonotti presenti in città, mobilitando la guardia cittadina per bloccare le vie d'uscita e armando i sudditi. Nella notte fra il 23 e il 24 agosto 1572 migliaia di protestanti convenuti a Parigi per il matrimonio furono massacrati; l'eco arrivò nel resto della Francia dove si consumarono analoghe violenze. L'atto, noto con il nome di *Massacre de la Saint-Barthélemy*, fu la causa scatenante della quarta guerra di religione francese[339].

---

[338] FOUCALT M., *Sicurezza, Territorio, Popolazione; Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit., p. 22.

[339] Per approfondire il tema rimando al volume di Pierre Miquel, ID., *Le guerre di religione*, Milano: Res Gestae, 2019.

La strage di San Bartolomeo preoccupò i fedeli protestanti, la connivenza della corona con un massacro di civili, senza processo e senza movente, fece ritenere a molti, soprattutto negli ambienti intellettuali, che le corone stavano accentrando troppo i poteri. Ergendosi a strumenti nelle mani di Dio, che dispensava legittimità al loro operato, potevano agire indiscriminatamente, come farebbe un tiranno; per realizzare il loro piano perseguitavano i protestanti, la cui visione teocentrica e la cui spiritualità individualista e indipendente da dottrine prestabilite presentavano un ostacolo al loro progetto politico. «La demistificazione del sovrano si produce anzitutto negli ambienti protestanti, gravemente traumatizzati dagli eventi sanguinosi», la delegittimazione del potere monarchico «resta subordinata, nei settori «eretici» dell'opinione pubblica, al concetto di onnipotenza divina»; questo perché «essere ugonotti vuol dire essere fondamentalmente teocentrici»[340].

Negli anni successivi alla strage uscirono libri che scossero le certezze delle corone[341]: il giurista François Hotman in *Franco-Gallia* del 1573 argomentò che i re franchi venivano eletti e deposti dal popolo – rappresentato nei ceti – ed erano sottoposti «al loro controllo tramite l'assemblea annuale e al loro vincolo alle leggi fondamentali del regno»[342]. Hotman si riferiva alla monarchia a sovranità limitata del medioevo in cui il consenso del popolo era determinante per il riconoscimento dell'autorità del sovrano. L'anno seguente, nel 1577, uscì *Le Tacsin*, «un resoconto anonimo della notte di San Bartolomeo che sembra abbia esercitato un forte influsso sulla posteriore concezione protestante del significato e delle cause dei massacri»[343]. Bisognerà aspettare fino al 1579 per la pubblicazione dell'opera che forse più di tutte rappresenta la dottrina monarcomaca, *Vindiciae contra tyrannos*, di Hubert Languet e Philippe Duplessis-Mornay (probabilmente due pseudonimi), testo che avanzava l'idea di un "doppio patto", il patto tra re e Dio e il patto tra re e popolo; in questa dimensione il popolo «sta al di sopra del re, che quindi, anche nell'ambito secolare, è sottomesso alla legge»[344]. L'idea del patto, *covenant*, circolava già da qualche decennio negli ambienti cattolici; tornerà utile anni dopo, segnatamente nel 1598, quando il re ex-protestante Enrico IV promulgò l'*Editto di Nantes*, atto che garantiva protezione per i protestanti che volevano professare liberamente e pacificamente

[340] LADURIE E. L. R., *Lo Stato del re*, Bologna: Il Mulino, 1999, p. 232.

[341] Spesso nella trattatistica politica del XVI e XVII secolo i monarchi assoluti venivano individuati come tiranni; si assistette a una ripresa dell'interesse per il concetto della tirannide che coincise con una fiorente produzione letteraria. Merio Scattola fa una rassegna delle maggiori opere in ID., Regnum Tyrannis, dominatus. *L'aristotelismo politico tedesco del primo Seicento di fronte al problema del potere assoluto*, «Storia del Pensiero Politico», 3/2015, 355 – 378.

[342] REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, op. cit., p. 270.

[343] SKINNER Q., *Le origini del pensiero politico moderno; II, l'età della Riforma*, op. cit., p. 438.

[344] REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, op. cit., p. 270.

il proprio culto. In quell'occasione furono i cattolici a sostenere posizioni monarcomache: «per la lega cattolica, fondata nel 1576, la chiesa e il popolo, vale a dire il papa e i ceti, erano legittimati a deporre il re»[345].

Sarebbe riduttivo farne una questione confessionale. Cristiani di tutte le confessioni si riservarono dei dubbi sull'assolutismo monarchico emergente, quando non optarono per l'aperta opposizione. D'altronde, l'assolutismo intendeva limitare il potere papale e lasciare il re libero di controllare il clero, le resistenze a questa filosofia politica da parte dei più zelanti erano piuttosto lineari con la linea politico-teologica del Vaticano.

Nel 1566 il giurista Jean Bodin, avvocato al Parlamento di Parigi, pubblicò un'opera che ebbe un grande successo negli ambienti politici francesi, il *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, e lo fece notare dal re in persona che nel 1570 lo fece commissario per la riforma delle foreste in Normandia. In questa e in altre attività Bodin mostrò sempre dedizione alla causa e fedeltà al re; divenne inoltre noto per il suo grande interesse per la stabilità dello Stato e per la costruzione di un sistema politico solido e duraturo. Quando i monarcomachi invitavano i protestanti alla sedizione, Bodin decise di rispondergli mettendo su carta il sistema a cui stava lavorando da tempo, che doveva servire a riportare definitivamente l'ordine in una Francia devastata dai conflitti religiosi[346]. Sospettato di simpatie ugonotte, e sicuramente non un cattolico intransigente ma, anzi, attento a una pacificazione dei conflitti religiosi per il bene dello Stato[347] – tanto da vedere in Enrico IV il modello ideale di re per la Francia[348] – Bodin sviluppò la sua idea nella monumentale opera *Les Six Livres de la République*[349] del 1576. L'obiettivo era riportare l'ordine in una nazione che molti ritenevano in preda ai disordini causati dalle fazioni e dall'impreparazione di una classe politica non adeguata a gestire situazioni così delicate.

> «Il clima culturale e politico degli anni '60 è un clima di angoscia morale e di inquietudine intellettuale, di appassionata ricerca e di fermentazione ideologica, di

[345] Ivi, p. 271.

[346] Per una storia più dettagliata dell'opera e del momento in cui fu partorita rimando al capitolo *I «Sei libri della Repubblica» di Bodin* contenuto in CHEVALLIER L., *Le grandi opere del pensiero politico*, Bologna: Il Mulino, 1998, pp. 53 – 67.

[347] Cesare Vasoli in un articolo ricorda «le complesse esperienze culturali e politiche di un decennio così importante della sua vita, come quello che corre tra il '66 e il '76, caratterizzato dalla sua adesione al partito dei «politiques» caldeggiato da François d'Alençon e dalla piena accettazione di una politica di conciliazione e tolleranza, in nome della superiorità dello Stato e della monarchia nei confronti delle «fazioni»» in ID., *Il metodo ne «la République»* in AAVV. *La «République» di Jean Bodin. Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980*, Firenze: Olschki, 1981, p. 11.

[348] CHEVALLIER L., *Le grandi opere del pensiero politico*, op. cit., p. 66.

[349] La versione qui utilizzata è quella in lingua italiana, a cura di Margherita Isnardi Parente e Diego Quaglioni, edita in tre volumi da UTET fra il 1964 e il 1997: BODIN J., *I sei libri dello Stato*, Torino: UTET, 3 voll., 1964 – 1997.

> preoccupata attenzione al passato nazionale e di ansia di rinnovamento»[350]. L'inopinata scomparsa del successore di Francesco I, Enrico II, aveva aperto una poco fortunata serie di successioni dinastiche. Dopo il 1559 si alternarono sul trono tre sovrani troppo giovani per esercitare adeguatamente le loro decisive funzioni o comunque non all'altezza dei loro compiti. Quello che sarebbe accaduto in Inghilterra alla metà del Seicento incombeva già sulla Francia nella seconda metà del Cinquecento, soprattutto dopo la strage della notte di San Bartolomeo [...]. Come tanti altri suoi contemporanei, Bodin rimase fortemente impressionato dalla brusca transizione da una fase di brillante presenza del paese sulla scena internazionale e di benessere interno ad un'altra di segno opposto[351].

Con la sua opera Bodin prese una posizione netta che potesse valere come risposta alla crisi che si prospettava nella corona di Francia. Il fatto che fosse esposto e ricoprisse una carica delicata, in un momento ancor più delicato, provocò delle critiche alle sue opere e in più occasioni rischiò la sua stessa vita per le idee che professava.

Bodin deve a Machiavelli parte del suo successo: lo scrittore fiorentino aveva gettato le basi di una scienza che il francese riuscì a perfezionare, integrando la formula narrativa e la cultura politica di Machiavelli con una solida coscienza storica e le certezze derivanti dalla sua attività di giurista, svolta sia sui libri sia nel foro. A lungo fu visto come l'antitesi di Machiavelli, anche se questa definizione suona ingrata nei confronti del fiorentino che fu per lui fonte di ispirazione: «la figura di Machiavelli è bene presente nella *République*, perché Bodin è consapevole dell'importanza della svolta che il Fiorentino ha impresso alla pratica oltre che alla teoria politica»[352]. Lo stesso Bodin lamentava la scarsità di testi di politica a fronte di molti libri che trattavano ogni argomento dello scibile. La sua operazione era volta a restituire dignità scientifica a questa disciplina.

Bodin intese in senso nuovo la politica, appellandosi all'autorità dei testi e degli autori antichi, senza cadere nel rischio di farne niente più che una dotta elucubrazione; il rinnovamento scientifico, da un punto di vista metodologico e contenutistico, era un atto dovuto, considerato che lo stesso tema al centro della speculazione era un argomento del tutto nuovo per la trattatistica politica, lo Stato. I suoi studi giuridici partono dal diritto romano e dalla tradizione romanistica per poi discostarsene, passando per i grandi interpreti innovatori Bartolo e Baldo, sino ad arrivare a rifiutarlo in blocco. Rifiuto che non fu conseguenza di «un ragionamento di tipo storico-filologico; ma perché esso, in base

---

[350] DE CAPRARIIS V., *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione I: 1559 – 1572*, Napoli: ESI, 1959.

[351] TENENTI A., *Teoria della sovranità e ragion di Stato nella « République » di Jean Bodin* in AAVV. *La «République» di Jean Bodin. Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980*, op. cit., p. 36.

[352] DI BELLO A., *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, op. cit., p. 85.

ai nuovi interessi di cui è espressione la *Republique*, gli apparirà alla stregua di un diritto straniero, che tenterebbe di imporsi alla volontà sovranamente libera del principe»[353].

Così come la riscoperta del *corpus* anticipò la modernità – pur mantenendo il diritto e la giurisprudenza negli schemi della politica medievale – l'abbandono del testo giustinianeo fu il primo passo per la costruzione dei diritti nazionali, necessari per la costruzione dello Stato, lampante esempio di modernità politica. «Bodin fu infatti il primo pensatore a rompere in maniera sistematica e risoluta con la concezione medievale dell'autorità», percepita nel medioevo come «pratica della giustizia ereditata dalla tradizione», ed a «formulare l'idea moderna di potere politico, concepito come la sovranità di creare leggi nuove e di imporre l'obbedienza cieca a esse»[354].

4.1 La sovranità *legibus soluta*

Michel Foucault in un'intervista del 1977 diede un'interessante definizione del termine *dispositivo*, lemma ricorrente nella sua produzione scientifica di metà anni Settanta. Secondo il pensatore francese il *dispositivo* costituisce la complessa e intricata rete di elementi di cui fa uso il potere per mantenere una relazione di dominio; utile all'esercizio del potere politico in un contesto di sostanziale asimmetria fra comandanti e comandati. Perché possa esercitare il dominio, il potere fa uso di linguaggi, simboli, tecniche e strutture, materiali e immateriali, che orientano l'agire individuale e collettivo – in virtù della duplicità che caratterizza ogni individuo contemporaneo, *homme* e *citoyen* – e lo indirizzano su dei binari che il potere è in grado di controllare[355].

Nel lavoro che ci siamo proposti di svolgere in questa sede, la definizione proposta da Foucault interviene in aiuto, permettendo di pensare la sovranità come un *dispositivo* del

---

[353] ISNARDI PARENTE M., *Introduzione* in BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., vol. I, Torino: Einaudi, 1964, p. 22.

[354] ANDERSON P., *Lo stato assoluto*, op. cit., p. 45.

[355] «Ciò che io cerco di individuare con questo nome è, in primo luogo, un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo esso stesso è la rete che si stabilisce fra questi elementi. In breve tra questi elementi c'è una specie di gioco, di cambio di posizione, di modificazione di funzioni che possono essere molto differenti. Per dispositivo intendo una specie di formazione, un modo per modificare i rapporti di forze, per svilupparle in una certa direzione, per stabilizzarle», il testo è tratto dall'intervista del 1977 dal titolo *Le Jeu de Michel Foucault*, la traduzione italiana è riportata in PANDOLFI A., (a cura di), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 3, 1978 – 1985, Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano: Feltrinelli, 1998.

potere. Il potere riuscì nel suo intento di chiudere definitivamente i conti con le resistenze della politica medievale – segnatamente l'impero, ed il suo seguito di signori feudatari, ed il papato – solamente esercitando il suo potere verso il basso e risolvendo il problema della legittimità senza l'intervento delle forze superiori, e dei loro vicari in terra. Azioni che gli permisero di riappropriarsi di quelle prerogative di cui erano stati privati per secoli, l'esercizio del potere legislativo su tutti.

Il fulcro dell'esercizio della sovranità consiste nell'identificare nei sudditi e nel territorio l'obiettivo dell'azione di governo. Lo sfaldamento del pluralismo e dell'universalismo medievale passò attraverso il raggiungimento degli obiettivi programmatici, ideati dai sovrani nella lunga fase di costruzione teorica e pratica della sovranità: «l'erosione programmata delle antiche libertà comunali e di ogni forma di emancipazione di classe o di ceto»; «il controllo sistematico dei poteri della Chiesa all'interno dello Stato»; «la compressione lo svuotamento politico dei vecchi privilegi feudali»; «la neutralizzazione, laddove esistevano, delle antiche istituzioni parlamentari in cui avevano voce i tradizionali tre ordini della nobiltà, del clero e dei *cives*»[356]. Le corone raggiunsero l'obiettivo che si erano preposte, la centralizzazione del potere, costruendo un sistema di saperi, tecniche, discorsi e istituzioni che fosse in grado di compensare il vuoto lasciato dallo smantellamento dei corpi intermedi medievali, sostituendoli con meccanismi di controllo del territorio, nelle sue risorse e nei suoi confini, e dei cittadini, nella loro forza-lavoro e nei loro corpi.

Questo obiettivo venne raggiunto tramite lo Stato, unico detentore della sovranità, che con Bodin compie la sua piena identificazione con la persona del sovrano. Solamente con il sovrano, che ha totale libertà di azione nell'esercizio della sovranità, la sovranità statale può dirsi incondizionata. «Il concetto di sovranità diviene, così, assoluto nella sua attribuzione al monarca»[357].

> Souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République[358].

Questa storica definizione contenuta nella *République* ha orientato per secoli le azioni dei sovrani, ma anche le disquisizioni filosofiche e politiche sul vero significato della parola "sovranità". La puntualizzazione bodiniana è stata per lungo tempo di grande utilità per

[356] CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 70.
[357] VENTURA L., *Sovranità. Da J. Bodin alla crisi dello Stato sociale*, Torino: Giappichelli, 2014, p. 10.
[358] BODIN J., *Les six livres de la République de Iean Bodin Angevin*, Paris, chez Iacques du Puis, 1583, p. 122 riportato in DI BELLO A., *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, op. cit., p. 109.

tutti quei sovrani che difendevano il diritto di essere gli unici detentori della sovranità; più precisamente, ad essere essi stessi la fonte di emanazione della sovranità statale. Abbiamo già visto come *sovrano* nel XVI secolo indicasse precisamente la persona fisica in cui risiede la sovranità, che per Bodin non è tale se non sciolta da ogni vincolo. Problema del tutto politico, risolto facendo riferimento alla logica: è dunque possibile se e solo se *legibus soluta*, assoluta, e se questo privilegio sia concesso *sine die* – come previsto dalla massima in uso nei regimi a *common law* riportata da Kantorowicz: *nullum tempus currit contra regem*[359] – e garantito dalla legge, che è a sua volta espressione della volontà sovrana.

> Per disposizione della legge, la persona del sovrano è sempre esente da quell'autorità e da quel potere, qualunque sia, che conferisce ad altri; non ne concede mai tanto da non serbarne per sé ben di più, e non perde mai il diritto di comandare o di giudicare (preventivamente, o in concorrenza, o in riesame), le cause di cui ha incaricato il suo suddito come commissario o ufficiale; e sempre può revocare a questo il potere che gli è stato concesso sia in forma di commissione sia a titolo d'ufficio, oppure sospenderlo per tutto il tempo che creda[360].

Quando si riferisce all'assolutezza del potere del sovrano, Bodin segue pedissequamente l'etimologia del termine *absolutus*, derivato del verbo *absolvere* (*ab* e *solvere*), ovvero "sciogliere", "liberare", "assolvere", «e quindi *colui che è indipendente, assolto da ogni vincolo, sciolto da ogni condizione*»[361]. Tempo e libertà di azione sono due elementi importanti per Bodin nel fornire la più adeguata spiegazione di cosa sia la sovranità assoluta del principe. Chiunque venga eletto viene sottoposto al giudizio dei sudditi, che hanno il potere di revocargli il compito in caso di inadeguatezza o di scadenza del mandato; il sovrano di Bodin «non è tenuto a render conto ad altri che a Dio» dal momento che «sovrano è chi non riconosce superiore a sé all'infuori di Dio»[362].

L'aspetto teologico è fondamentale per comprendere vizi e virtù di una sovranità così impostata, punto su cui torneremo meglio dopo; il sovrano non può definirsi libero da qualsiasi legge, bensì solo dalle leggi umane, ma è pur sempre tenuto a seguire le leggi naturali, essendo egli un principe e «tutti i principi della terra sono soggetti alle leggi di

---

[359] «La massima *Nullum tempus currit contra regem*, «il tempo non decorre contro il re», è di particolare interesse in quanto vi è contenuta l'idea dell'eternità, o di una sovrapersonale perpetuazione. La massima presuppone di per sé l'esistenza concettuale di almeno due nozioni, quella di «prescrizione», e quella di «inalienabilità». Prescrizione significava normalmente perdita, mentre il suo correlato «usucapione» significava acquisizione di un titolo o diritto di proprietà grazie a un possesso ininterrotto, incontestato, pacifico e in buona fede per un periodo più o meno lungo stabilito dalla legge» in KANTOROWICZ E., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 162.

[360] BODIN J., *I sei libri dello Stato*, op. cit., I, VIII, p. 346.

[361] DI BELLO A., *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, op. cit., p. 113.

[362] BODIN J., *I sei libri dello Stato*, op. cit., 1, VIII, p. 349.

Dio e della natura»[363]. «Chi è sovrano, insomma, non deve essere in alcun modo soggetto al comando altrui, e deve poter dare la legge ai sudditi», dove è la stessa legge a prevedere l'indipendenza del principe dalla legge: «per questo la legge dice che il principe non è soggetto all'autorità delle leggi»[364].

> Ma il principe è soggetto alle leggi del paese che ha giurato di custodire? Qui occorre distinguere. Se il principe giura a se stesso che custodirà la legge, non è legato da questa, non più che dal giuramento fatto a sé stesso: poiché anche i sudditi non sono in alcun modo tenuti al giuramento ch'essi hanno fatto sotto convenzioni cui la legge consenta di derogare, per giuste e ragionevoli che siano[365] […] se dunque il principe sovrano è per legge esente dalle leggi dei predecessori, ancor meno egli sarà obbligato a osservare le leggi e le ordinanze fatte da lui stesso: si può ben ricevere la legge da altri, ma non è possibile comandare a se stesso, così come non ci si può imporre da sé una cosa che dipende dalla propria volontà, come dice la legge: *nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit*[366].

Nel sistema di Bodin il re riesce a svincolarsi dalla sua stessa legge per come è configurata la sovranità in termini ontologici; per sua stessa natura essa non è qualcosa che si esercita, ma qualcosa che si possiede. Il possesso la rende non negoziabile e garantisce che il sovrano possa goderne vita natural durante, proprio perché è di sua proprietà:

> se il sovrano è principe, il magistrato sovrano rimane un suddito; l'uno è signore e l'altro è servitore; l'uno è proprietario e possessore della sovranità, l'altro non ne è né proprietario né possessore e la tiene semplicemente in deposito[367].

Questo è un punto su cui Bodin insiste spesso nel primo dei sei libri della *République*: il funzionario pubblico, di qualsiasi grado sia, e a prescindere dal potere esercitato, è pur sempre un suddito la cui carica gli concede temporaneamente, ed entro i limiti stabiliti dal sovrano, di esercitare la sua funzione pubblica. Egli non possiede il suo titolo, esercita le mansioni che a quel titolo corrispondono. Il sovrano, invece, gode del privilegio più grande: possedere oneri e onori propri di quel titolo.

Bodin distingue chiaramente fra legge civile e legge naturale, evidenziando come il sovrano abbia piena libertà di agire come meglio crede nei confronti della legge civile, essendo libero dai vincoli che questa impone ai sudditi, mentre non può agire contro la legge naturale o altrimenti «si renderebbe reo di lesa maestà divina, contrastando quel Dio

[363] Ivi, 1, VIII, p. 357.
[364] Ivi, 1, VIII, pp. 358 – 359.
[365] Ivi, 1, VIII, p. 362.
[366] Ivi, 1, VIII, pp. 360 – 361.
[367] Ivi, 1, VIII, p. 350.

cui tutti i principi della terra devono sottostare chinando la testa con assoluto timore e reverenza»[368]. Questa peculiarità che permette al sovrano di venire meno alle leggi senza rischio di incorrere in conseguenze è un dilemma che Bodin risolve appellandosi al diritto; per farlo fa uso della distinzione fra "legge" e "contratto". Il termine *contratto* «indica un «accordo stipulato in vista di creare un obbligo»» al contrario del termine *loi*, derivante da *lex*, che designa «sia gli accordi stipulati tra particolari nel suo senso laicizzato» ma anche «l'insieme di precetti di diritto accettati dall'assemblea di cittadini-sudditi e fatti rispettare dai magistrati»[369]. La legge garantisce al sovrano un potere autoritativo e unilaterale per cui il suddito deve obbedirgli senza che gli venga corrisposto nulla in cambio, a differenza del patto tra due contraenti che si regge sul principio del *do ut des*.

> Da tutto ciò risulta che non bisogna mai confondere legge e contratto. La legge dipende da colui che ha la sovranità; egli può obbligare i sudditi, e non può obbligare se stesso; mentre il patto è mutuo, tra principi e sudditi, e obbliga le due parti reciprocamente, né una delle due parti può venir meno ad esso a danno dell'altra e senza il suo consenso; in un caso del genere il principe non ha alcuna superiorità sui sudditi, se non che, cessando il giusto motivo della legge che ha giurato di osservare, egli, come già abbiamo detto, non è più vincolato alla sua promessa, mentre invece i sudditi non possono comportarsi ugualmente se non sono sciolti dal principe. Perciò i principi sovrani di mente accorta non giurano mai di mantenere intatte le leggi dei predecessori; e se lo giurassero non sarebbero più sovrani[370].

Il principe non deve tenere a mente l'opinione dei sudditi e proporre delle leggi a cui promette di assoggettarsi. Nel sistema di Bodin non è previsto un meccanismo di controlli e bilanciamenti reciproci; egli elimina definitivamente il consenso dalla sfera del politico. L'idea medievale del governante legittimato dal consenso popolare della comunità dei cristiani – che parla attraverso il suo rappresentante, il papa, vicario di Cristo in terra – nella teoria politica del giurista angevino scompare.

> Il principe sovrano può derogare anche a quelle leggi che abbia promesso e giurato di osservare, se il motivo della promessa venga meno, anche senza il consenso dei sudditi[371] […] è ormai chiaro che il punto più alto della maestà sovrana sta nel dar legge ai sudditi in generale e in particolare, senza bisogno del loro consenso[372].

---

[368] DI BELLO A., *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, op. cit., p. 117.
[369] Ivi, p. 118.
[370] BODIN J., *I sei libri dello Stato*, op. cit., 1, VIII, p. 365 – 366.
[371] Ivi, 1, VIII, p. 364.
[372] Ivi, 1, VIII, p. 374.

Bodin formula una teoria dell'obbedienza che rende irrilevante il consenso alle pratiche di governo esercitate sul suddito e vincola l'appartenenza alla comunità politica – con tutto il corredo di diritti e doveri annessi – all'obbedienza incondizionata al sovrano[373]. Per fare ciò, o forse solamente per dare maggiore validità alla sua idea di obbedienza, il francese scomoda la legge divina creando un'associazione immediata fra il comando del re e la legge di Dio, a cui il re risponde direttamente.

> Ed è legge divina e naturale l'obbedire agli editti e alle ordinanze di colui al quale Dio ha conferito il potere su di noi, a meno che tali editti non siano apertamente contrari alla legge di quel Dio ch'è superiore a tutti i prìncipi; così come il valvassore deve giuramento di fedeltà al suo signore nei riguardi di tutti e contro tutti, con l'eccezione però del principe sovrano, così il suddito deve obbedienza al suo principe sovrano nei riguardi di tutti e contro tutti eccezion fatta per la maestà di Dio, signore assoluto di tutti i principi del mondo[374].

La teoria dell'obbedienza dell'angevino riesce a superare il concetto medievale di "fedeltà"[375] che legava in un vincolo di reciproco impegno il comandante al comandato, permettendo a quest'ultimo di monitorare l'operato del signore di cui era sottoposto e denunciarne un eventuale abuso d'ufficio o la violazione delle condizioni poste al momento della stipula del patto. L'obbedienza moderna è il salto qualitativo che rende pensabile, e possibile nella concretezza dell'agire politico, l'esercizio della sovranità, dunque lo Stato moderno.

> In un'Europa squassata dai conflitti politico-religiosi la sovranità è l'invenzione di un giurista francese, Bodin, che alla fine del XVI secolo si pone l'obiettivo della realizzazione della pace e dell'ordine interno. A questo scopo Bodin […] pone in atto un massiccio riorientamento del pensiero giuridico verso la necessità da affrontare, e l'ordine da ripristinare. In quest'ottica la giustizia cessa di costituire un ordine naturale, già dato, e si affida all'agire vigoroso del monarca, che difende politicamente un'entità nuova, il bene pubblico, sempre minacciato, con un agire che da tale difesa

[373] «L'asse del discorso è ormai consapevolmente spostato sulla sovranità del monarca, tanto da potere proporre un'innovativa definizione della cittadinanza, ormai sottratta alla categoria dell'appartenenza (ai corpi, alle città) e ricondotta al diretto rapporto di obbedienza e soggezione al sovrano» in COSTA P., *Cittadinanza e comunità. Un 'programma' di indagine storiografica fra medioevo ed età moderna*, «Filosofia Politica», 1/1999, 15 – 37, p. 23.

[374] Ivi, 1, VIII, p. 389.

[375] «The subject, according to the theories of the early Middle Ages, owed his ruler not so much obedience as fealty. But fealty, as distinct from obedience, is reciprocal in character, and contains the implicit condition that the one party owes it to the other only so as the other keeps faith. This relationship, as we have seen must not be designated simply as a contract. The fundamental idea is rather that ruler and ruled alike are bound to the law; the fealty of both parties is in reality fealty to the law; the law is the point where the duties of both of them intersect. If, therefore, the king breaks the law, he automatically forfeits any claim to the obedience of his subjects. Manegold of Lautenbach remarks, in complete harmony with the spirit of Germanic law, that no oath of fealty was of any account unless sworn of such condition as these. Only the "loyal" king has loyal subjects» in KERN F., *Kingship and law*, op. cit., p. 87.

> trae la propria legittimità: «nulla è più giusto di ciò che è necessario». E ciò significa che il potere del re è sciolto, *absolutus*, rispetto agli antichi privilegi e alla concezione patrimoniale del regno: che è divenuto «sovranità». Assume ora nuovo rilievo il caso eccezionale, l'esigenza sempre incombente di instaurare il nesso protezione-ubbidienza[376].

4.2 Privilegi e limiti del sovrano

Secondo Quaglioni una delle novità introdotte da Bodin nel discorso politico, e che riuscì a condizionarlo irrimediabilmente, è la «positivizzazione del diritto civile», dall'angevino «identificato con il complesso dei comandi sanzionati del sovrano, specchio e riflesso della volontà divina assolutamente libera»[377]. Bodin non intende dotare il sovrano dell'*auctoritas* papale, che pur lo limiterebbe nella sua azione politica, quanto elevare la *potestas* del sovrano a un livello tale che non incontri più ostacoli all'attività nel governo del suo regno (*summa potestas*). Il sovrano moderno gode dei privilegi del papa medievale: detiene una forma rinnovata di *plenitudo potestatis*, e la esercita in un contesto laico in cui può, essenzialmente, "fare la legge", senza doversi limitare a "dire la legge".

Il papa, godendo del potere sia spirituale sia temporale, si ergeva a custode della legge divina; il sovrano di Bodin non deve più ricorrere alla legge divina dal momento che può creare la legge civile *ex novo*, ha il solo limite di dover agire in ossequio alla legge di Dio.

> Ed è nell'ambito del diritto medievale che Bodin ricerca e trova la sua definizione della *plenitudo potestatis*, nel diritto canonico, nel commento di Innocenzo IV al cap. *innotuit* del titolo *De electione* delle *Decretali* (cap. 20, X, 1, 6): usare pieni poteri, ossia fare uso integrale della sovranità, significa derogare al diritto ordinario; agire *de iure communi* e *de plenitude potestatis* sono due atti che si contrappongono, ed è proprio del sovrano poterli compiere entrambi. Tuttavia, il passo sostanziale dal Bodin compiuto rispetto alle sue fonti sembra consistere nel fatto che quell'atto che i giuristi medievali consideravano del tutto straordinario al normale esercizio del potere, caso limite da circondarsi di particolari cautele, è per il Bodin divenuto, sia pur restando nella pratica un caso limite, la nota essenziale della sovranità stessa, la sua peculiare specificità. È, sostanzialmente, la tematica medievale portata alle sue estreme conseguenze[378].

---

[376] GALLI C., *Sovranità*, op. cit., p. 76.
[377] QUAGLIONI D., *La sovranità*, op. cit., p. 50.
[378] ISNARDI PARENTE M., *Introduzione* in BODIN J., *I sei libri dello Stato*, op. cit., p. 43.

Bodin «coglie l'essenza della sovranità, esclusivamente nel potere di «fare e abrogare le leggi», dal momento che l'attività legislativa «riassorbe tutti gli altri poteri e perché, come tale, con i suoi «comandi» e la forza coesiva, che tiene unita tutta la società»[379]. Come scrive molto chiaramente: «la prima prerogativa sovrana è il potere di dare la legge a tutti in generale e a ciascuno come singolo», solo a condizione che ciò possa avvenire ««senza bisogno del consenso di nessuno»»[380]. Acquisendo questa prerogativa il sovrano, non più «mero fondamento di validità del sistema reale» come accadeva nel Medioevo, diventa il centro di un sistema di potere effettivo, di un potere reale «investito del compito di ricondurre ad unità le diverse parti della *république*»[381]. La pluralità viene ricondotta a unità: nel corpo del sovrano si addensa la sovranità, in esso è raffigurata simbolicamente la riunificazione della Francia nelle questioni religiose – la fine delle guerre fra cattolici e protestanti e la pacificazione del potere civile con il clero – e nelle questioni politiche ed economiche – l'estensione delle competenze statali ai territori feudali ed ai loro abitanti.

Il sovrano di Bodin, come abbiamo detto poco sopra, gode di privilegi ma deve rispettare certi limiti. Nel *Methodus* del 1566 riconosce cinque prerogative essenziali: investire i magistrati e assegnargli le competenze; produrre e abrogare le leggi; dichiarare la guerra e concludere la pace; decidere le sentenze in appello; godere del *vitae necisque potestas*, il diritto di vita e di morte sui suoi sudditi[382]. Queste cinque regalie costituirono il fondamento della politica di accentramento dei poteri del re; grazie al monopolio sulle attività che nella contemporaneità si delineeranno come potere esecutivo, legislativo e giudiziario, il re può erodere l'autorità dei contropoteri feudali e religiosi colpendoli sul piano giuridico, senza dover ricorrere alla spada, come avveniva nel medioevo. Vedremo più avanti come le reti giudiziaria e burocratica stravolsero i rapporti di potere su cui si era regolata per secoli la vita nelle campagne e apportarono nuove tecniche di governance in grado di riorganizzare le relazioni fra sudditi, a tutto vantaggio del centro.

Il re sfrutta il permesso concessogli da Dio stesso per costruire attorno al suo trono l'aura di sacralità che gli assicura la legittimazione simbolica, a supporto di una rinnovata imperatività che gli consente di imporsi su poteri locali, la cui obsolescenza era emersa con forza nei conflitti che avevano segnato il passaggio alla modernità. Insediandosi in quei

---

[379] MATTEUCCI N., *Lo Stato moderno*, op. cit., p. 83.

[380] BODIN J., *I sei libri dello Stato*, op. cit., 1, X, p. 491.

[381] COSTA P., *"In alto e al centro": immagini dell'ordine e della sovranità fra medioevo ed età moderna*, op. cit., p. 826.

[382] Il passaggio del *Methodus* in cui Bodin elenca le attribuzioni sovrane è riportato in FRANKLIN J. H., *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 32.

contrasti la corona risolve le controversie, grazie al monopolio dei tre poteri, e vede finalmente riconosciute la sua autorità e la sua magnificenza.

> La creazione e diffusione su tutti i territori del regno di un apparato stabile e centralizzato di uffici giurisdizionali e amministrativi, segnando un progressivo rafforzamento della capacità regia di pacificazione e protezione e un parallelo declino dei poteri autonomi, tende a spezzare l'equilibrio di una simile forma dualistica di governo. Se dal re mai vengono apertamente negate, sul piano del diritto, le libertà dei poteri autonomi, tuttavia a questi viene lentamente sottratta la possibilità di controllare le azioni di governo e di partecipare ad esse. La collaborazione diviene sempre più precaria e cede il passo ad un esercizio dell'autorità di governo orientato in senso assolutistico. Il progressivo svuotamento della funzione, prima decisiva, del «consiglio e aiuto» determina nella Francia della metà del '500 una marcata scissione tra monarchia e i *corps* che organizzano i poteri autonomi e segna l'irrompere di un clima di aperta ostilità e continuo dissidio. L'accentramento monarchico, reso possibile contemporaneamente dalla peculiare superiorità che la sacralità conferisce all'istituzione monarchica e dalla forza che al re deriva dall'essere signore della zona territoriale più estesa, suscita ormai un'aperta ed aspra resistenza. Ramificandosi infatti con la sua rete di uffici in tutte le comunità territoriali, le signorie e le province, la monarchia si frappone tra i detentori di autonome forme di dominio e la «gente» loro soggetta, «libera» questa gente dalla *protection et assistence* dell'antico signore per porla direttamente sotto la propria, trasformando le tradizionali funzioni signorili in *diritti* signorili, in privilegi, in una forma di dominio devitalizzato, poiché ora è l'ufficiale regio che assolve le funzioni primarie di difesa e protezione, di giurisdizione e amministrazione[383].

Dieci anni dopo, nella *République*, le prerogative reali diventano otto[384]: alle cinque già enunciate nel *Methodus* si aggiunge la possibilità per il re di battere moneta, imporre tributi e ottenere la fedeltà dei sudditi. Bodin aggiunge un elemento peculiare alla discussione su diritti e doveri del sovrano, la fiscalità; tema, quello della finanza pubblica, che interessò gli studiosi politici fino al sopraggiungere della scienza economica nel Settecento, disciplina che portò avanti analisi più approfondite e vide gli economisti sostituire i teorici politici in questo tipo di dibattiti.

La questione delle tasse e della proprietà privata ci interessa in quanto evidenzia un aspetto della sovranità assoluta che Bodin ritiene molto importante: le limitazioni imposte al re, ciò che impedisce che una monarchia assoluta, legittima, sfoci in una tirannia, illegittima. Abbiamo visto come il sovrano bodiniano è svincolato dalla legge che egli stesso crea, ma è pur sempre soggetto alla legge divina; «il principe-legislatore, *legibus*

---

[383] BIRAL A., *Jean Bodin e la moderna scienza politica* in BIRAL A., CAVARERO A., PACCHIANI C., *Teorie politiche e Stato nell'epoca dell'assolutismo*, op. cit., pp. 2 – 3.

[384] Il tema viene discusso da Bodin nel X capitolo della *République*, intitolato *Delle vere prerogative della sovranità* vedi ID., *I sei libri dello Stato*, op. cit., 1, X, pp. 477 – 539.

solutus, ha nelle leggi di Dio e della natura un limite sacro e inviolabile, per quanto ai soggetti spetti di obbedire al comando del principe in ogni caso»[385].

Biral nota come Bodin abbia saputo fare una distinzione, funzionale al suo discorso sulla sovranità assoluta, separando nella sua opera separa *jus* e *lex*, dove il primo «concerne la giustizia e l'equità naturale, ma è di per se stesso incapace di orientare positivamente le azioni e dare forma ai comportamenti umani» dal momento che «lo *jus* è *sine jussu*, non possiede carattere imperativo e non obbliga a promulgare alcune leggi invece di altre». Al contrario la *lex* «implica sempre coercizione, in quanto comando esterno detentore della *puissance souveraine*». La *lex* non è più deducibile dallo *jus* ma è svincolato da essa. In questo senso il sovrano ha il diritto, ma anche il dovere, di creare la legge *ex novo* dal momento che non c'è più una base giuridica di riferimento e non è più sufficiente formalizzare le verità contenute nella legge divina per ottenere efficienti strumenti di governo. «Vincolandosi allo *jus* divino e naturale, il sovrano fa esperienza della inevitabilità parziale e contingenza del suo soggettivo modo di essere e giudicare», in un'ottica in cui lo *jus* è «vincolo della coscienza e non dell'azione»[386].

Nella teoria politica di Bodin «uno Stato per essere considerato giusto si deve fondare sull'etica del diritto naturale e agire nel suo rispetto; è il diritto naturale a stabilire ciò che è giusto e ciò che è sbagliato»[387]. L'aspetto teologico della politica perde la sua funzione prettamente pratica con la legge divina come fonte originaria di tutto il potere, finendo per risolversi in una questione morale che fa riferimento al foro interiore della coscienza del sovrano. Una volta che il sovrano ha dimostrato di agire secondo certi valori può stabilire discrezionalmente le direttive di governo e non doversi più appellare ai contenuti della legge divina; elemento che Bodin ritiene essenziale per evitare un'ulteriore politicizzazione dei conflitti fra le diverse forme di spiritualità, fenomeno all'origine delle guerre di religione. Questo aspetto influenzerà Hobbes tanto da convincerlo a relegare la religione a questione puramente privata[388] e a laicizzare definitivamente il potere politico. Dalla fedeltà del sovrano alla legge naturale scaturisce la sua legittimazione: «il governo tirannico è quello in cui la libertà e i diritti, in particolare quello alla proprietà, non sono

[385] QUAGLIONI D., *Sovranità*, op. cit., p. 57.

[386] BIRAL A., *Jean Bodin e la moderna scienza politica* in BIRAL A., CAVARERO A., PACCHIANI C., *Teorie politiche e Stato nell'epoca dell'assolutismo*, op. cit., pp. 38 – 39

[387] DI BELLO A., *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, op. cit., p. 88.

[388] Per questo e altri problemi politici concernenti la religione dei sudditi nella produzione di Thomas Hobbes rimando a TOTO F., *Hobbes e l'eresia: teologia e politica*, «Rivista di Storia della Filosofia», 4/2018, 597 – 628.

rispettati; il governo legittimo è quello in cui il sovrano e i governanti li rispettano e li garantiscono»[389].

> Ogni monarchia è regia, dispotica o tirannica. Non si tratta di tre diversi regimi, ma solo di un modo diverso di esercitare il governo in uno Stato a regime monarchico. Regime e governo sono due cose nettamente differenti: e questo è un segreto di Stato che ancora non è stato mai trattato da nessuno[390] […] dunque la monarchia regia o legittima è quella in cui i sudditi obbediscono alle leggi del re e il re alle leggi di natura, restando ai sudditi la libertà naturale e la proprietà dei loro beni. La monarchia dispotica è quella in cui il principe si è fatto signore dei beni e delle persone stesse dei sudditi per diritto d'armi e di guerra giusta, e governa i sudditi come un capo di famiglia i suoi schiavi. La monarchia tirannica è quella in cui il monarca calpesta le leggi di natura, abusa dei liberi come di schiavi, dispone dei beni dei sudditi come di beni propri[391].

La distinzione fra potere assoluto, legittimo, e arbitrario, tirannico e dunque illegittimo, sta tutta qui. Se si tiene in considerazione l'ampio spazio di manovra concesso al sovrano e la possibilità di dare una lettura delle proprie azioni, e della legge naturale, che riesca a convincere della sua abnegazione alle verità eterne si capisce come Bodin, distinguendo fra *lex* e *jus*, abbia saputo dotare il sovrano di strumenti politici capaci di assicurare un governo stabile e solido nel tempo. Questo spiegherebbe, parzialmente, il grande successo delle sue teorie fra sovrani e giuristi di corte.

Per ricollegarci alla questione fiscale in Bodin, dopo questa digressione è opportuno notare come tasse e proprietà costituiscano un importante banco di prova per testare la conformità del diritto positivo al diritto naturale.

> L'assolutismo monarchico teorizzato da Bodin trova un limite ben preciso nella legge divina e naturale che impone il precetto della salvaguardia della proprietà: è anche su questo punto, che – secondo quanto detto nel libro II della République – si colloca la differenza tra la monarchia legittima e dispotica. Circa la venalità degli uffici, si legge nel libro II che la proprietà di tutte le cariche, magistrature e uffici appartenenti non appartiene al principe ma allo stato, e che il principe sovrano non ne detiene che il diritto di *provision*, cioè a dire di attribuzione o di investitura. Ragione per cui, mettere in vendita gli uffici equivale a mettere in vendita «la cosa più sacra del mondo, ch'è la giustizia», a vendere le leggi, a vendere lo stato e con esso «il sangue dei sudditi»[392].

---

[389] DI BELLO A., *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, op. cit., p. 88.

[390] Bodin distingue fra *titolarità* ed *esercizio* della sovranità, distinzione che ricalca quella più netta fra *État* e *governement*, ponendo questa linea di demarcazione, che interessa a sua volta il tema della legittimità del potere: «Bodin riesce ad affermare che nelle forme di governo l'interesse si sposta *da chi detiene il potere* a *con chi si governa* e *in che modo si esercita il potere* all'interno dello Stato» in ivi, p. 238.

[391] BODIN J., *I sei libri dello Stato*, op. cit., 2, II, p. 570.

[392] MAROCCO STUARDI D., Police *e pubblica amministrazione* in MAROCCO STUARDI D., *La* Rèpublique *di Jean Bodin. Sovranità, Governo, Giustizia*, Milano: FrancoAngeli, 2006, p. 69.

Questo passaggio di Marocco Stuardi è interessante per due ragioni: evidenzia come in Bodin, più genericamente nella teoria politica cinquecentesca, la totale identificazione tra Stato e sovrano non fosse ancora compiuta. Il sovrano continuava ad avere dei vincoli nei confronti delle istituzioni che da lui dipendevano, mantenendo un minimo grado di indipendenza; la venalità degli uffici[393] fu una questione controversa che andava a toccare l'aspetto della proprietà. Anche perché, nonostante le idee dell'assolutista Bodin, la compravendita degli uffici pubblici fu un fenomeno di una certa importanza nel consolidamento dello Stato assoluto.

Un'altra questione spinosa interessa la tassazione, argomento che verrà analizzato nel contesto della formazione degli Stati assoluti nell'ultimo capitolo di questa trattazione. Per ora limitiamoci a notare con Franklin che Bodin solleva una problematica che da secoli teneva impegnati giuristi e uomini di governo: Bodin «like most contemporaries, was fully convinced that the king could and should live from his own», «that the income from domain […] was potentially sufficient to defray the costs of government»[394]. L'angevino ritiene che il re non abbia bisogno del consenso dei sudditi per fare una legge, cifra di tutta la sua filosofia assolutistica, ma si sbilancia a dire che il re dovrebbe avere il permesso dei sudditi quando vuole introdurre una nuova tassa.

Le tasse intaccano la proprietà privata, pilastro di uno Stato solido, e nemmeno un sovrano assoluto ha il privilegio di poter disporre a suo piacimento della proprietà privata altrui. In questo e altre tematiche fiscali Bodin anticipa parzialmente Locke, dal momento che è piuttosto convinto che un governo per essere davvero legittimato debba saper gestire bene le risorse a disposizione, chiedendo il minimo indispensabile ai suoi sudditi: «to gather money to repurchase some new taxation might be needed, but almost everything could be accomplished by better management of the income from the existing sources»[395]. La teoria della sovranità assoluta di Bodin in alcuni suoi aspetti getta, forse involontariamente, le basi per la teoria liberale del governo giusto, che si sviluppò un secolo dopo la sua morte, teoria per cui, nelle parole dell'ottocentesco Thoreau, il governo giusto è quello che governa meno.

---

[393] Kantorowicz nella sua opera maggiore dedica ampio spazio al problema dell'alienabilità delle proprietà della corona: si veda ID., *I due corpi del Re*, op. cit.

[394] FRANKLIN J. H., *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, op. cit., p. 89.

[395] *Ibidem*.

4.3 Schmitt sul decisionismo del sovrano in Bodin

Carl Schmitt nella *Dottrina della Costituzione* (*Verfassunglehre*) del 1928 introduce un concetto destinato ad avere un discreto successo nella teoria politica contemporanea: *decisionismo*. Il diritto, nella dottrina schmittiana, è da intendersi come mera decisione politica, azione normativa volontaria del legislatore, che si assume così la responsabilità politica della gestione di un fenomeno. In un'opera del 1922, *Teologia Politica* (*Politische Theologie*)[396] Schmitt aveva dato una definizione che è passata alla storia della filosofia politica: «sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione». Nella specificazione che segue Schmitt scrive:

> risulterà dal seguito che qui con stato d'eccezione va inteso un concetto generale della dottrina del diritto dello Stato, e non qualsiasi ordinanza d'emergenza o stato d'assedio. Il fatto che lo stato d'eccezione sia eminentemente appropriato alla definizione giuridica della sovranità ha una ragione sistematica, di logica giuridica. Infatti la decisione intorno all'eccezione è decisione in senso eminente, poiché una norma generale, contenuta nell'articolo di legge normalmente vigente non può mai comprendere un'eccezione assoluta e non può perciò dare fondamento pacificamente alla decisione che ci si trova di fronte ad un vero e proprio caso d'eccezione[397].

La decisione politica «diventa assoluta in senso proprio» svincolata da ogni limitazione normativa ed è orientata a raggiungere un desiderato grado di gestione di una situazione politica che non rientra nell'ordinarietà. Il diritto, con le sue garanzie, non ostacola l'agire decisionistico, «nel caso d'eccezione, lo stato sospende il diritto, in virtù, come si dice, di un diritto di autoconservazione»[398].

Il titolo che Schmitt ha dato alla sua opera rende bene l'idea. La decisione nel caso d'eccezione in diritto è assimilabile al miracolo in teologia: il legislatore agisce in virtù di un'onnipotenza temporanea, accordata dai contraenti del patto che delegano a lui ogni aspetto del governo, per regolare situazioni straordinarie, così come Dio agiva con onnipotenza eseguendo miracoli, azioni straordinarie utili a governare situazioni straordinarie. «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»[399]. L'analogia fra miracolo ed eccezione renderebbe senso della secolarizzazione funzionale alla realizzazione delle categorie politiche moderne,

[396] La versione qui utilizzata è quella in lingua italiana, inserita in una raccolta di saggi a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera edita dal Mulino: SCHMITT C., *Le categorie del 'politico'*, op. cit.
[397] Ivi, p. 33.
[398] Ivi, p. 39.
[399] Ivi, p. 61.

laiche e secolari, per l'appunto[400]. Galli in merito ritiene che, secondo Schmitt, «per capire la secolarizzazione, allora, si deve capire l'origine dell'analogia di significato […] fra miracolo e decisione sovrana», l'origine della «'trasposizione' dell'attività miracolosa del Dio creatore nell'attività politica formativo/distruttiva del sovrano»[401].

> In Teologia politica è enfatizzato il fatto che la sovranità implica (e ne è implicata) la decisione piuttosto che lo Stato: «sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione»; e ciò significa decidere (ovvero interpretare: è fin d'ora da segnalare la stretta connessione che si instaura fra origine – intesa come eccezione – e decisione interpretativa) se una concreta situazione abnorme è tanto eccezionale (se è un Nulla dal punto di vista normativo) da mettere in pericolo l'esistenza di un ordinamento e da richiedere quindi che questo sia sospeso per essere salvato, o perfino se debba essere annullato perché se ne ricrei un altro. Si tratta a questo punto di capire se Schmitt in *Teologia politica* abbia in mente un decisionismo 'giuridico', che penserebbe l'eccezione avendo come prospettiva solo la sospensione a scopi difensivi dell'ordinamento esistente (in pratica, attraverso leggi speciali), e se da qui evolva in seguito verso un decisionismo 'duro', che vedrebbe nell'eccezione l'occasione per la creazione di un ordine nuovo, cioè il sovvertimento radicale di tutto l'ordinamento, secondo la definizione di decisionismo giuridico fornita in *I tre tipi di pensiero giuridico*, nel 1934, che cioè questo consiste nel creare tanto la singola norma quanto l'ordinamento giuridico complessivo con una decisione che «riposa su di un nulla normativo», e se quindi pensa la co-implicazione di rivoluzione e ordine[402].

Questa lunga citazione dell'opera di Galli su Schmitt torna utile per capire un'affermazione che il giurista tedesco fa nelle prime pagine della *Teologia politica*, quando definisce Bodin colui che «ha introdotto la decisione nel concetto di sovranità»[403]. Bodin è il primo, secondo Schmitt, ad aver pensato la sovranità come un potere assoluto e perpetuo che non può essere soggetto alle leggi, piuttosto ai giuramenti che ha stretto[404]; ma per il francese «le promesse sono vincolanti poiché la loro forza obbligante risiede nel diritto naturale; nel caso d'emergenza però il vincolo viene meno in base a principi naturali fondamentali». Il re può contravvenire ai patti, dunque al diritto naturale, «se la necessità

---

[400] «Lo Stato contemporaneo sarebbe infatti sorto dalla secolarizzazione di categorie sociologiche, traslate in campo politico. In questa corrispondenza strutturale, la «sociologia dei concetti», come Schmitt chiama la nuova forma di sapere, identifica in termini propriamente metafisici sia il principio essenziale dello Stato ovvero la secolarizzazione, sia la struttura fondamentale di tutta la vita politica ovvero il fondamento teologico di ogni ordine» in SCATTOLA M., *Teologia politica*, op. cit., p. 27.

[401] GALLI C., *Genealogia della politica*, Bologna: Il Mulino, 1996, p. 350.

[402] Ivi, pp. 336 – 337.

[403] SCHMITT C., *Le categorie del 'politico'*, op. cit., p. 35.

[404] «Bodin pone una enfasi nuova su questo punto, concentrandosi sul giuramento dell'incoronazione e affermando che esso vincola i re di Francia a «giudicare con integrità e scrupolo» e a «dare giuste leggi e giustizia a tutte le classi». Questo costituisce un limite importante all'autorità del re, in quanto «avendo giurato egli non può violare facilmente il suo giuramento e qualora potesse, non lo farebbe, in quanto esiste la stessa giustizia per lui e per ogni privato cittadino ed egli è vincolato alle medesime leggi»» in SKINNER Q., *Le origini del pensiero politico moderno. II. L'età della Riforma*, op. cit., p. 393.

è urgente». Per Schmitt la vera svolta rappresentata da Bodin nel postulare una siffatta teoria della sovranità risiede nella possibilità per il re di scegliere a cosa appellarsi a seconda delle circostanze, dal momento che la salvezza dello Stato viene prima di qualsiasi regola; egli «intendeva la sovranità come unità irriducibile e decideva in modo definitivo la questione del potere nello Stato»[405].

Alla radice di un mutamento di paradigma politico in grado di creare un nuovo ordine serve, nella teoria di Schmitt, quello che Galli chiama un "decisionismo duro", che non sia esclusivamente uno strumento da utilizzare in caso di emergenza, con funzione prettamente difensiva – proteggere lo *status quo* – ma che contribuisca a pensare una nuova formula di governo dei sudditi e dei territori, ovviando alle vie già battute dalla prassi politica rimasta fedele al vecchio ordine. Bodin intendeva contribuire alla creazione dell'ordine nuovo che si stava formando nell'Europa cinquecentesca, in cui l'ordinamento medievale, statico e gerarchico, era risultato incapace di affrontare le sfide che segnarono il passaggio alla modernità; era necessario costruire un nuovo ordine politico al cui vertice ci sarebbe stato solamente il sovrano, forte della sovranità assoluta.

Nel 1932 Schmitt scrive *Il concetto di 'politico'* (*Des Begriff des Politischen*)[406] e, anche in questo caso, avvia la sua riflessione sul decisionismo partendo dalle origini, riconducibili a Bodin e alla scuola dei *politiques*, ovvero quei giuristi che «nella guerra fratricida fra i partiti religiosi», che aveva condotto alla dissoluzione definitiva dell'unità religiosa e culturale d'Europa, «avevano optato per lo Stato, come unità superiore e neutrale». Lo Stato, nelle sue istituzioni, figurava come «titolare del più straordinario di tutti i monopoli, cioè del monopolio della decisione politica»[407]. Le guerre di religione, con il loro portato di destabilizzazione di un ordine messo già a dura prova dai continui conflitti tra centro e periferia, e fra potere spirituale e temporale, fa venire meno quella «concezione della legge che altrimenti nessuno avrebbe osato infrangere»[408] e delega al sovrano la creazione di una nuova legge e una nuova struttura deputata a farla rispettare, lo Stato.

Nel decennio precedente, esattamente nel 1921, Schmitt aveva dato alle stampe il volume *La dittatura* (*Die Diktatur*)[409] che conteneva un intero capitolo dedicato alla dittatura commissaria in Bodin. Il francese nella *République* affronta il problema della

---

[405] SCHMITT C., *Le categorie del 'politico'*, op. cit., p. 35.

[406] La versione qui utilizzata è quella in lingua italiana, inserita in una raccolta di saggi a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera edita dal Mulino: SCHMITT C., *Le categorie del 'politico'*, op. cit.

[407] Ivi, p. 90.

[408] TERNI M., *La pianta della sovranità*, op. cit., p. 149.

[409] SCHMITT C., *La dittatura*, Roma-Bari: Laterza, 1975.

dittatura commissaria, prendendo a modello la storia romana e altri esempi storici in cui una figura ha acquisito poteri speciali per governare una situazione emergenziale. Bodin ha ben presente la distinzione fra un magistrato che esercita un potere dittatoriale – circoscritto nel tempo e concesso da una persona o da un ente che ha potere di legittimarlo – ed un re che governa arbitrariamente. La sovranità assoluta richiede che il potere non sia derivato e il sovrano possa legittimarsi facendo riferimento a una realtà intangibile, quella della legge naturale, che nulla ha a che fare con l'immanenza delle cose politiche terrene. Il commissario fa le veci del sovrano, ma non può definirsi tale, perché prima o dopo dovrà cedere il suo potere, e nell'esercizio delle sue funzioni dovrà pur sempre muoversi entro i binari stabiliti dal patto fra gli associati.

Nella formulazione bodiniana è dunque fuorviante mescolare le due figure, il commissario con il sovrano, per quanto entrambe godano *de facto* dei poteri garantiti dalla sovranità, ma non entrambe della *titolarità della sovranità*. Nonostante questa netta distinzione, Schmitt nel suo scritto riconosce che Bodin non ha saputo, o potuto, identificare nel commissario un elemento essenziale dell'assolutismo monarchico, «e questo anche perché il ruolo dei commissari regi con ampi poteri ha cominciato a diventare politicamente determinante sotto Enrico IV». Machiavelli aveva raccomandato al principe di non affidarsi ai magistrati ma governare sempre in prima persona, «per non restare dipendente della volontà dei funzionari»[410].

> È stato Bodin il primo a sviluppare sistematicamente l'opposizione tra commissari e magistrati, intesi questi ultimi come funzionari ordinari, e a ordinare il ricco materiale raccolto sotto concetti generali della dottrina dello Stato. Egli sottolinea la differenza formale del rispettivo fondamento giuridico – legge da una parte, ordinanza dall'altra – con tale energia […] da legittimare in certo senso l'opinione che la sua dottrina ponga già un concetto formale, tipico del diritto pubblico moderno, che fa pensare alla differenza, adottata dalla dottrina positivistica dello Stato, tra legge in senso formale e legge in senso materiale[411].

Bodin distinse con la sua opera tra «una facoltà autoritativa fondata sulla legge (*lex*, *constitutio*) e una fondata sul mandato (*commissio*)»[412], distinzione che tornerà utile, nel consolidamento dello Stato assoluto, a produrre la figura del commissario come «funzionario dipendente, provvisto di competenze regolate», non più, come nel medioevo,

[410] Ivi, p. 44.
[411] *Ibidem*.
[412] Ivi, p. 56.

«rappresentante personale diretto, ma «servitore dello Stato»»[413]. Il fenomeno dei commissari e del loro potere autoritativo su delega sovrana – dove solo il sovrano è legittimato a produrre la *lex* – fu fondamentale per la nascita della burocrazia del principe che, soprattutto nei territori periferici, deteneva una schiera di funzionari irreggimentati e stipendiati che godevano di un'ampia libertà di azione, senza che questo mettesse in discussione la fedeltà alle sue direttive.

Per Schmitt il sistema decisionale teorizzato da Bodin è il primo lampante esempio di decisionismo[414], che nell'Europa che si affacciava sulla modernità non poteva che coincidere con l'assolutismo.

5. Il problema della legittimità del potere

Si potrebbe far coincidere la genesi dello Stato moderno con il lungo processo di centralizzazione del potere che creò la monarchia assoluta, per quanto vada riconosciuto come fenomeno continentale: in Gran Bretagna le grandi conquiste politico-istituzionali della modernità sono ascrivibili soprattutto alla lotta parlamentare, ma anche civile, contro le mire assolutistiche della corona. In Scandinavia, Spagna, nei territori tedeschi e in Francia, esempio più lampante di assolutismo moderno, la prima forma di Stato che si va consolidando nel sedicesimo e diciassettesimo secolo, e che vivrà il momento di massimo splendore nel secolo e mezzo, circa, che unisce la Pace di Westfalia (1648) alla Rivoluzione francese (1789), è proprio lo Stato assoluto.

La modernità politica segna l'ingresso sulla scena di nuove categorie del potere che ancora oggi condizionano il gioco politico; la sovranità, esercizio del potere assoluto e perpetuo che costituisce la *conditio sine qua non* perché possa esserci uno Stato; la legittimazione, problema la cui nascita può essere fatta coincidere con la formazione delle prime comunità, ma che nella modernità assume un volto nuovo e si complica notevolmente; la decisione, atto che sposta l'attenzione sul sovrano inteso come creatore di leggi – non più *lex facit regem*, bensì *rex facit legem* – e ne estende il potere discrezionale, in virtù della sua possibilità di decidere sulle questioni di interesse pubblico. Per quanto la modernità politica non possa ridursi a questi tre fenomeni, per il nostro discorso è

[413] Ivi, p. 82.

[414] Rimando alle riflessioni esposte da Di Bello nel suo libro su Bodin in merito all'ipotesi di un "Bodin decisionista", si veda ID., *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, op. cit., pp. 202 – 203.

fondamentale coglierne l'essenza e il ruolo svolto nella produzione di quelle nuove forme di sapere e di potere che formano l'impalcatura dello Stato moderno.

Il potere, come indicato da Foucault, non è qualcosa che si possiede, ma qualcosa che si esercita: «il potere non è una cosa o il suo possesso: […] come fenomeno sociale, il potere è dunque un rapporto tra uomini»[415]. Stoppino parla di potere, in senso sociale, come della «capacità della determinazione intenzionale o interessata dei comportamenti altrui»[416]. L'esercizio del potere in un contesto sociale si concreta in una catena di comando in cui due o più individui sono posti in una condizione gerarchica – soggetta a un certo dinamismo che può permettere un capovolgimento delle parti – per cui almeno uno di loro è nella condizione di imporre agli altri di obbedire a un comando.

La posizione in cui si trova un ente, che sia una persona o un gruppo, che gode della possibilità di esercitare potere, e vedersi riconosciuto nella sua posizione, è l'*autorità*. «Quello che conta, perché vi sia autorità» è che il soggetto comandato «obbedisca al comando indipendentemente da qualsiasi valutazione del suo contenuto»[417]. L'autorità figura come potere legittimo:

> donde la seconda e più comune definizione di autorità [la prima è quella più problematica di *autorità coercitiva*], secondo la quale non ogni potere stabilizzato è autorità, ma soltanto il potere stabilizzato in cui la disposizione a obbedire in modo incondizionato è fondata sopra la credenza nella legittimità del potere. L'autorità, in questo secondo senso, […], è quel particolare tipo di potere stabilizzato che chiamiamo «potere legittimo»[418].

L'autorità, assieme a forza e potere, è una delle tre componenti della tripartizione proposta da Passerin d'Entrèves nel libro *Dottrina dello Stato* per indicare organizzazione e strutturazione dell'azione statale. Lo Stato come forza indica la necessità da parte dell'ordinamento giuridico di esercitare una «forza qualificata», forza «che si esercita in nome della legge»[419], essendo lo Stato, grazie alla sovranità, l'unico in grado di esercitare «ogni forma di costrizione, di pressione, di coartazione o di violenza che un individuo, un gruppo o un qualsiasi sistema politico esercita su almeno un altro individuo, gruppo o sistema politico»[420]. Lo Stato, secondo la definizione di Weber, detiene il monopolio della

[415] STOPPINO M., *Potere e teoria politica*, op. cit., p. 3.
[416] Ivi, p. 13.
[417] Ivi, p. 101.
[418] Ivi, p. 105.
[419] PASSERIN D'ENTRÈVES A., *Dottrina dello Stato*, op. cit., p. 14.
[420] BONVECCHIO C., BELLINI P., *Introduzione alla filosofia e teoria politica*, op. cit., p. 88.

violenza legittima[421], ed è proprio grazie a meccanismi coercitivi che riesce a imporsi sui sudditi – che nello Stato democratico sono cittadini dotati di diritti costituzionali – e a impedire loro di fare uso della violenza privata nella risoluzione delle controversie.

«Lo Stato come «potere» è invece lo Stato della considerazione giuridica, dove potere significa forma qualificata del diritto, forza con un segno di «più» accanto»[422]. Il termine potere ha una valenza ambigua e può essere soggetto a più interpretazioni e definizioni, persino contrastanti fra di loro. Bellini e Bonvecchio, riferendosi al potere nella tripartizione di Passerin d'Entrèves, descrivono il potere come un termine che «definisce sempre una qualsiasi relazione tra uomini, gruppi o sistemi politici che abbia una natura asimmetrica e/o gerarchica». Relazioni che sono «a loro volta suscettibili di essere gestite e regolate attraverso apparati giuridici formalizzati con lo scopo di creare un ordinamento oggettivo, riconoscibile e appellabile da tutte le parti»[423].

Da ultimo, lo Stato come autorità, «lo Stato del quale si richiede una giustificazione ulteriore, che non si trova né si può trovare nella semplice forza o nel solo esercizio del potere»[424]. Abbiamo visto poco sopra cosa si intende per autorità; nelle parole di Bellini e Bonvecchio autorità indica «le modalità attraverso cui un ordinamento politico e gli attori che lo costituiscono legittimano la propria esistenza e le relazioni di potere che vi hanno luogo»[425]. Gli organi preposti all'esercizio della forza, in virtù del potere legittimo di cui godono, sono le autorità dello Stato moderno. L'autorità comporta, da un lato, «l'accettazione della doverosità dell'obbedienza incondizionata» e, dall'altro lato, «il diritto di trovare obbedienza incondizionata»[426]. A tal proposito Stoppino parla di un «tipo «puro» di autorità»: «un rapporto di comando e di obbedienza fondato esclusivamente sulla credenza nella legittimità», un rapporto in cui «A fonda la sua pretesa a trovare obbedienza unicamente sopra la credenza nella legittimità del proprio potere», in quest'ottica B, il soggetto che riceve ordini, «è motivato a prestare obbedienza unicamente nella credenza nella legittimità del potere di A»[427]; l'importanza nella credenza

[421] «Lo Stato moderno è un'associazione di dominio conforme a un'istituzione, la quale, nell'ambito di un territorio, ha monopolizzato con successo l'uso della forza fisica come mezzo di dominio, e che a questo scopo ha riunito nelle mani del suo capo i mezzi materiali di attività espropriando tutti i funzionari di ceto che prima ne disponevano per diritto proprio, e ponendo al loro posto ai vertici più alti il capo stesso» in WEBER M., *Scritti Politici*, Roma: Donzelli, 1998, p. 182.

[422] PASSERIN D'ENTREVÈS A., *Dottrina dello Stato*, op. cit., p. 20.

[423] BONVECCHIO C., BELLINI P., *Introduzione alla filosofia e teoria politica*, op. cit., p. 88.

[424] PASSERIN D'ENTREVÈS A., *Dottrina dello Stato*, op. cit., p. 20.

[425] BONVECCHIO C., BELLINI P., *Introduzione alla filosofia e teoria politica*, op. cit., p. 88.

[426] STOPPINO M., *Potere e teoria politica*, op. cit., p. 113.

[427] Ivi, pp. 113 – 114.

nella legittimità «considerata come base di una relazione di potere, consiste nel fatto che essa tende a conferire al potere efficacia e stabilità»[428].

Le parole di Stoppino sull'autorità, e l'importanza della legittimità degli organi preposti all'esercizio del potere, sono decisive per comprendere il problema che emerge nella prima modernità. Oggi qualsiasi cittadino ha presente, perlomeno in maniera approssimativa, i meccanismi con cui viene esercitato il potere dei comandanti sui comandati e perché è ragionevole obbedire; ma anche perché ha diritto a disobbedire di fronte a un'ingiustizia, quali sono i suoi diritti e i suoi doveri, conquista del diritto privato, e quali gli oneri e gli onori della forza pubblica, garanzia ottenuta grazie al consolidamento nel tempo del diritto pubblico.

Al volgere dell'evo moderno autorità e legittimità erano intese in un modo completamente diverso. Il crollo dell'ordine medievale segnò il crollo delle certezze per gli uomini dell'epoca, che avevano sempre pensato al potere come legittimo fino a che agiva cristianamente, e che c'era, e ci sarebbe sempre stato, un potere spirituale che facesse da garante della giustizia del governo civile. Le categorie erano statiche: era comune pensare che ci fosse un obiettivo da conseguire in vita, ognuno rimanendo nel ruolo stabilito da leggi superiori su cui l'uomo non poteva intervenire, quelle stesse leggi che nessuno aveva il privilegio di modificare ma solo di seguire pedissequamente, abbassando il capo di fronte alla volontà di Dio, che si trattasse di un contadino o di un imperatore. Ogni potere si reggeva sul consenso dei sudditi che potevano disobbedire quando il sovrano agiva tirannicamente; ossia quando agiva contro la legge divina, dunque contro Cristo. Tutte queste peculiarità mostreranno le loro fragilità nel Quattrocento – o forse già prima, con la conflittualità fra poteri del Trecento e la peste che sconvolse menti e animi, mutando la conformazione economica e geografica d'Europa – e crolleranno con la Riforma, percepita dai contemporanei come *casus belli*.

Nella modernità la legittimità diventa un problema e il potere deve vedersi riconosciuta l'autorità; il potere richiede di essere continuamente legittimato, se non vuole agire tirannicamente, e incorrere nelle conseguenze di tale azione. La storia della politica moderna è una storia di lotta per il riconoscimento.

[428] Ivi, p. 114.

5.1 La legittimazione come cifra della modernità politica

La fine della visione monolitica medievale, per cui esisteva una sola forma di legittimazione e un solo ordine politico accettabile, aprì la porta alla speculazione intorno ai fondamenti del potere e alle possibilità di giustificarlo. La teoria democratica, non a caso, sorse nel periodo più florido per l'assolutismo: una volta accettata l'idea che esista un'alternativa alla formula millenaria dell'*auctoritas* papale e della *potestas* imperiale, ogni pensatore si sentì in diritto e in dovere di pensare un sistema politico efficace. «Proprio perché la modernità è l'epoca in cui la legittimità diventa un problema», essa non è più «data», ma «è assente e pertanto ricercata, inseguita, costruita»[429].

Cominciamo con il dare una definizione di legittimità nel mondo moderno. La legittimità in un contesto democratico è la conformità di un'azione di potere alle regole codificate e accettate dai comandati, che con l'atto di accettazione del contratto ne riconoscono l'autorità, legittimandolo, e gli delegano l'esercizio del potere su di loro. La forma di sovranità che ci interessa qui non è quella democratica, anche se la definizione qui sopra è utile per fare un opportuno distinguo; la legittimità, in un contesto assolutista, è la conformità di un'azione di potere alle regole sancite dal diritto naturale che, in qualità di fonte di legittimazione del sovrano, gli concede la possibilità di comandare sui sudditi. Ritorna in questa definizione l'idea di Bodin per cui il sovrano è libero "verso il basso", non è sottoposto al giudizio dei sudditi, ma vincolato "verso l'alto", dovendo governare secondo gli schemi imposti dalla legge divina.

Nel medioevo la legittimità era assicurata a ogni azione di potere che fosse riconosciuta come giusta dal Papa, vicario in terra del potere di Cristo e custode dei segreti della Chiesa di Roma, fonte di legittimazione di qualsiasi potere. Tolto il vincolo dell'istituzione pontificia, che permetteva di decretare immediatamente cosa fosse giusto, ritorna sulla scena il problema già affrontato fra i primi da Platone: cos'è la giustizia e quando un potere può definirsi giusto. Tramontate le certezze che hanno dato senso alla realtà per secoli, il dubbio ritorna sulla scena politica.

> Questo quesito non origina dalla speculazione, ma da un problema reale che l'Europa esperisce in modo acuto tra la seconda metà del XV secolo e i due secoli successivi allorché, in un clima di perduranti conflitti fratricidi non risulta più immediatamente evidente *chi* sta esercitando il potere e, soprattutto, *a quale titolo* lo stia facendo; ovvero se per mandato di qualcuno o per investitura divina o, addirittura, per

[429] GALLI C., *Sovranità*, op. cit., p. 18.

> semplice auto attribuzione frutto di un arbitrio. Insomma, se qualcuno si chiede che cosa sia la legittimità, alle spalle significa che vi è un dubbio. Il concetto di legittimità origina per l'appunto da questa coppia di concetti: *dubbio* e *giustizia*[430].

La desacralizzazione della politica, punto che affronteremo meglio più avanti, cambia la prospettiva, imponendo di riaffrontare il problema del potere legittimo, questa volta secondo una visione politica laica che faccia riferimento all'immanenza delle cose terrene. In un orizzonte laicizzato, dove il potere della corona non è derivato dalla sua sola essenza, dal suo solo essere una corona, la forza – recepita come forza superiore, una capacità coercitiva del potere organizzato che sia maggiore di quello di chiunque altro – il potere – come azione di questa forza maggiore con il supporto delle leggi, prodotto di una rete tecno-intellettuale che sostiene il potere più efficace dei supporti intellettuali di altri gruppi – e l'autorità – il sistema di armonizzazione che si crea fra i sudditi che obbediscono ai comandi, convinti che sia la cosa giusta da fare – sono ciò che spiega «the easyness with which the many are governed by the few»[431].

Beetham distingue tre differenti dimensioni della legittimazione, che corrispondono alle tre condizioni perché un potere possa dirsi legittimo: i) «it conforms to established rules»; ii) «the rules can be justified by reference to beliefs shared by both dominants and subordinate»; iii) «there is evidence of consent by the subordinate to the particular power relation»[432]. Il filo rosso che unisce queste tre condizioni è quello che Beetham definisce il *need of legitimation* del potere politico. Ogni potere richiede di essere giustificato nella sua azione e nelle regole che la determinano:

> the rules of power themselves require justification, however they may have originated […] Why is such justification necessary at all? Power relations involve negative features – of exclusion, restriction, compulsion etc. – which stand in need of justification if the powerful are to enjoy moral authority as opposed to merely *de facto* power, or validity under a given system of law[433].

Il potere opera attraverso imposizioni di ogni sorta. In queste pagine abbiamo visto come l'azione di potere passi attraverso un sistema gerarchizzato ed esclusivo che fa uso della violenza e decide cosa sia meglio per il suddito. La tensione a produrre nel suddito una sfiducia – quando non un vero e proprio astio, se le imposizioni vengono percepite

---

[430] LIPPI A., *Dinamiche di legittimazione politica*, Bologna: Mulino, 2019, pp. 46 – 47.
[431] Frase di David Hume riportata in POPITZ H., *Fenomenologia del potere*, op. cit., p. 151.
[432] BEETHAM D., *The Legitimation of Power*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 16.
[433] Ivi, p. 57.

come ingiuste vessazioni – rischia di produrre uno stato di illegittimità che si riverserà contro il potere, togliendogli l'unica cosa che rende effettiva la superiorità in ogni campo, tecnico, scientifico, militare, giuridico: il consenso.

Il tema del consenso politico è piuttosto complesso nei regimi democratici, o anche nell'ordine medievale – dove *de facto* il consenso dei sudditi aveva scarsa rilevanza seppur, *de jure*, era un vincolo al governo del sovrano – ma è decisamente ancora più difficile da affrontare se rapportato a una forma di governo che ha sempre teorizzato e messo in pratica il proprio potere senza tenere in considerazione l'opinione dei sudditi.

Quella di non curarsi del consenso non può essere semplicemente ascritta a una leggerezza del potere che aveva sottovalutato la mentalità popolare, o in alternativa sopravvalutato sé stesso, quanto un principio di ragion sufficiente per un governo che *non può* e *non deve* curarsi dell'opinione del suddito; se così non fosse verrebbe meno l'impalcatura su cui si regge l'intero assolutismo, producendo una legittimazione del dissenso pericolosissima per una sovranità che si vuole *legibus soluta*, dunque libera anche, e soprattutto, dalle pressioni dal basso. I governi assolutisti, specie quelli dell'assolutismo maturo settecentesco, molto probabilmente sottovalutarono il potenziale politico che si celava nel popolo, non essendosi interessati a sufficienza dell'emergente opinione pubblica, e la conseguenza sarebbe stata la Rivoluzione. Ma, studiando la storia e la tradizione dell'assolutismo monarchico, verrebbe da pensare che non avrebbero potuto fare altrimenti; d'altronde, come ricorda Henshall «Luigi XIV tollerava il dissenso politico, benché non quello religioso»[434], essendo il Re Sole a capo di un ordine politico sorto dalle ceneri dell'unità religiosa, politica e culturale del medioevo e che, con l'accentramento dei poteri ed il conformismo degli animi, intendeva ricostruire quell'unità.

Henshall, in un recente studio, intende ridimensionare la visione del re assoluto come "despota legittimo" evidenziando come, in realtà, il consenso aveva un ruolo definito, perlomeno nel mantenimento della stabilità di un sistema che era diventato molto complesso con l'avvento dell'amministrazione e con la spoliticizzazione di tutti i corpi intermedi. Tutti effetti della creazione di un ordine in cui chiunque non fosse sovrano era un suddito del re che non godeva di potere giurisdizionale sul territorio, come invece

[434] HENSHALL N., *Il mito dell'assolutismo*, op. cit., p. 105.

avveniva nell'epoca del feudalesimo maturo per i signori locali[435]. «Il potere assoluto ignorava il consenso solo in quelle materie in cui esso non era previsto»[436].

Lo Stato moderno nasce dall'esigenza di riorganizzare il potere in un'Europa in cui la frammentazione della sovranità in feudi governati secondo un sistema consuetudinario – e dal basso medioevo in piccole realtà locali autogestite, i comuni prima e le signorie poi – era stata decretata la causa principale che aveva prodotto il caos della Riforma. Ripetiamo come la ribellione di Lutero trovò un contesto pronto alla sedizione grazie a secoli di dissapori, quando non vere e proprie liti fra poteri e contropoteri. La centralizzazione dei poteri, e la conseguente spoliticizzazione degli ordini intermedi, era orientata a governare il caos prodotto dagli autogoverni e le loro pretese di indipendenza dalla Chiesa di Roma e dall'impero, obiettivo ultimo dei principi tedeschi che abbracciarono il protestantesimo.

Già in precedenza, nota Ferraresi commentando i lavori di Weber, «l'autonomia e la libertà cittadine, scompaiono quando, nel tardo Medioevo, il capitalismo moderno comincia a orientarsi verso opportunità di mercato, alleandosi con lo Stato nazionale». In questo quadro «è proprio la non legittimità della città come «comune»», «il vuoto di legittimazione in cui opera in seguito alla rottura del precedente ordinamento», che si pone come «genesi della legittimità legale-razionale culminante nello Stato legislativo moderno»[437]. Per dirla con Weber, lo Stato sorge dalla spinta alla razionalizzazione dei processi di governance e la centralizzazione è un processo votato all'efficienza nella gestione del territorio e della popolazione. La componente del consenso è difficilmente ovviabile per un governo che voglia assicurare l'efficacia della sua azione politica sul regno.

La questione del consenso in epoca assoluta è di grande interesse e richiederebbe uno studio a parte. La regalità medievale si distingueva per un apparato simbolico atto a creare un immaginario politico a cui poteva attingere la popolazione incapace di cogliere gli aspetti più tecnici della politica; in un certo senso si può affermare che nell'epoca moderna della sovranità assoluta, la legittimità "informale" – la dose minima di consenso popolare

---

[435] «La difesa ossessiva dei tradizionali diritti di fronte a qualsivoglia appello alla ragione è parte del mito dell'*ancien règime* […] La maggior parte delle riforme legislative e dei diritti di proprietà (comprese le imposte) erano fatte con l'accordo e la cooperazione di organi consultivi. I governi che non avevano potuto sopravvivere erano quelli in cui i sudditi, a dispetto del tentativo di convincerli, si erano mostrati costantemente contrari a modificare i loro privilegi. Una simile posizione immobilista avrebbe portato in un vicolo cieco ogni qual volta si fosse presa in considerazione la tassazione e avrebbe accelerato la rivolta poiché eliminava un modo legittimo di modificare i propri diritti di proprietà. *Era il consenso a conferire la legittimazione ed esso era inseparabile dai diritti e dalle libertà* [corsivo nostro]» in ivi, pp. 281 – 282.

[436] Ivi, p. 282.

[437] FERRARESI F., *Genealogia della legittimità. Città e Stato in Max Weber*, «Società*Mutamento*Politica», 9, 2014, 143 – 160, p. 151.

sufficiente a mantenere ordine e stabilità, che da adesso chiameremo *legittimazione dal basso* – rispondeva alla precisa esigenza di coordinare le dinamiche di legittimazione "formale" – la legge divina come fonte di legittimità, da ora *legittimazione dall'alto* – con il consenso popolare.

Simboli, rituali, liturgie pubbliche, grandi eventi a scopo di intrattenimento, sostegno ad arti e scienze, sistemi di istruzione e sanità pubbliche, oppure sicurezze che oggi diamo per scontate, come la presenza di un adeguato sistema fognario o di illuminazione pubblica: tutti questi fenomeni sono parte dell'opera di razionalizzazione della governance del re, che si prende carico di ogni particolarità della vita dei sudditi, operando al *best effort* per garantire la forma più alta di benessere consentito dalle circostanze. Nell'assicurare benessere i sovrani producono una forma grezza di consenso atta in primo luogo a impedire, nuovamente, le rivolte prodotte dalla Riforma, in tutta Europa nel Cinquecento, o dalla Fronda e dalle rivolte contadine, nella sola Francia del Seicento.

> Se il razionalismo politico ha cercato di fondare l'autorità politica su una logica contrattuale, che fa risiedere la legittimità dell'autorità in un atto razionale di sovranità del popolo, altri regimi politici, ampiamente rappresentati nella storia, si fondano su un'immagine del potere di profondo spessore simbolico. Per cui la regalità, che non esaurisce necessariamente ogni forma di monarchia, riposa in genere su un mito religioso che fa dell'autorità di governo l'immagine materializzata di un sovrano assoluto, Dio […] un re non trae la propria autorità dal proprio essere individuale ma da un sovrano invisibile e soprannaturale, che conferisce vita e forza ad ogni cosa[438].

La simbologia regale aumenta la sua forza legittimante perché nella modernità il re, giunto alla fase *politicocentrica* descritta da Kantorowicz, non deve più appellarsi alla simbologia religiosa "prendendo in prestito" stilemi e tematiche dell'immaginario religioso. Il sovrano moderno può costruirsi una sua immagine, una sua narrazione, e armonizzarla con la storia dei simboli che hanno costruito l'immagine del suo trono, così da assicurare continuità con il passato e certezze per il futuro. In un passaggio di un suo libro Wunenburger introduce un tema di grande interesse per la nostra trattazione:

> La genealogia regale diviene così il vero fondamento della sovranità e dell'ordine gerarchico del politico. Non esiste autorità legittima dei sudditi che non sia già stata esercitata dagli ascendenti. L'eredità assume quindi i contorni di una logica simbolica tale da ricondurre il potere a un primo re consacrato, istituito da Dio in persona. La funzione paterna del re non è che il prolungamento della volontà dei Padri, la quale risale essa stessa al Padre fondatore, figura primaria del re cosmico[439].

[438] WUNENBURGER J-J., *Filosofia delle immagini*, op. cit., pp. 380 – 381.
[439] Ivi, p. 383.

«La linea dinastica era il principio di legittimazione dominante»[440]. La successione al trono assunse spesso risvolti drammatici producendo conflitti, talvolta logoranti, come nel caso della Guerra dei Cent'anni (1337 – 1453), il cui *casus belli* ufficiale fu la lotta per la corona francese, contesa da Filippo VI di Valois e Edoardo III d'Inghilterra. Nell'epoca moderna il principio ereditario intendeva stemperare sul nascere conflitti dinastici, sorti perlopiù dalla mancanza di una chiara legge in tema di successione al trono; come la *Lex Salica* francese, che escludeva le donne dalla linea di discendenza, riducendo la questione dinastica ai primogeniti maschi delle famiglie reali. Uno dei problemi della desacralizzazione fu l'aumento delle difficoltà nello stabilire a quale titolo si diventasse re o, nelle parole di Nenner, «by what right did the monarch, any monarch, occupy the throne?»[441]. Problema che le corone risolsero, o perlomeno credettero di aver risolto definitivamente, appellandosi a un diritto superiore.

5.2 Il potere tradizionale secondo Weber

Max Weber in *Dominio*[442] (*Herrschaft*), quarto volume della monumentale opera *Economia e Società* (*Wirtschaft und Gesellschaft*), pubblicata postuma fra il 1921 e il 1922, propose una distinzione destinata a fare la storia della sociologia della politica: la distinzione fra potere *legale*, potere *tradizionale* e potere *carismatico*. Queste tre tipologie di potere corrispondono a

> «tre principî di legittimità» del dominio in forma del tutto pura, ciascuno dei quali – nel tipo puro – è legato a una struttura sociologica fondamentalmente diversa dell'apparato amministrativo e degli strumenti amministrativi[443].

---

[440] GREENGRASS M., *La cristianità in frantumi*, op. cit., p. 299.

[441] NENNER H., *The Right to be King*, London: MacMillan, 1995, p. 1.

[442] «Con «dominio» deve qui intendersi cioè il fatto per cui una volontà manifesta («comando») del o dei «dominanti» vuole influenzare l'agire (del o dei «dominati») e di fatto lo influenza in maniera tale per cui questo agire, in un grado socialmente rilevante, si svolge come se i dominati avessero fatto del contenuto del comando, di per sé, la massima del loro agire («obbedienza»)» in WEBER M., *Economia e Società. Dominio*, a cura di HANKE E., Roma: Donzelli, 2012, p. 24, versione in lingua italiana (traduzione di Massimo Palma) utilizzata in questa sede. In riferimento alla visione verticale della legittimità rimando a questo passaggio contenuto in POPITZ H., *Fenomenologia del potere*, op. cit., p. 160: «Max Weber intende questa legittimazione in qualche modo in una linea sociale verticale: come una relazione dal basso verso l'alto o dall'alto verso il basso. I dominatori pongono verso il basso una pretesa di legittimità, i dominati indirizzano verso l'alto una fede nella legittimità».

[443] WEBER M., *Economia e Società. Dominio*, op. cit., p. 819;

Il potere *legale*, caratteristico delle società contemporanee, e ossatura dei regimi democratici, «si fonda sulla credenza nella legittimità di ordinamenti statuiti che definiscono espressamente il ruolo del detentore di potere». La fonte del potere è la legge, alla quale «sottostanno non solo coloro che prestano obbedienza [i cittadini] ma anche colui che comanda»[444]; in questa forma di dominio vi è possibilità di mobilità sociale, le gerarchie sono dinamiche e non impostate su privilegi dinastici o su un differente grado di dignità ontologica, come nelle società che distinguono fra nobili e plebei. I privilegi sono difatti corrisposti sulla base delle conoscenze tecno-intellettuali possedute, l'intero sistema poggia sulla razionalizzazione dei meccanismi di controllo della vita associata al fine di raggiungere l'efficienza in ogni settore. Per Weber questo è il "regno della burocrazia". «Il singolo detentore della potestà di comando è allora legittimato da tale sistema di regole razionali e la sua potestà è legittima nella misura in cui viene esercitata in conformità a quelle regole»[445].

Il potere *tradizionale* «si fonda sulla credenza del carattere sacro del potere esistente ««da sempre»». La fonte del potere è la "tradizione" – «ossia del consueto, di ciò che è sempre stato così, che prescrive l'obbedienza rispetto a determinate persone»[446] – «che impone anche dei vincoli al contenuto dei comandi che il «signore» impartisce ai «sudditi»»[447]. In questo modello, tipico del medioevo europeo e parzialmente dell'assolutismo moderno, l'apparato amministrativo è di tipo "patriarcale" e consta di una schiera di servitori legati al sovrano da un vincolo personalistico. Questo sistema non contempla l'uguaglianza fra individui, dal momento che il senso stesso di questa forma di dominio è la trasposizione politica delle gerarchie naturali che intercorrono fra di loro. La mobilità sociale è bloccata e l'amministrazione dei territori, per quanto sia votata all'efficienza, o l'ordine crollerebbe, deve privilegiare elementi di valenza simbolica: il rispetto ossequioso della catena di comando e l'obbedienza incondizionata al sovrano, anche quando questo sbaglia, e l'aderenza ai valori tradizionali, anche di fronte alla loro obsolescenza.

Da ultimo, il potere più difficilmente inquadrabile storicamente e localmente, il potere *carismatico*. Potere che si fonda «sulla dedizione affettiva alla persona del capo e al carattere sacro, la forza eroica, il valore esemplare, o la potenza dello spirito e del discorso

---

[444] STOPPINO M., *Potere e teoria politica*, op. cit., p. 27.
[445] WEBER M., *Economia e Società. Dominio*, op. cit., p. 37.
[446] *Ibidem*.
[447] STOPPINO M., *Potere e teoria politica*, op. cit., p. 27.

che lo contraddistinguono in modo eccezionale». La fonte del potere «si connette con ciò che è nuovo, che non è mai esistito, e perciò il potere tende a non sopportare dei vincoli predeterminati»[448]. In questo caso si può parlare del "carisma" del leader come fonte di legittimità della sua azione di governo, «la rivelazione attuale o nel dono di grazia di una persona, un salvatore, un profeta o un eroe di qualche sorta»[449]. Obbedire al "duce" – «il profeta, l'eroe, il guerriero, il grande demagogo» – è dovere dei sudditi. L'apparato amministrativo «è scelto sulla base del carisma e della dedizione personale»[450]. In questo sistema le uniche gerarchie esistenti sono stabilite dalla forza straordinaria dimostrata *hic et nunc*; il potere si regge sulla possibilità di stravolgere l'ordinarietà, sì da poter governare situazioni eccezionali. Il carisma ha stabilito relazioni di potere in situazioni di particolare caos, come nell'ascesa delle tirannie in periodi di vuoto di legittimazione, o in situazioni in cui la sola capacità di decretarsi il leader e sostenerne l'onere era sufficiente per essere riconosciuto come tale, come nel mondo tribale degli agglomerati umani prepolitici[451].

La preminenza di ciascuna delle categorie non esclude la presenza di elementi delle altre: raramente, nella storia, il potere si è manifestato secondo le sole caratteristiche di uno dei tre poteri, potremmo dire, parafrasando Weber, in "purezza". La tripartizione è indicativa e suggerisce esempi radicali per meglio inquadrare ogni sfumatura di ciascun sistema politico. D'altronde, ognuno di essi potrebbe essere visto come propedeutico a uno degli altri: senza il potere carismatico non si sarebbero stabilite regole non scritte, poi divenute consuetudini e infine tradizioni, che avrebbero permesso il consolidarsi del potere tradizionale. Come scrive Benveniste, il *kratos* è inscindibile dalla legittimazione ottenuta dai primi re, termine che «non significa né 'forza fisica' […] né 'forza d'animo […] ma 'superiorità, preminenza', sia nel combattimento che all'assemblea»[452]. "Prima delle tradizioni" era il semplice mostrarsi migliore degli altri nei campi necessari alla sopravvivenza del gruppo sociale la fonte di legittimazione del governo di qualcuno; senza il potere tradizionale non si sarebbe prodotta un'efficiente burocrazia, una

[448] Ivi, pp. 27 – 28.

[449] WEBER M., *Economia e Società. Dominio*, op. cit., p. 38.

[450] STOPPINO M., *Potere e teoria politica*, op. cit., p. 28.

[451] «Il riconoscimento è dovuto: il dominio carismatico non è fondato ma crea con sé e in sé la sua legittimità, è propriamente un'autogenesi della legittimità, superiorità senza forza in atto, sovranità senza costrizione fisica del subordinato» in PALMA M., *Carisma e demoni. Fonti ed effetti di un concetto politico*, «Scienza & Politica», 63, 2020, 143 – 159, p. 154.

[452] BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino: Einaudi, 2001, vol. II, p. 337; Benveniste nella parte di questo volume dedicata al *rex* approfondisce il tema della regalità e indaga molti degli archetipi che andarono a formare il complesso e stratificato immaginario della regalità moderna.

specializzazione di competenze e settori, e nemmeno le moderne tecniche di governance, che sarebbero state poi perfezionate dal potere legale.

In questa sede ci interessa particolarmente il potere tradizionale, considerata la sua corrispondenza a molte delle caratteristiche della monarchia europea. All'interno di questo sistema di potere il re figura come un'estensione pubblica, dunque politica, del potere paterno nell'intimità della *domus*. Così come il padre va rispettato in forza di leggi eterne e immutabili, che chiariscono ruoli di genere e regole di convivenza domestica, anche il potere del sovrano non è questionabile, se non lo è la «credenza nell'inviolabilità dell'«eterno ieri»»[453].

Questa struttura di tipo patriarcale è un *topos* comune nella trattatistica politica. Nel Seicento dell'assolutismo monarchico Robert Filmer centrò la sua opera maggiore, il *Patriarcha*[454], sull'idea che il modello della famiglia patriarcale, il governo della moglie e dei figli ad opera del capofamiglia, è l'origine di ogni modello di governo; il testo diventerà presto obiettivo polemico di John Locke nei suoi scritti sul governo. Il rapporto di obbedienza «non si basa sul dovere di servizio rivolto a un «fine» oggettivo, impersonale, e sull'obbedienza nei confronti di norme astratte ma, al contrario, proprio su rapporti di devozione strettamente personali»[455]. È il rapporto gerarchico a legittimare le regole, e tale relazione che intercorre fra dominatore e dominati è intoccabile, perché assume i connotati della sacralità, trovandosi nel solco di una tradizione su cui si fonda l'orizzonte di senso degli individui, e grazie alla quale acquisiscono segno e significato le caratteristiche del potere degli uomini sugli uomini. «La devozione nei confronti della tradizione e la devozione nei confronti della persona del signore erano i due elementi fondamentali dell'autorità»[456].

> Nel dominio patriarcale è la sottomissione personale a un signore a garantire come legittime le regole da questi statuite, e solo il dato e i confini della sua potestà signorile derivano a loro volta da «norme», ma non norme statuite, bensì consacrate dalla tradizione. Tuttavia, nella coscienza dei sottomessi il dato per cui questo signore concreto è proprio il «signore» sopravanza sempre tutto il resto; e finché la sua potestà non è limitata dalla tradizione o dai poteri concorrenti, egli la esercita senza limiti, a libero piacimento, e, soprattutto, senza regole[457].

[453] WEBER M., *Economia e Società. Dominio*, op. cit., p. 187.
[454] FILMER R., *Patriarcha*, a cura di BRING D. M., Independent Publishing, 2019.
[455] WEBER M., *Economia e Società. Dominio*, op. cit., p. 183.
[456] Ivi, p. 187.
[457] Ivi, p. 184.

A questo punto Weber può introdurre la nozione di *patrimonialismo*, o meglio del *dominio patrimoniale*, come derivazione del potere patriarcale, inizialmente niente più che una «decentralizzazione della comunità domestica»[458]. Il dominio patrimoniale rappresentò l'applicazione su larga scala dell'economia domestica, organizzata secondo un rapporto di sudditanza al padre che possiede tutte le risorse e gode del potere indiscusso di scegliere come organizzarne produzione e consumo; è quindi un monopolista. Il patrimonialismo si declina in due modi differenti: il feudalesimo[459], sistema a sovranità frammentata in cui il potere del re è composto dalla somma dei poteri locali, fedeli al re *de iure*, ma indipendenti *de facto*; la moderna burocrazia amministrativa, sistema a sovranità unificata dove la rete periferica di sudditi risponde ai comandi del centro e da questo dipende sia *de iure* sia *de facto*.

Il feudo «a tutti gli effetti è sempre un complesso di diritti *che frutta rendite*, il cui possesso può e deve fondare un'esistenza *signorile*»[460].

> Il sistema feudale crea individui capaci di autoequipaggiamento e di addestramento professionale alle armi, che in guerra trovano nell'onore del signore il proprio onore, nell'espansione del suo potere l'opportunità di procurare feudi alla propria prole e, soprattutto, nella conservazione del *suo* dominio tutto personale l'unico *fondamento di legittimità per il proprio possesso feudale*[461].

La decentralizzazione sistematica prodotta dal feudalesimo medievale produce uno «straordinario indebolimento della potestà del signore sui vassalli»[462], con tutte le conseguenze che ciò comporta. Il signore patrimoniale si trova di fronte a sé non una «mera massa di sudditi ripartita solo secondo clan e professioni», ma «un ceto di notabili locali» che «godono di un'autorità autonoma all'interno dei loro distretti natii»[463]. Come reazione il sovrano procede alla *riappropriazione* del potere. Weber nota come dopo i violenti scontri fra corona e nobiltà del XII e XIII secolo si sviluppò la clericalizzazione dell'amministrazione: i chierici non avendo famiglia erano meno costosi e, in assenza di figli, non si sarebbe posto il problema dell'ereditarietà dei privilegi ottenuti, ma soprattutto, essendo fedeli solamente alla Chiesa di Roma, non avrebbero usato la loro posizione per costituire un contropotere tecno-burocratico che avrebbe potuto fare

[458] Ivi, p. 190.
[459] Weber ne elenca tre tipologie (liturgico, patrimoniale, libero) in ivi, p. 367.
[460] Ivi, p. 368.
[461] Ivi, p. 378.
[462] Ivi, p. 379.
[463] Ivi, p. 270.

pressione sulla corona[464]. Discorso analogo varrà secoli dopo per gli eserciti: i signori feudali – con loro, in maniera più efficace, i monarchi assoluti – dal XV al XVII secolo furono soliti fare uso di professionisti della guerra ingaggiati dietro compenso, i mercenari, per evitare che si formassero caste militari in grado di spodestare i sovrani[465].

Come dimostrano questi esempi, il sistema della feudalità era destinato a crollare sotto il peso delle sue contraddizioni, la complessa architettura di poteri delegati non era in grado di reggere la sfida della modernità; il sovrano doveva scegliere se cedere il suo potere a qualche signore arricchito o acquisirne sempre di più, così da non avere rivali. Nei prossimi capitoli analizzeremo la fine della monarchia feudale e la costruzione di uno Stato amministrativo – tramite il passaggio obbligato dello *Stato cetuale* (*Ständestaat*) – in cui la burocrazia, l'educazione pubblica, i grandi tribunali e la polizia sono tutte manifestazioni dell'onnipresenza del potere del re che mette uomini di fiducia, provenienti dalla borghesia, nei ranghi dello Stato, lasciando alla nobiltà il privilegio della terra e delle armi.

> L'inglobamento di affari puramente politici nell'amministrazione domestica, non appena essa abbandona lo stadio dell'«amministrazione occasionale» tramite commensali e fiduciari del signore, di regola ha dato adito alla nascita di specifici uffici centrali che assumono una posizione speciale, anzi di solito a un singolo funzionario politico centrale. Tale funzionario può esser di diverso carattere. Il patrimonialismo fu, secondo il suo principio strutturale, il luogo specifico dello sviluppo del sistema del «favorito»: gli sono caratteristiche le posizioni di fiducia presso il signore, investite di uno straordinario potere, ma con la perpetua possibilità di caduta improvvisa, non oggettiva, ma motivata da fattori solo personali. Con lo sviluppo delle forme specifiche di un ufficio politico centrale, il caso che nel suo tipo corrisponde nella maniera più pura al principio patrimoniale è quello di un funzionario di corte che, assunta nella sua funzione una posizione di fiducia quanto mai personale presso il signore, diriga formalmente o di fatto anche l'amministrazione politica centrale[466].

[464] Si veda ivi, p. 238 – sgg.
[465] Si veda p. 207 – sgg.
[466] Ivi, p. 396.

III) *LEX SUB REGE*; IL RE E IL SUO DIRITTO

Il complesso lavoro di razionalizzazione portato avanti dalle corone lungo tutto l'arco della modernità generò lo strumento giuridico-politico della sovranità, tramite cui il sovrano riuscì a imporre il suo modello di governo dei territori e dei corpi. Il superamento dell'ostacolo dello *ius dicere* permise al sovrano di appropriarsi dell'attività legislativa – *ius facere* – e organizzare il sistema giudiziario secondo un preciso calcolo politico, forte di una rimodulazione dell'intero complesso giuridico. La riscoperta del diritto romano e la conseguente nascita dello *ius commune* furono strumenti essenziali per pensare la sovranità svincolata da obbligazioni esterne, in particolar modo quelle poste dall'*auctoritas* papale e dai contropoteri feudali, che risolvevano le controversie nei territori sotto la loro giurisdizione applicando la consuetudine. La chiave di volta furono le *decisiones* dei giudici, metodo decisionale che implementò il potere discrezionale degli addetti alla cosa pubblica e offrì al sovrano un dispositivo utile a governare le nuove occorrenze.

> Il 16 settembre 1331 Giovanni XXII emana, con la bolla *Ratio iuris*, la prima costituzione pontificia sulla Sacra Rota. Gli uditori e l'intero tribunale vengono gratificati di un'autonomia ch'è rispecchiata dall'assegnazione di una sede propria *in palatio*, per ospitare le sedute che si tenevano per l'innanzi *in consistore papae*. Ma quanto attira soprattutto l'attenzione è l'obbligo fatto al relatore di ogni causa di sottoporre il proprio *consilium* al parere dei colleghi, così da presentare la sentenza come il risultato collegiale di un dibattito scientifico. Non passano molti anni e uno degli uditori – di propria iniziativa o per incarico affidatogli – prenderà nota del confronto di pareri distillandone le *rationes*. È il seme da cui nasceranno le grandi raccolte di *decisiones*. […] Quanto importa rilevare è che non si tratta tanto di collezioni di dispositivi di sentenze – atte a un'eventuale considerazione del «precedente giudiziale» – quanto di collane di pareri, corredati spesso di svolgimenti scientifici e a questo modo simili a *consilia*. Con il particolare, ulteriore pregio – nei confronti dei *consilia* – non solo di essere immuni dal sospetto di parzialità, ma in più di caricarsi dell'*auctoritas* di un organo ufficiale qualificatissimo. Svolgono comunque la medesima funzione di collegare la prassi con la scienza, e sono esse medesime il prodotto di un nuovo sapere di giudici: che la scuola non tarda peraltro ad accogliere. In quanto espressioni, appunto, di dottrina, le *decisiones* trascendono le frontiere dei singoli ordinamenti nei quali in prima battuta sono destinate a operare, e assurgono alla dignità di modelli universali[467].

[467] CORTESE E., *Il rinascimento giuridico*, op. cit., pp. 100 – 101.

La riorganizzazione del diritto avvenne mediante la creazione dei grandi tribunali, la riorganizzazione delle loro competenze e l'arruolamento di personale altamente qualificato specializzato nel diritto locale, base del diritto nazionale che verrà formalizzato con le codificazioni ottocentesche. «All'attenuazione delle autonomie e al progressivo diradarsi della consuetudine come fonte del diritto si sostituì, con l'autorità forte del re e dei suoi ufficiali e magistrati, un ordine interno garantito appunto dal potere statale»[468]. Lo Stato, nella persona del re, divenne il punto di riferimento per la popolazione, non più ordinata secondo lo statico ordine gerarchico medievale, ma accorpata nella categoria dei sudditi, sopra cui si ergeva il solo sovrano. Il processo di centralizzazione amministrativa e fiscale, braccio esecutivo della sovranità del re, era una risposta all'urgenza di riportare stabilità e pace in un'Europa devastata dalle guerre di religione e dai conflitti fra potenze; si vedano le guerre civili o la Guerra dei Trent'anni.

Il re riuscì a sciogliere definitivamente il vincolo che lo legava al potere ecclesiastico, in senso politico ma anche spirituale, addomesticando il clero locale, di cui figurava come capo diretto – si veda il caso delle chiese nazionali che nacquero in Scandinavia e nei territori che si affacciavano sull'Atlantico – o di cui aveva la piena fedeltà, come nel singolare caso del gallicanesimo francese. Emerse inoltre il problema della legittimità del potere e le corone si trovarono a dover affrontare in tre occasioni – 1589, 1610 e 1649 – il dramma del regicidio, teorizzato dai monarcomachi, che non riconoscevano un re che ricavava da sé stesso la propria autorità e non, come nel medioevo, dal consenso popolare.

Per risolvere il problema i re ricorsero alla versione moderna di un'idea antica, *la teoria del diritto divino dei re*, utile a risolvere ogni dilemma di legittimità e a garantire al sovrano e alla sua dinastia il potere perpetuo sul territorio. Lo stesso territorio risentì in senso geopolitico della formazione dei poteri distinti, pur sottoposti al controllo del solo re – esecutivo, giudiziario e legislativo – e dell'emergere di una idea nazionale ancora piuttosto rozza, ma forte di elementi identitari, a fianco della costruzione dello Stato moderno. Processo che si concluderà solamente nell'Ottocento con la nascita degli odierni Stati nazionali.

Il re non aveva il controllo che declamava, cosa di cui era perfettamente cosciente; solo seguendo una precisa strategia politica che fondeva sapientemente razionalità e superstizione, scienza del governo e fede nella "divinità" di un corpo mortale, poteva garantire l'esistenza e la prosperità delle monarchie assolute.

---

[468] PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 242.

1. Il diritto di essere Re

Corrado II il Salico, imperatore del Sacro Romano Impero dal 1027 al 1039, si trovò a fronteggiare le rivolte dei vassalli, in particolar modo italiani, che pretendevano un maggiore controllo dei loro feudi e minacciavano di non riconoscere più l'autorità imperiale nei territori da loro amministrati. Per riappacificarsi con i signori locali Corrado estese i privilegi del Capitolare di Querzy – testo normativo che rendeva ereditari i feudi, promulgato da Carlo il Calvo nell'877 per assicurarsi l'appoggio dei marchesi francesi nella sua lotta contro il nipote Carlomanno – tramite un documento che ha segnato un punto di svolta nella storia del sistema feudale.

Nel 1037 veniva emanato a Cremona l'*Edictum de beneficiis regni italici*: il documento equiparava le gerarchie feudali, eliminando le distinzioni politiche fra vassalli minori e vassalli maggiori, permettendo così a tutti i nobili di lasciare in successione il feudo ai propri figli. La concessione non poteva venire revocata se non per giusta causa e ogni signore feudatario poteva richiedere di venire giudicato da un suo pari grado. L'atto produsse la concentrazione del potere giuridico e politico nelle mani dei signori locali vanificando i meccanismi di controllo e valutazione dell'operato signorile nei territori periferici e, soprattutto, erodendo gradualmente il controllo imperiale sulla terra.

La questione dell'ereditarietà dei privilegi sulla terra ha condizionato le vicende politiche medievali e varcato le soglie della modernità. Due delle guerre che maggiormente incisero sulla storia politica medievale e moderna di Francia e Inghilterra – Guerra dei Cent'anni (1337 – 1453) e Guerra delle due rose (1455 – 1485) – furono determinate dal problema della successione; conseguenza di vuoti o incertezze normativi, quando non di un vero e proprio rifiuto della legittimità delle procedure di successione dinastica.

L'ereditarietà dei privilegi, regali o signorili, è una tematica con cui la politica europea fece i conti solamente a partire dal basso medioevo: «Maitland [Frederic William] thought that it was not in fact until the accession of Henry III in 1216 that kingship was 'regarded by contemporaries as definitely hereditary'». «Before that» aggiunge Nenner «a naked hereditary claim could be summarily dismissed […] no one could claim the crown by hereditary right»[469]. Laddove mancava una legge fondamentale, in cui poteva identificarsi tanto il potere quanto la sua classe dirigente – come nel caso della *lex salica* francese – la corona veniva trasmessa tramite elezione.

[469] NENNER H., *The Right to be King*, op. cit., pp. 1 – 2.

Nella storia medievale e moderna d'Europa l'imperatore rappresenta il maggiore esempio di carica governativa eletta tramite suffragio:

> la carica imperiale è elettiva secondo la matrice germanica e la tradizione romana. Il collegio elettorale è costituito – in teoria – dal "populus", dalla comunità politica dell'impero; per ovvi motivi le sue funzioni sono esercitate da alcune figure di elevatissimo profilo politico. Tra X e XI secolo si consolida la prassi per cui il collegio elettorale vero e proprio è costituito dai grandi principi territoriali del regno di Germania, laici e ecclesiastici. L'eletto diventa "rex romanorum in imperatorem promovendus", non ancora a tutti gli effetti imperatore, in quanto doveva esser incoronato dal capo della comunità religiosa universale, il papa, come era accaduto per Carlo Magno. Questo ruolo del papa nell'assumere la carica imperiale causò ripetuti momenti di tensione tra i due poteri universali[470].

Con la Bolla d'oro del 1356 vennero disciplinate le modalità di elezione dell'imperatore e organizzato un collegio di elettori che rimase invariato sino alla caduta dell'impero. Il collegio era formato sin dal XII secolo da tre ecclesiastici tedeschi – gli arcivescovi di Colonia, Magonza e Treviri – e da quattro principi laici – il re di Boemia, il duca di Sassonia, il margravio del Brandeburgo e il conte del Palatinato – che si riunivano in Germania, senza doversi recare a Roma, ed eleggevano un imperatore che non doveva necessariamente essere re d'Italia per accedere al soglio imperiale. Importante elemento di discontinuità con le procedure medievali che permetteva di togliere al papa il potere di legittimare l'imperatore, tramite l'investitura e l'incoronazione, e di concentrare il potere imperiale nella Mitteleuropa.

La carica imperiale differiva però dall'istituzione della monarchia: l'imperatore era la guida temporale, e temporanea, della *respublica christiana*, un sistema semi-federale formato da più giurisdizioni territoriali che facevano capo a diverse figure della nobiltà. Il re, invece, pretendeva che venisse riconosciuto da tutti i consessi internazionali un rapporto del tutto peculiare con la sua terra e con il suo popolo, una relazione fondata su una comune matrice etnoculturale degli abitanti di un territorio, con alle spalle una lunga tradizione storica e dinastica. Il processo che prende avvio nella fase finale dell'età di mezzo «ha avuto necessità di sostanziarsi in una sorta di "patriottismo" dinastico, che rappresentò […] una forma specifica di attaccamento del "popolo-nazione" alla dinastia» intesa come «elemento identificativo, più che della sovranità, della continuità e integrità della nazione e del suo territorio»[471].

---

[470] LAMBERTINI R., CONETTI M., *Il potere al plurale*, op. cit., p. 69.
[471] VERGA M., *Alla morte del re*, Roma: Salerno Editrice, 2020, p. 20.

L'ascesa del "patriottismo", concetto indissolubilmente legato al nuovo concetto di "patria", è inscindibile dalla questione dinastica, dal momento che i regnanti cominciarono a pensarsi come *padri della patria*; sovrani autorizzati da secoli di storia e tradizione a proseguire il lavoro degli antenati, forti di antiche leggi costitutive dell'identità territoriale, poi nazionale, che potevano agilmente sostituirsi alle leggi divine. Lo Stato laico colse nel suo *pater patriae*[472] il punto di riferimento per un intero popolo che non si riconosceva più esclusivamente come cristiano, ma iniziava a pensarsi francese, inglese, spagnolo o tedesco, processo di trasformazione culturale dei territori, e antropologica dei sudditi, che produsse radicali mutamenti politici quando il padre della patria «iniziò a rivendicare per il proprio apparato amministrativo e per le pubbliche istituzioni quel carattere eterno e perpetuo che sino ad allora era stato riconosciuto solo alla Chiesa» oltre che all'Impero Romano «dal diritto romano e dai civilisti»[473]: *imperium semper est*.

La prassi in uso nel medioevo non reggeva più il passo con il processo storico in corso. Il re reclamava che gli venissero riconosciute piena autonomia e una sostanziale indipendenza per il solo fatto di appartenere a una stirpe di re:

> this series of abrupt and violent changes [i conflitti dinastici nell'Inghilterra quattrocentesca] also brought into focus the idea of *de facto* kingship, the cynical proposition that monarchical right might need to be legitimised by nothing more than success. What the experiences of the fifteenth century seemed therefore to suggest was that the right *to be* king belonged to whoever *was* king[474].

Il concetto di patria, ancora piuttosto indefinito nella prima modernità, era legato alla dinastia regnante, con cui la patria si identificava quasi completamente; «la *dinastia*, infatti, non il territorio, costituiva l'istanza suprema della legittimità», lo Stato era difatti «concepito come patrimonio personale del monarca, e di conseguenza i titoli di proprietà che lo riguardavano potevano scaturire da un'unione personale»[475]. Il re doveva detenere il privilegio di garantire la continuità e la stabilità del regno tramite la continuità della

---

[472] «Lo Stato parentale viene percepito attraverso un immaginario familiare che rinvia, prima di tutto, alla figura originaria del Padre: «La nozione di Stato … ha come equivalente la rappresentazione suprema del principio di paternità, l'immagine del Padre, chiaramente designato dalla formula *pater legum* applicata all'imperatore (e poi, nel Medioevo, al papa)»; dopodiché la genealogia immaginaria del politico-giuridico invita a risalire al referente di quella parola che può dire, per voce di un Soggetto sovrano, «Nel nome di»» in WUNENBURGER J-J., *Filosofia delle immagini*, op. cit., p. 376; «Attraverso l'incorporazione, il re diventa, in base alla legge di natura, un «padre naturale per tutti i suoi sudditi»» in RITTER G. A., *Diritto divino e prerogativa dei re inglesi* in ROTELLI E., SCHIERA P., *Lo Stato moderno*, vol. III, Bologna: Il Mulino, 1974, p. 72.

[473] KANTOROWICZ E., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 188.

[474] NENNER H., *The Right to be King*, op. cit., p. 2.

[475] ANDERSON P., *Lo stato assoluto*, op. cit., p. 36.

stirpe; solo una chiara legge di successione avrebbe evitato il caos prodotto dall'elezione e da principi di successione poco chiari. Per gli uomini delle corti moderne era pacifico che una legge che rendeva ereditario il regno non poteva andare in porto senza un solido principio di legittimazione alla base: il realista seicentesco Robert Brady – fedele alla casa inglese che più di tutte si adoperò per la successione dinastica e per la causa assolutista, gli Stuart – ricostruì la storia della successione alla corona inglese risalendo fino ai Sassoni, «who had first adressed the question of succession by adopting a rule of the right of blood as the norm». In un'Inghilterra provata da lunghe ed estenuanti lotte intestine che avevano portato a metà del Seicento a un decennio di guerra civile, e alla decapitazione di re Carlo I, ciò che i realisti inglesi ricercavano – a costo di reinventare le tradizioni o trovare espedienti storici per dare validità a leggi controverse – era «a stable political order, which they believed could only be assured by a fixed rule of succession»[476].

L'antica legge assurgeva a versione laica della legge divina, e come essa era eterna e non questionabile, lo stesso Luigi XIV non riuscì a far valere le sue posizioni contro la legge salica[477] perché «la sola volontà del re è insufficiente»[478]. Il re non può nulla contro la legge di successione perché a scegliere l'erede, tramite la legge, è Dio stesso: «the king was beholden to no one but God for his right to the throne […] heredity drew its particular strength for being instituted of God»[479], «monarchs were to be chosen by God working through the immutable law of heredity»[480]. Teoria che conferma l'idea di Bracton per cui *only God can make an heir*[481].

Enrico VII, re d'Inghilterra dal 1485 al 1509 e primo sovrano Tudor, aveva sentenziato che «egli era re di diritto prima che il Parlamento si riunisse, dopo la sua incoronazione, e riconoscesse il suo titolo alla successione, al termine della guerra delle Due rose»[482]; i re francesi e inglesi credettero a lungo di essere re prima ancora di venire investiti del titolo, unti o incoronati da un rappresentante ecclesiastico. Il figlio legittimo

---

[476] NENNER H., *The Right to be King*, op. cit., p. 124.

[477] «Nel 1723, una nuova dichiarazione regia confermava il «diritto che appartiene incontestabilmente alla nazione francese, di scegliersi un re» in caso di estinzione della casa regnante. Insomma, Luigi XIV non poteva riconoscere ai figli "bastardi" il diritto di successione alla corona! Non era nella disponibilità neppure del Re Sole mettere in discussione la legge salica» in VERGA M., *Alla morte del re*, op. cit., p. 80.

[478] Affermazione di Saint Simon riportata in ivi, p. 77.

[479] NENNER H., *The Right to be King*, op. cit., p. 31.

[480] Ivi, pp. 122 – 123.

[481] «The birth of an heir is the judgment of God, and has the same sanctity attached to it, as the ordeal or the lot. Men, if they elect, may well make a bad choice; God, though we may not fathom His reasons, will not make an heir without good grounds» in FIGGIS J. N., *The Divine Right of Kings*, op. cit., p. 36.

[482] MASTROPAOLO A., *La comunità ricomposta. Alle origini dell'idea di nazione nell'Inghilterra del Seicento*, «Diritto pubblico», 2/2005, 427 – 456, p. 436.

di un re, primo in linea di successione, è re in potenza e subentra al padre nel momento in cui il suo corpo fisico lascia questa terra: alle esequie di Francesco I di Francia (re dal 1515 al 1547) per la prima volta si pronunciò la formula *Il Re è morto, viva il Re!*, a indicare l'immediata continuità dinastica nella reggenza del regno, atta a evitare le instabilità di un periodo di interregno: «nei paesi retti dalla legge ereditaria, la scomparsa del re faceva re, sull'istante, l'erede legittimo»[483]. Il re poteva contrapporre alle certezze del potere spirituale la certezza della legge di successione dinastica, stabilita da Dio e da Dio supervisionata nella sua corretta applicazione, ponendo un elemento di distinzione con gli altri gruppi sociali[484], elemento rivelatosi imprescindibile per la fabbricazione di un sistema gerarchizzato che pone ogni suddito sotto il re. Base di legittimità che gli permetterà di costruire lo Stato assoluto a sua immagine e somiglianza.

2. Re per grazia di Dio: il diritto divino

Nel *grand siècle* le corone europee riuscirono a costruire un efficiente sistema legislativo, affiancato da un esecutivo pressoché monopolizzato dal potere centrale, e da una macchina giudiziaria che rispondeva alle esigenze della corona. Tutte conquiste politiche della sovranità assoluta. La centralizzazione del potere procedeva spedita, pur incontrando difficoltà che non verranno mai risolte e lasceranno sempre un margine di libertà ai contropoteri feudali o borghesi, imponendo al re di fare i conti con dei limiti al suo potere discrezionale[485], fisiologici in un sistema complesso la cui tecnologia del potere non era all'altezza dell'ambizioso obiettivo che si era dato il monarca assoluto.

L'ereditarietà permise di risolvere l'annoso problema della successione. Il distacco progressivo dalla Chiesa, intesa come garante della legittimità del potere civile – effetto tanto della Riforma luterana, che produsse chiese nazionali fedeli al monarca, e della Riforma tridentina, conseguenza di una perdita del controllo sui territori rimasti cattolici

[483] BLOCH M., *I re taumaturghi*, op. cit., p. 168.

[484] «La discendenza legittima dei re *li distanziava in ugual misura da tutti i gruppi sociali del Paese* […] la legittimità della sua discendenza, nella coscienza dei vari ceti e nella sua, poneva il re al di sopra e al di fuori dei gruppi in continua tensione tra di loro […] a ciascuno dei gruppi la «legittimità» della discendenza del re appare una garanzia del fatto che il sovrano, pervenuto al potere sulla base del diritto ormai accertato, non si sarebbe mai legato agli altri gruppi per sostenersi né avrebbe sostenuto i loro interessi in modo unilaterale» in ELIAS N., *La società di corte*, Bologna: Il Mulino, 1980, p. 237.

[485] A tal proposito Nick Henshall ha ridimensionato l'aspetto "assolutista" dell'assolutismo monarchico in HENSHALL N., *Il mito dell'assolutismo*, op. cit., tema già affrontato nell'introduzione a questo lavoro.

ma forieri di indipendenza spirituale e politica da Roma – permetteva al re di vantare uno speciale rapporto con le istituzioni ecclesiastiche presenti sul suo territorio. La Chiesa francese, la *Chiesa gallicana*, formò due campioni dell'assolutismo monarchico, i cardinali Richelieu e Mazzarino, la cui carriera ha dimostrato che il clero gallicano fosse più vicino alle ragioni di Parigi che a quelle di Roma. Al re rimaneva da assolvere a un compito fondamentale per vedere riconosciuta la sua autorità in un sistema in cui ognuno doveva necessariamente pensarsi suddito, perché il monarca potesse pensarsi assoluto: trovare una fonte di legittimazione. La teoria del diritto divino dei re risolse la questione.

Figgis in un'opera di un secolo fa, ma ancora oggi punto di riferimento per gli studiosi dell'argomento, elenca quattro punti costitutivi della teoria del diritto divino:

> (1) *Monarchy is divinely ordained institution*
> (2) *Hereditary right is indefeasible* […]
> (3) *Kings are accountable to God alone* […]
> (4) *Non-resistance and passive obedience are enjoyed by God* […][486]

Una teoria siffatta conteneva tutti gli elementi per assicurare obbedienza e riconoscimento dell'autorità senza dover passare per l'approvazione papale: «the theory of the Divine Right of Kings took its rise as a doctrine of the right of secular governments to be free from clerical interference»[487]. È Dio stesso a investire il re, a concedergli il privilegio di governare i cristiani, «il re non è più solo il vassallo di Dio sulla terra, ma anche un ufficiale stabilito nella posizione da Dio»[488]. Il giurista francese vissuto a cavallo fra XVI e XVII secolo Charles Loyseau scriveva che il re

> è in tutto e per tutto un ufficiale avente il completo esercizio di ogni potere politico, ed è anche in tutto e per tutto un signore che gode perfettamente la proprietà di ogni potere pubblico. Dico e affermo che è ufficiale e feudatario insieme, di fronte a Dio e di fronte al popolo. In primo luogo è ufficiale di Dio… E in verità, come la potenza degli ufficiali non è che un raggio della potenza del sovrano, così la potenza del sovrano non è che un raggio, un lampo di tutta la potenza divina… Parimenti essi (i principi) sono vassalli e feudatari di Dio[489].

Questa nuova impostazione è frutto di una differente interpretazione delle Scritture resa funzionale alle esigenze politiche del governo; pratica legittimata dai moti religiosi del Cinquecento e dalla rinnovata teologia politica che ne derivò. La Riforma, con tutto il suo

[486] FIGGIS J. N., *The Divine Right of Kings*, op. cit., pp. 5 – 6.
[487] Ivi, p. 160.
[488] PORCHNEV B. F., *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, Milano: Jaca Book, 1976, pp. 338 – 339.
[489] Riportato in ivi, p. 339.

portato di insurrezioni e conflitti, fu sfruttata dal sovrano per perseguire un duplice scopo: i) affrontare in ottica emergenziale un fenomeno che stava sconvolgendo l'ordine e la sicurezza pubblica in Europa; lo spazio di manovra lasciato a intendenti e funzionari estese il potere discrezionale della corona e del suo entourage, introducendo l'elemento della decisione nelle scelte politiche ii) sacralizzare il potere, cavalcando l'onda del rinnovamento religioso prodotto dalla Riforma e rendendo l'interpretazione delle Scritture una pratica non esclusiva della Chiesa; idea in voga fra le nuove confessioni che prendevano piede in Europa.

Tramite la *divinizzazione del sovrano* le corone laicizzarono il potere civile, chiudendo i conti con il papa e l'imperatore: «gli arbitri dei conflitti della cristianità – il papato e l'impero – avevano abbandonato quel ruolo», al loro posto subentrarono «i principi cristiani, che traevano la loro legittimità e il loro potere da idee di continuità dinastica e autorità sacrale, derivata direttamente da Dio attraverso il lignaggio e la consacrazione»[490]. Riportiamo nuovamente questo passaggio di Wunenburger per chiarire il concetto.

> La genealogia regale diviene così il vero fondamento della sovranità e dell'ordine gerarchico del politico. Non esiste autorità legittima dei sudditi che non sia già stata esercitata dagli ascendenti. L'eredità assume quindi i contorni di una logica simbolica tale da ricondurre il potere a un primo re consacrato, istituito da Dio in persona[491].

Ereditarietà e diritto divino, concetti separati ma interconnessi, sono a fondamento del cambiamento dell'ordine politico apportato dall'assolutismo. Il primo re cristiano, padre della patria, stabilisce la legge e detta la linea per i governi futuri che manterranno la continuità del regno; attorno al mito fondativo si costruisce una narrazione in grado di orientare le scelte politiche e condizionare l'opinione dei sudditi di fronte all'autorità.

Clodoveo, primo re cristiano dei Franchi, battezzato da Remigio la notte della Vigilia di Natale del 496, emanò la *lex salica* per disciplinare la successione al trono e normare il vivere civile del popolo dei franchi; i re moderni, diretti eredi di Clodoveo, non richiesero il supporto papale per legiferare, giudicare e governare, erano indipendenti in virtù del fatto di esserlo sempre stati, forti di una tradizione alle spalle che durava da più di un millennio. Tradizione che, secondo le caratteristiche del potere tradizionale di Weber, è sufficiente a legittimarne il governo. Il re è *fons iustitiae*, qualifica che «gli deriva soltanto

[490] GREENGRASS M., *La cristianità in frantumi*, op. cit., p. 581.
[491] WUNENBURGER J-J., *Filosofia delle immagini*, op. cit., p. 383, passaggio già riportato a p. 128 di questa trattazione.

da Dio»[492]. «Lo scopo che si voleva raggiungere era quello di realizzare concretamente il principio *rex est imperator in regno suo*, svincolando il re di Francia da ogni tutela e dipendenza da qualsiasi altro potere»[493]. Il primo re, nell'immaginario politico moderno, si conforma ai caratteri del primo papa, Pietro, il diretto successore di Cristo, da cui ogni papa successivo ha ereditato la tiara e il privilegio dell'esercizio dell'*auctoritas* su tutti i cristiani del mondo. «Questa versione assolutista della sovranità di origine e natura divina corrisponde alla specifica forma, detta del *divine right of kings*, [...] che rappresenta l'estremo e ultimo punto d'arrivo di un percorso iniziato con la formula paolina «nulla potestas nisi a Deo»»[494].

Il potere derivato da Dio è ora nelle mani del re, non gli appartiene per natura, ma per grazia, solo Dio ha il potere per natura[495]; così come la Chiesa "imita" lo Stato, riprendendone alcune caratteristiche di governo, lo Stato fa lo stesso con la Chiesa. Emulando l'aura sacrale del papato il re fabbrica la sua sacralità e tesse il filo rosso che lo tiene in collegamento diretto con Dio; è così che il monarca assoluto si assicura il privilegio dell'*auctoritas*, senza dover più rispondere al papato e all'imperatore, potendo regolarsi autonomamente nella gestione dei suoi rapporti con la periferia del regno, la nobiltà, il potere spirituale, il clero, e la platea di sudditi, il terzo stato.

Grazie al diritto divino venne meno il sistema di obbligazione reciproca che vincolava il re al rispetto di un patto sottoscritto con il signore feudatario all'atto di concessione del feudo: nella seconda metà del XVI secolo «i primi teorici dell'assolutismo cominciarono a diffondere quelle concezioni del diritto divino che sollevavano il potere regio totalmente al di sopra degli obblighi di fedeltà reciproca e limitata tipici del concetto medievale di sovranità»[496]. Il re non si limita a emulare il papa, suo primo ostacolo nel processo di centralizzazione del potere e della legittimità, ma anche l'imperatore: furono gli imperatori, difatti, i primi a problematizzare l'investitura imperiale da parte del papa come prassi che concedeva l'autorizzazione. Nonostante uno dei massimi difensori della causa romana nel periodo della Riforma, Carlo V, nel 1530 si fece incoronare imperatore a

---

[492] FOUCAULT M., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, Milano: Feltrinelli, 2019, p. 194.

[493] TERNI M., *La pianta della sovranità*, op. cit., p. 143.

[494] Ivi, p. 25.

[495] Già l'Anonimo Normanno, importante fonte di Kantorowicz nelle sue ricerche sulla regalità medievale e moderna, sosteneva che «il potere del re è il potere di Dio; ma mentre il potere appartiene a Dio per natura, al re appartiene per Grazia» in KANTOROWICZ, E. H., *Deus per naturam, deus per gratiam* in ID., *I misteri dello Stato*, op. cit. Il re seppe fare leva su questa distinzione ed estromettere il papa e l'imperatore, nella loro funzione di mediatori, dal passaggio delle consegne.

[496] ANDERSON P., *Lo stato assoluto*, op. cit., p. 36.

Bologna da Papa Clemente VII, già Massimiliano I nel 1508 assunse il titolo di "imperatore romano per elezione" senza recarsi in Italia a ricevere la corona sul capo da Papa Giulio II, che non poté fare altro che ratificare la decisione imperiale.

> Da allora in poi furono sufficienti l'elezione ad Aquisgrana e l'incoronazione a Francoforte sul Meno per godere della dignità imperiale. Il papa, che al diritto all'incoronazione al trono aveva a volte fatto seguire la facoltà di controllare l'elezione regia, se non addirittura pretese di supremazia, era definitivamente messo fuori dal gioco[497].

Il re mise in atto la massima di Baldo per cui *rex in regno suo est imperator*: dall'imperatore riprese l'autonomia politica, per costruire la propria sovranità, e la simbologia imperiale, per creare l'universo simbolico di un re autorizzato direttamente da Dio. Fra Cinquecento e Seicento l'incoronazione perse progressivamente valore sino a diventare un atto scenico di grande valore simbolico – testimoniava la fedeltà del re alla Chiesa cattolica e la sua adesione incondizionata ai dogmi del cristianesimo – ma di scarso valore politico. Cavarero analizzando la reggenza Stuart, fra quelle più attivamente sostenitrici del diritto divino dei re, scrive:

> viene quindi inequivocabilmente ribadita l'assoluta indipendenza del re dalle leggi del paese e da ogni forma di legittimazione esterna alla sua persona: re per diritto dinastico direttamente proveniente da Dio, il monarca, è legittimo al di fuori dell'incoronazione, poiché in questa egli non riconosce alcun vincolo giuridico al suo operare ma, tuttalpiù, una semplice e benevola premessa. Il giuramento dell'incoronazione e la cerimonia d'investitura, simboli sia dell'accordo e della collaborazione fra re e popolo nel rispetto delle leggi del paese, sia della grazia divina che scende al monarca legittimo mediante i ministri di Dio, vengono svuotati di significato e resi superflui: ora il re è legittimo e divino direttamente, nel suo stesso sangue, al di fuori di qualsiasi riferimento al diritto comune e alla consuetudine[498].

L'incoronazione non faceva il re, mostrava ai sudditi e al mondo chi fosse il nuovo re, l'erede al trono diventava re nel momento in cui il re, suo padre, moriva: nelle sue memorie Luigi XIV affermò «che la sua consacrazione non lo aveva creato re: aveva semplicemente dichiarato che lo era»[499]. Discorso analogo per l'unzione con l'olio santo, importantissimo rituale per tutta l'epoca medievale, come abbiamo evidenziato nel primo capitolo di questa trattazione: «Royal Unction confers no grace, but declares a just title only»[500].

---

[497] REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, op. cit., p. 56.
[498] CAVARERO A., *Giacomo I e il Parlamento: una lotta per la sovranità*, op. cit., p. 64.
[499] BURKE P., *Il Re Sole*, Milano: Il Saggiatore, 2017, p. 65.
[500] Riportato in FIGGIS J. N., *The Divine Right of Kings*, op. cit., p. 10.

Per quanto l'operazione di sacralizzazione di un re dai caratteri mitici, che pretendeva di governare autonomamente, rispecchi credenze e mitologie politiche persino precedenti tanto alla razionalizzazione giuridica basso medievale, quanto all'opera di disciplinamento feudale della produzione e dell'amministrazione avviata nell'alto medioevo[501], il diritto divino è un prodotto prettamente moderno. L'assolutismo monarchico europeo si concretizzò, nei suoi due secoli di esistenza, grazie a una complessa convivenza di una narrazione mitica, ai limiti della superstizione, con un piano di governance dei territori profondamente razionale, in grado di superare l'obsolescenza feudale, ridotta a un cumulo di anacronistici privilegi. La dialettica dell'assolutismo dettò la linea per gli ordini politici successivi: la stessa democrazia rappresentativa poggia su un mito fondativo, quello della sovranità popolare, che è perfettamente armonizzato con una sofisticata riedizione degli *arcana imperii*, rappresentati dal segreto di Stato. La grande innovazione dell'assolutismo riguarda la formulazione di una dottrina sincretica che fonde religione e laicismo, capace di far credere al suddito di essere governato da un semi-Dio che opera facendo uso di una schiera di burocrati e giuristi.

L'alleanza fra la componente mitico-sacrale e l'apparato tecnico, burocratico e militare fu efficace per tutte quelle corone che avevano urgenza di trovare una strategia per portare a termine il processo di consolidamento della sovranità assoluta del re, poggiandosi su un mito che trascendeva il problema di un'effettiva credenza nel diritto divino: «the divine right of kings made the theory of sovereignty concrete, thus facilitating its growth»[502]. La teoria della sovranità moderna «è fondata su una teologia politica»[503], probabilmente perché l'espediente sacrale era la formula migliore, o forse l'unica, per ottenere la realizzazione della sovranità in un'Europa tormentata dalle questioni religiose.

Come specifica Burgess in un suo paper, il diritto divino non era una componente necessaria dell'assolutismo monarchico: «the divine right of kings and the theory of royal

---

[501] «Dalla tradizionale monarchia macedone nacque con la spedizione di Alessandro un intero sistema di domini regi greci, macedoni e orientali, che in un primo momento si legittimarono semplicemente con la conquista. Essi rimasero quindi legati al carisma del signore che doveva essere un vincitore, aver raccolto molti successi, o perlomeno atteggiarsi come tale. Per la prima volta incontriamo l'autorappresentazione come metodo di dominio. Presto questi signori si sarebbero anche richiamati alla dinastia, cui veniva attribuita un'origine divina. Ma considerata l'abbondanza di dei, era molto più promettente presentarsi come incarnazione o come protettore del dio a cui credevano i sudditi orientali, al fine di strumentalizzare in un punto importante la loro economia mentale. Come mano destra del dio, il monarca poteva pretendere di essere non solo il benefattore ma anche il «salvatore» (σωτήρ) dei suoi sudditi. Ma per questo doveva assicurarsi buone relazioni con il clero. Per la prima volta incontriamo le regole del gioco della legittimazione per grazia divina» in REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, op. cit., p. 35.

[502] BURGESS G., *The Divine Right of Kings Reconsidered*, «The English Historical Review», CCCCCXXV, 1992, 837 – 861, p. 838.

[503] QUAGLIONI D., *La sovranità*, op. cit., p. 66.

absolutism were not the same thing […] most of theories of royal absolutism may have incorporated a divine-right element, but the reverse was not necessarily true»[504]. In linea teorica, l'assolutismo intendeva elevare il re sopra la legge positiva e vedere la sua autorità riconosciuta senza dover ricorrere all'arbitrarietà del potere – come faranno invece i governi dittatoriali, che non avranno bisogno di reggersi su un mito religioso al pari del diritto divino – in termini pratici «this guaranteed the right of an absolute sovereign to give people laws without their consent»[505]. «The ideological point of divine-right theory was to condemn disobedience», peculiarmente la ribellione, «not to remove the king from all need to observe his own laws»[506].

Obiettivi mai raggiunti *de facto*. L'assolutismo riuscì magnificamente nell'intento di mostrarsi legittimato da Dio stesso, con tutto il corredo di sacralità del corpo e del trono regale, senza riuscire pienamente a fare ciò a cui tutto l'impianto teologico-politico serviva: creare un governo autoritario inattaccabile[507]. Graeber e Sahlins hanno posto una netta distinzione fra la regalità divina e la regalità sacra:

> in practice divine kinsghip is the essence of sovereignty: it is the ability to act as if one were a god; to step outside the confines of the human, and return to rain favor, or destruction, with arbitrariness and impunity. Such power may be accompanied by the theory that the king by doing so demonstrates he is an actual embodiment of some already-existing metahuman being. But it may not be; it could be easily be that by acting in this way, the king himself becomes a metahuman being. […] To be "sacred," in contrast, is to be set apart, hedged about by customs and taboos; the restrictions surrounding sacralized kings […] are ways not only of recognizing the presence of unaccountable divine power, but also, crucially, of confining, controlling, and limiting it. […] All the classic issues of divine kinsghip, then […] can be best understood as different moves in a continual chess game played between king and people, in which the king and his partisans attempt to increase the divinity of the king, and the popular factions attempt to increase his sacralization[508].

---

[504] BURGESS G., *The Divine Right of Kings Reconsidered*, op. cit., p. 841; punto ribadito anche da Quaglioni «l'ambiguità del termine assolutismo è nota e si accompagna alla sua frequente equivocazione, che tende a confondere l'assolutismo con le manifestazioni tipiche delle monarchie europee di diritto divino nell'età matura dell'antico regime» in ID., *La sovranità*, op. cit., p. 45.

[505] BURGESS G., *The Divine Right of Kings Reconsidered*, op. cit., p. 842.

[506] Ivi, p. 847.

[507] «Europe's monarchs saw themselves, without exception, as representative of God. None of them, not even the elective kings of Poland, regarded the regal office as dependent upon the approval of the people. This gave them an appearance of formidable power. In practice, however, the exercise of royal government was constrained by local or provincial customs, laws and institutions» in MONOD P. K., *The power of kings*, op. cit., p. 26.

[508] GRAEBER D., SAHLINS M., *Theses on kingship* in ID (a cura di), *On Kings*, Chicago: HAU Books, 2017, pp. 7 – 8.

La monarchia assoluta europea, seguendo la definizione di Graeber e Sahlins, risulta essere una forma di regalità divina, in cui il re trova nell'elemento divino una giustificazione al suo potere di agire arbitrariamente, ma legittimamente, anche contro il suo popolo, per riportare l'ordine in un regime di instabilità causato dal popolo, nei suoi signori, nei suoi contadini e nei suoi chierici.

2.1 Bossuet e *la Politique tirée de l'Écriture sainte*

Il 27 settembre 1627 nasceva a Digione, in una delle tante famiglie della borghesia che aveva ottenuto una carica pubblica (la *noblesse de robe*) Jacques Bénigne Bossuet, futuro vescovo, teologo, precettore del Delfino di Francia e, a ragion veduta, formulatore della più compiuta definizione del diritto divino dei re. La provenienza borghese influenzò sempre le sue scelte e le sue ambizioni: la nuova classe burocratica si contraddistinse lungo tutta l'età borbonica per il suo arrivismo e la sua fedeltà utilitaristica a un re che gli concedeva sempre maggiori privilegi[509] per calmierare il potere di una nobiltà (la *noblesse d'épéè*) che perdeva progressivamente potere politico.

> Tradizione familiare, carattere e convinzione personali, situazione politica, tutto concorre a mettere a fuoco l'esigenza di trionfalismo insita nella personalità di Bossuet, in un momento in cui la borghesia, già lanciata verso il riscatto economico della propria condizione sociale, ottiene l'ambiguo appoggio del Re, contro una nobiltà sempre più relegata ad un ruolo puramente decorativo. Bossuet, quindi, naturalmente ambizioso e desideroso di quel benessere senza il quale perderebbe più della metà della sua intelligenza – sono parole sue – forte di quel legittimismo che gli dà ragione nell'intimità della propria coscienza, non può non accettare l'affermazione politica dell'assolutismo monarchico. Perciò patteggia, tratta, cede, accetta a volte, l'inevitabile compromesso dei rapporti politico-sociali[510].

Il giovane Bossuet era rimasto inorridito dagli eccessi della Fronda, la rivolta prima parlamentare (1648 – 1649) e poi principesca (1650 – 1653) che aveva riportato la Francia sull'orlo della guerra civile, e auspicava un governo forte in grado di garantire stabilità alla nazione. In quegli anni Bossuet veniva ordinato presbitero; noto per le appassionate orazioni e per la grande proprietà di linguaggio, la sua vocazione politica emerse presto.

---

[509] Fenomeno studiato da Porchnev in ID., *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, op. cit.

[510] GRAZINI A., *Bossuet. Crisi di una coscienza nel contesto socio-politico dell'assolutismo*, Urbino: Argalìa Editore, 1978, p. 32.

Diventato vescovo nel 1670 fu chiamato da Luigi XIV a fare da precettore all'erede Luigi, figlio del Re Sole e Maria Teresa di Spagna. In quegli anni a corte avviò una prolifica produzione letteraria e maturò le sue idee realiste, la cui filosofia politica assolutista era mutuata dalle Scritture. Solo uno Stato che si fosse retto su giustizia e religione e su un governo monarchico con alla testa un monarca illuminato, assoluto e guidato dallo spirito della provvidenza, avrebbe potuto riportare l'ordine in Francia. Bossuet riuscì a trovare un fondamento alla versione assolutista della legge positiva analizzando la legge divina, fenomeno che qualche secolo prima gli sarebbe costato l'accusa di eresia: «quando Bossuet parla della "politica tratta dalla Scrittura santa" […] la politica non è più un'eresia, ha smesso di essere una maniera di pensare propria di certi individui, un certo modo di ragionare» per diventare «un campo valorizzato positivamente nella misura in cui è integrata nelle istituzioni, nelle pratiche, nei modi di fare del sistema di sovranità della monarchia assoluta francese»[511].

Foucault in queste righe allude all'opera maggiore del vescovo francese, uscita nel 1709, cinque anni dopo la sua morte: *La Politique tirée de l'Écriture sainte*. La politica è stata sdoganata: più di un secolo dopo Machiavelli e un secolo esatto dopo Bodin, un ecclesiastico e teologo accetta di forzare la lettura dei testi sacri al fine di giustificare la forma di governo personalistica di un re che rifiuta l'autorità papale e accetta di farsi descrivere come una sorta di Dio terrestre. Grazini nel suo libro torna spesso su questa particolare forma di *raison d'État* gallicana: «nessuno come lui sente in modo così drammatico che lo scardinamento del concetto di autorità significa irreversibilmente la fine di un'epoca»[512], la stabilità assicurata da un monarca modellato sulle figure dei grandi re dell'Antico Testamento, segnatamente Saul e Davide, è una forma di moderata "empietà", tollerabile in vista del superiore fine che si prefigge, sconfiggere una volta per tutte le confessioni protestanti e promulgare l'ortodossia ufficiale.

«L'assolutismo monarchico propugnato come unica garanzia di pace e di benessere […] [ha] offerto a Bossuet l'estrema giustificazione della sua concezione storico-teologica»[513]. Come Hobbes a metà Seicento avrebbe accettato anche una figura differente dal monarca di antico lignaggio, purché fosse stata una personalità in grado di mantenere l'ordine e assicurarsi l'obbedienza incondizionata dei sudditi, Bossuet accetta il

[511] FOUCAULT M., *Sicurezza, territorio, popolazione; Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit., p. 181.
[512] GRAZINI A., *Bossuet. Crisi di una coscienza nel contesto socio-politico dell'assolutismo*, op. cit., p. 39.
[513] Ivi, p. 28.

compromesso e tenta di risolvere i dilemmi teologici, quando non le vere e proprie contraddizioni, che l'assolutismo di diritto divino provoca continuamente.

> Bossuet, uno dei più grandi teologi del secolo XVII, rappresenta ancora la tradizione della Chiesa cattolica nella sua interiore unità e nel suo antico vigore. Ma anch'egli fu costretto a ogni sorta di compromessi, inevitabili se si voleva conservare, in un'epoca, nel mondo di Luigi XIV, il dogma cristiano. Luigi XIV venne lodato e ammirato come protettore e difensore della religione cristiana; ebbe nome di *rex christianissimus*. Ma la sua corte non fu certo il luogo in cui gli antichi ideali cristiani potessero rifiorire e rivivere[514].

Löwith ha colto in Bossuet un tentativo storicistico di dimostrare che «l'intero corso della storia umana sia diretto dalla provvidenza», provvidenza o «il più potente freno dell'immoralità»[515]. A partire da questo presupposto Bossuet ricostruisce in una sua altra grande opera, *Discours sur l'historie universelle*, la storia dell'universo «dalla creazione del mondo fino alla creazione del nuovo impero occidentale cristiano con Carlo Magno», con l'intento di sostenere che «la monarchia francese era l'erede dell'Impero Romano e del Sacro Romano Impero»[516]. La linea di continuità che stabilisce Bossuet in quest'opera, scritta a scopo educativo per il Delfino di Francia, gli permette di inserire il regno di Luigi XIV fra i piani della provvidenza e pensare il popolo francese come predestinato a realizzare il regno di Cristo in terra.

La storia si piega agli intenti propagandistici dell'uomo di corte, intento a ricercare una "legge antica" o una concatenazione di eventi che sappia rendere ragione dell'ineluttabilità del regno cristiano del monarca di diritto divino, discendente da un'antichissima dinastia di monarchi legittimati direttamente da Dio. In questa dimensione la sovranità limitata medievale e l'ossequiosità dei re francesi verso la Chiesa – essendo la Francia da secoli la figlia prediletta della Chiesa di Roma – figurano come passaggi necessari verso la verità ultima. La storia di un popolo giusto non può che culminare nell'assolutismo dei suoi re. In tutta Europa la storia diveniva il proscenio in cui mettere in mostra la grandezza di un popolo, di un regno o di una dinastia, piegandola ogni volta a precise esigenze politiche: «con il XVI secolo la storia cessava di essere intesa come semplice cronaca e il passato cominciava a essere riconsiderato allo scopo di rafforzare la figura del sovrano, dando luogo a una ricca produzione storiografica rivolta a tale opera di legittimazione»[517].

---

[514] CASSIRER E., *Il Mito dello Stato*, op. cit., pp. 183 – 184.
[515] LÖWITH K., *Significato e fine della storia*, op. cit., p. 143.
[516] Ivi, p. 144.
[517] MASTROPAOLO A., *La comunità ricomposta. Alle origini dell'idea di nazione nell'Inghilterra del Seicento*, op. cit., p. 452.

Bossuet giunge a formulare l'idea di una monarchia ereditaria di diritto divino studiando la storia di Davide, Saul e Salomone, «all divinely "authorized" and "anointed"». Buona parte della *Politique* «is taken up with a minutely detailed examination of their reign», trasformando la successione di Giosuè a Mosè alla guida delle dodici tribù di Israele «into a royal succession»[518]. Così come Dio scelse i più puri per guidare il popolo ebraico nei millenni precedenti, oggi «by giving a Habsburg queen through *une grâce particulière*, he has drawn together Austrian counsel and French courage [*caractères particuliers* di queste due nazioni], much as earlier gave the virtue of clemency to the kings of Israel»[519]. Dio opera attraverso i re per costruire il suo regno in terra – l'escatologia medievale della *respublica christiana* è riformulata nella modernità in una versione più laica e funzionale esclusivamente al potere politico – e il loro operato è opera divina, nei limiti concessi dalla dottrina del libero arbitrio.

Quattro sono le caratteristiche dell'autorità reale:

> Premièrement l'autorité royale est sacrée;
> Secondement elle est paternelle;
> Troisièmement elle est absolue;
> Quatrièmement elle est soumise à la raison[520].

La monarchia è la più antica e la più naturale forma e di governo, oltre ad essere la migliore[521], l'autorità della legge è prerogativa reale e non deriva dal consenso popolare[522] e, come sancito dalla legge salica, le donne sono escluse dalla successione[523]. Bossuet nella sua opera rifiuta alcune delle idee di Machiavelli – ritenendo, ad esempio, che fosse meglio per il re essere amato dai sudditi e temuto dai nemici[524], piuttosto che temuto da tutti, o che non fosse possibile governare la fortuna[525] – pur accettando l'idea che la politica potesse agire autonomamente seguendo i dettami della Ragion di Stato, per quanto in linea teorica fosse legata indissolubilmente alla religione. Una volta che il re è stato legittimato da Dio è libero di governare come meglio crede, pur dovendo rispettare le regole della

---

[518] RILEY P., *Introduction* in BOSSUET J. B., *Politics drawn from the Very Words of Holy Scripture*, a cura di RILEY P., Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. XLIV.

[519] Ivi, p. XXV.

[520] La versione in lingua originale usata è BOSSUET J. B., *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*, a cura di LE BRUN J., Genève: Libraire Droz, 1967, III, 1, p. 64; si è scelto di consultare anche una versione in lingua inglese, BOSSUET J. B., *Politics drawn from the Very Words of Holy Scripture*, op. cit.

[521] BOSSUET J. B., *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*, op. cit., II, 1, p. 52.

[522] Ivi, I, 4, p. 26.

[523] Ivi, II, 1, p. 58.

[524] Ivi, III, 3, p. 86.

[525] «Dieu décide de la fortune des Etats» in ivi, VII, 6, p. 274

religione e della morale. La seconda proposizione del primo articolo contenuto nel libro ottavo recita che «la justice appartient à Dieu; et c'est lui qui la donne aux rois».

> C'est donc à lu qu'appartiennent en propriété la justice et le jugement: et c'est lui qui les donne aux rois. C'est-à-dire qu'il leur donne non seulement l'autorité de juger, mais encore l'inclination et l'application à le faire comme il le veut, et selon ses lois éternelles[526].

Dio, dando la giustizia ai re, li eleva al grado di divinità, per quanto essi restino terrestri e mortali: «c'est pourquoi Dieu regarde en colère les juges injustes, et le fait souvenir qu'ils sont mortels. «Je l'ai dit: Vous êtes dies deux, et vous êtes tous les enfants du Très-Haut»» affermazione dei Salmi (*Sal.*, 81:6) che Bossuet approva, ««mais vous mourez come des hommes, et tombez (dans le sépulcre) comme tous le princes»»[527] (*Sal.*, 81:7).

Ora che il re detiene il privilegio divino di esercitare la giustizia – essendo l'esecutore delle leggi di Dio deve studiare le Scritture[528] – può creare tribunali e nominare giudici[529], gestire il fisco e la tassazione[530] fare la guerra[531] e detenere il monopolio della violenza – «il n'y a dans un Etat que le prince qui soit armé»[532] – spendere in attività di "propaganda" perché la popolazione gli resti fedele[533] decidere in autonomia cosa sia meglio per il regno[534]. Bossuet concede al re le prerogative che gli sono state garantite un secolo prima da Bodin; si distacca dall'angevino[535] nel momento in cui – forse per questioni di ortodossia religiosa o forse per ragioni di coscienza – non concede al re cristiano di sfuggire alla propria legge. Bodin permetteva al re di sottostare solo alla legge divina ed essere sciolto dal vincolo positivo, il re di Bossuet è soggetto alle leggi, ma non alle punizioni. Questo è uno dei punti che permetterebbe al re di agire in maniera assoluta, ma non arbitraria; l'impianto della legittimità poggia specificamente sulla sottile differenza fra un governo legittimo (assoluto) e illegittimo (tirannico). Il re di Bossuet non è un tiranno ma un timorato di Dio – «la crainte de Dieu est le vrai contrepoids de la puissance; le prince le

[526] Ivi, VIII, 1, p. 289.
[527] Ivi, VIII, 1, p. 288.
[528] Ivi, VII, 3, pp. 231 – 232.
[529] Ivi, VIII, 3, p. 301
[530] Ivi, X, 1, p. 386.
[531] Ivi, IX, 1, p. 321.
[532] Ivi, IV, 1, p. 94.
[533] Ivi, X, 1, p. 379.
[534] Ivi, V, 2, p. 161.
[535] Si veda MONOD P. K., *The Power of Kings*, op. cit., p. 222.

craint d'autant plus qu'il ne doit craindre que lui»[536]– nel momento in cui agisca tirannicamente, disobbedendo a Dio, è legittimo resistergli[537].

Bossuet, per amore di pacificazione sociale, riuscì a salvare i dogmi cristiani pur trovando il modo di giustificare una forma di governo la cui empietà fu contestata tanto dalla Chiesa, per cui non esiste diritto divino[538], quanto dai monarcomachi che vedevano nei monarchi assoluti un tiranno senza Dio, nemici della cristianità e della patria.

2.2 Gli Stuart

La casa reale Stuart è di origine scozzese, il Clan Stewart, e ha regnato sulla Scozia dal 1371 al 1707 e su Inghilterra e Irlanda, i tre regni, dal 1603 al 1707, dando alle isole britanniche quattro re e due regine. Il nome della dinastia Stuart è rimasto impresso nella memoria inglese per il prolungato tentativo di instaurare una monarchia assoluta in Gran Bretagna e Irlanda, tentativo fallito in particolar modo da Carlo I (re dal 1625 al 1649) che fu condannato a morte per tirannia e giustiziato il 30 gennaio 1649. Gli Stuart tentarono, inoltre, di superare le pastoie medievali che imponevano limiti al governo reale, ostacolato oltremanica dal Parlamento inglese più che dalle imposizioni papali, e da documenti che fungevano da garanzia per le libertà dei sudditi, come la *Magna Carta* del 1215[539], che non dalle bolle papali, non particolarmente efficaci nei territori britannici.

Giacomo I (re dal 1603 al 1625), e suo figlio Carlo, possono definirsi a buon diritto i re che maggiormente aumentarono l'efficacia del diritto divino, facendone il fondamento ultimo della loro legittimità, sì da escludere ogni altra forma di riconoscimento dell'autorità, come le audizioni del Parlamento. Giacomo era anche un prolifico scrittore, nelle sue opere fuse sapientemente le proprie conoscenze giuridiche e teologiche[540] e

---

[536] BOSSUET J. B., *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*, op. cit., IV, 2, p. 112.

[537] Ivi, VI, 2, p. 194.

[538] «L'espressione regalità per diritto divino non ha senso in relazione alla teologia cattolica […] ciò che la chiesa insegna è che l'autorità che è nelle mani dei detentori del potere […] ha in Dio e in Dio soltanto la sua origine, e che è in nome di tale origine divina che questa autorità ha diritto all'obbedienza» LACOUR-GOYET G. riportato in TERNI M., *La pianta della sovranità*, op. cit., p. 175.

[539] «Definire la *Magna Carta* stessa come la *common law* non sarebbe del tutto sbagliato, poiché essa presentava nella sua sostanza l'elemento «comune», in quanto cioè le sue norme erano il risultato di un consenso comune, ossia mutuo; essa era l'antitesi stessa del diritto teocratico il cui elemento vincolante era la pura *voluntas* del re» in ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, op. cit., p. 221.

[540] Qui il ritratto che ne fece Burckhardt nella sua opera su Richelieu: «Giacomo I era un uomo colto, un teorico, un pedante, e nel contempo un voluttuoso; egli possedeva la caparbietà degli ostinati ma anche la debolezza caratteristica di coloro che si lasciano facilmente sedurre, che non sanno obbedire a se stessi e van

formulò una dottrina della derivazione divina del potere reale più grossolana di quella di Bossuet, ma altrettanto adeguata alle esigenze del potere politico:

> in *The Trew Law of Free Monarchies* […] del 1598 egli aveva fondato il potere di un libero monarca su tre prove o argomentazioni che ne mostrano l'origine divina, naturale e storica, ossia, legittimano su tre diversi piani il potere del re a governare da solo al di sopra e al di fuori del Consiglio, del consenso del popolo e della legge. La rottura con il discorso tradizionale è quindi proprio posta nella negazione di un diritto inteso come insieme di norme superiori al re e al popolo che essi nel «consiglio» devono interpretare e rendere operanti, e nella conseguente affermazione del potere sovrano del monarca che trasforma la volontà stessa del re in diritto[541].

I fondamenti dell'autorità monarchica inquadrati da Giacomo sono tre, «tratti rispettivamente dalla rilevazione divina, dalle leggi del regno e del diritto naturale»: nel primo argomento «dimostra che tutte le monarchie terrene sono istituite direttamente da Dio e procede indicando prima i doveri del signore, poi quelli dei sudditi»; nel secondo argomento è presa in esame l'origine delle monarchie, contro l'idea intuitiva che prevede un patto fra deboli e forti, in cui i primi accettano di obbedire ai secondi in cambio di protezione, Giacomo avanza una teoria che vede il re svincolato da ogni contratto e, dunque, libero da imposizioni dal basso, «anche se cercherà sempre di conformare le sue azioni alle leggi che ha dato, un buon re non è in alcun modo sottoposto a esse»; infine, il terzo argomento fa riferimento al diritto naturale, esso «fornisce due importanti similitudini per dimostrare la potestà assoluta di un libero monarca, cioè non limitato nelle sue funzioni da contratti espliciti, perché nei confronti del suo popolo egli è come un padre rispetto ai figli o come il capo rispetto al corpo»[542].

Giacomo divenne re d'Inghilterra cinque anni dopo aver dato alle stampe questo libro, inaugurando quasi un secolo di dominio Stuart sulle. Grazie al principio di successione che aveva desunto dalle Scritture mise al sicuro la discendenza e permise di evitare periodi di interregno, rivelatisi esiziali per la corona inglese per tutto il basso medioevo.

> What is important for an understanding of the succession is the assertion that the king was beholden to no one but God for his right to the throne. In large theoretical terms it meant that the oath the king took to uphold the law and the ritual of his coronation were little more than ceremonial acts, binding the king to nothing and in no way serving to admit him to his right[543].

---

soggetti agli improvvisi sbalzi iracondi di chi, capriccioso e mutevole, non sa poi punire e ricade sempre sotto l'influenza del favorito» in ID., *Richelieu*, Milano: Res Gestae, 2017, pp. 197 – 198.

[541] CAVARERO A., *Giacomo I e il Parlamento: una lotta per la sovranità*, op. cit., pp. 56 – 57.

[542] SCATTOLA M., *Teologia politica*, op. cit., pp. 81 – 82.

[543] NENNER H., *The Right to be King*, op. cit., p. 31.

Secondo questo principio «consecration merely confirmed and ratified an existing king who had succeeded to his right immediately and automatically upon the death of his predecessor»[544]. Punto molto importante della dottrina politica Stuart che fece la differenza dopo un decennio di Commonwealth, il governo di stampo repubblicano appoggiato dal Parlamento inglese dopo la deposizione ed esecuzione di Carlo I nel 1649. Il figlio, Carlo II (re dal 1649 al 1685, regnante dal 1660 al 1685), fu riconosciuto re dai realisti sin dal momento in cui il padre venne giustiziato. Il re è morto, viva il re.

> If further evidence of an indefeasible hereditary succession were needed, it was available from the maxim, the king never dies. The point was made that English law did not admit of any interregnum, nor had any ceremony of proclamation or coronation been necessary to invest the new king with his monarchical right. Charles II had been an 'absolute' monarch, i.e., a complete or perfect king, from the moment of his father's death despite the younger Stuart's being a fugitive, and without regard to the life of the monarchy itself being about to end. Coronation was, therefore, not to be regarded as a condition of right, but merely as 'a royall ornament, and outward solemnization of the descent'[545].

La sovranità assoluta dei re inglesi non poteva che reggersi sull'idea di un monarca divinizzato, autorizzato direttamente da Dio: il monarca Stuart godeva della «assoluta indipendenza […] dalle leggi del paese e da ogni forma di legittimazione esterna alla sua persona»; è legittimo «al di fuori dell'incoronazione», ma anche dell'investitura e del giuramento, tutti rituali che «vengono svuotati di significato e resi superflui», il re è «legittimo e divino direttamente, nel suo stesso sangue, al di fuori di qualsiasi riferimento al diritto comune e alla consuetudine»[546].

Ogni forma di partecipazione popolare è negata dalla volontà reale; prassi necessaria in una nazione il cui re deve fare i conti con un radicato parlamentarismo – all'origine delle moderne teorie politiche proto-democratiche – ramificato in tutti i gangli della società inglese, tanto fra i *commons*, la borghesia, quanto fra i *lord*, la nobiltà. Questa versione britannica della sovranità assoluta, più autoritaria di altre, cela le sue origini nell'*Act of Supremacy* di Enrico VIII del 1534 con cui il re otteneva il titolo di capo della Chiesa d'Inghilterra, affermando la sua sovranità sul territorio inglese e «facendo propri tutti quei poteri e quelle libertà che spettavano alla chiesa del papa di Roma e ne facevano uno stato nello stato»[547]. Lungo tutto il Cinquecento, il secolo dei Tudor, i sovrani tentarono di

[544] *Ibidem*.
[545] Ivi, p. 111.
[546] CAVARERO A., *Giacomo I e il Parlamento: una lotta per la sovranità*, op. cit., p. 64.
[547] TERNI M., *La pianta della sovranità*, op. cit., p. 106.

espandere il proprio potere su un regno i cui sudditi godevano storicamente di un'ampia gamma di libertà, oltre che della rappresentanza parlamentare. Il *King in Parliament* contraddistingue la politica britannica sin dal basso medioevo: l'Inghilterra era un *dominium politicum et regale*, ogni scelta politica doveva essere sottoposta al consenso popolare, espresso tramite un ben congegnato sistema rappresentativo. Il tentativo degli Stuart di erodere queste libertà dei sudditi si concluse con la *Glorious Revolution* del 1689: «l'assetto istituzionale del regno si sviluppa qui per pesi e contrappesi, benché non in forma federale, e solo il *King in Parliament* – e non più la dottrina Tudor dei «due corpi del re» – esprime la pienezza della sovranità»[548].

Il sovrano inglese nel Seicento si trovò nella posizione di dover riprendere il controllo del terreno su cui aveva eretto la sua monarchia. Il caso inglese è reso differente da altre forme di governo, e di monarchia, continentale, tanto da questioni culturali e geografiche, quanto dalla presenza del *common law*: evoluzione giuridica della consuetudine feudale in una regione europea dove il diritto romano non ha mai messo le radici. Il re non godeva della sovranità *in toto*, nella misura in cui *sovereignty resides in the king in his parliament*; principio che gli impediva di estendere il suo potere nei territori di cui non era proprietario:

> il diritto inglese ha anche operato una chiara distinzione tra l'ambito territoriale della madrepatria, quale ambito spaziale di validità del *common law*, e gli altri ambiti spaziali, e ha considerato il *common law* come *law of the land*, *lex terrae*. Il potere del re valeva in modo assoluto sui mari e sulle colonie, mentre era sottoposto nella propria terra al *common law* e ai limiti cetuali o parlamentari imposti dal diritto inglese. La prima lotta dell'opposizione parlamentare contro il re Giacomo I riguardò proprio la questione se il re potesse o meno estendere il suo dominio sui mari, per pretendere dazi a piacimento e senza bisogno del consenso parlamentare[549].

Il re inglese poteva esercitare il *gubernaculum*, l'attività di governo modellata sulla volontà sovrana – «potere eccezionale, affidato alla discrezione e alla saggezza del sovrano e che non poteva essere esercitato sulla base di una legge» – mentre la *iurisdictio*, sfera dei diritti inviolabili in cui il re è limitato dalla legge e la sua azione, è ridotta a quanto già prescritto (*ius dicere*): «un potere [quello del re] perciò limitato, sicché, nel pronunciare i suoi giudizi, il sovrano era chiamato a giudicare non la legge, bensì secondo la legge»[550].

---

[548] GALLI C., *Sovranità*, op. cit., p. 54.
[549] SCHMITT C., *Il nomos della terra*, op. cit., p. 99.
[550] MASTROPAOLO A., *La comunità ricomposta. Alle origini dell'idea di nazione nell'Inghilterra del Seicento*, op. cit., p. 431.

Giacomo intendeva sfruttare il diritto divino per soddisfare una triplice esigenza della corona inglese: i) recuperare il diritto di sovranità sul territorio, così da poter estendere il *gubernaculum* a ogni angolo del regno ii) arrogarsi il privilegio della *iurisdictio*, togliendo al parlamento la possibilità di esprimere un giudizio sulle leggi reali e, anzi, dando al re la possibilità di porre un veto alle decisioni del parlamento, arrivando nel 1604 a sostenere «che i Comuni detenevano i loro privilegi in virtù della «grazia» sovrana»[551] iii) ottenere una sostanziale indipendenza tanto dalla Chiesa di Roma quanto da alcune forme di puritanesimo che intendevano soggiogare il potere politico del re, «le sue riflessioni sul diritto divino dei Re sono a un tempo anti-cattoliche, poiché negano una qualsivoglia supremazia papale, e anti-calviniste, giacché negano la pretesa puritana di sottomettere lo Stato alla chiesa»[552].

Giacomo aveva provato a costruire un governo personale ma si ritrovò di fronte un parlamento che «mise da parte con l'*impeachment* i ministri del re, poi i membri della Camera Alta, vescovi amici della monarchia» riuscendo a ottenere «una serie di incisive leggi di riforma» che obbligavano il re a «convocare un parlamento ogni tre anni e […] non sciogliere quello esistente contro la sua volontà», e rendendosi «una istituzione indipendente dalla corona»[553]. Solo la restaurazione di Carlo II dopo il fallimento repubblicano di metà secolo ripristinerà parte dello splendore dei primi decenni Stuart e dei più autorevoli re Tudor, ma la rivoluzione liberale di fine secolo chiuderà definitivamente il capitolo dell'assolutismo britannico, mai aperto per davvero.

2.3 Fra diritto naturale e diritto positivo

«Il re deve obbedire alla legge di Dio, ma sulla terra egli stesso è la legge di Dio»[554]. La storia politica medievale è visibilmente segnata dallo scontro fra il diritto positivo – la legge degli uomini che regola la vita di tutti i giorni – e il diritto naturale – complesso di norme che prescrive delle garanzie inalienabili proprie di ogni individuo, preesistente e indipendente da qualsiasi formulazione giuridica di ordine terreno. Il diritto naturale è di derivazione divina, non è sovrapponibile alla legge divina ma è Dio a dotare gli individui

[551] MASTROPAOLO A., *Il popolo nella teoria del diritto divino di Giacomo I*, «Diritto Pubblico», 1/2007, 179 – 218, p. 210.
[552] Ivi, p. 200.
[553] REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, op. cit., p. 276.
[554] SCATTOLA M., *Teologia politica*, op. cit., p. 83.

di certi privilegi, e nessuno può opporsi al suo volere. Nel contesto delle prime lotte liberali contro l'assolutismo il diritto naturale fu il cavallo di bottiglia di dottrine, come quella di John Locke, che intendevano opporre alla discrezionalità del potere le sentenze di un giudice superiore persino ai re, Dio. L'assolutismo tentò a lungo di forzare il diritto naturale piegandolo alle proprie esigenze politiche; ««giustamente il diritto è detto sacro e coloro che lo dispensano sacerdoti»»[555], scrive Azzone nel XIII secolo, affermazione indicativa della adesione politica di un potere, quello giudiziario, ai bisogni del sovrano intento a costruire la propria sovranità.

Che cos'è in sintesi il diritto naturale? Nel XVI secolo, all'alba delle monarchie nazionali, gli addetti ai lavori si chiedevano «se per diritto naturale dovesse intendersi il diritto comune a tutti gli esseri viventi – in tal caso il concetto di natura risultava in sostanza identico a quello odierno – oppure solo le norme razionali valide per gli uomini al di fuori dell'ambito della rivelazione cristiana in senso stretto»[556]. La Spagna cinquecentesca, più delle altre corone, si pose il problema approcciandosi alla questione della schiavitù nelle colonie, e ai diritti degli uomini e delle donne che abitavano le Americhe prima dell'arrivo europeo. Il diritto naturale poneva limitazioni al potere reale[557], Bodin aveva chiarito che il re era soggetto alle verità ultime, e non poteva scavalcarle, e Bossuet che il monarca assoluto, per quanto autorizzato da Dio, dovesse essere il primo buon cristiano del regno e seguire pedissequamente i precetti delle Scritture. La soluzione a questo intrigo può cogliersi nel tentativo di "addomesticare" il diritto naturale, riducendo le norme religiose a indicazioni che non potevano sottostare ai principi della ragion di Stato e garantendo obbedienza a qualsiasi condizione, anche laddove il re sembrava non agire cristianamente. Hobbes a metà Seicento risolse il dilemma laicizzando il potere civile e rendendo superflua ogni speculazione su un diritto a cui è necessario rinunciare per godere dei privilegi di ordine e stabilità concessi solo dalla società civile, governata dal diritto positivo:

> si affaccia l'idea che Hobbes abbia voluto di proposito ricorrere alla legge naturale, proprio per tirar dalla sua parte uno degli argomenti più formidabili che gli avversari avevano in mano per affermare i limiti del potere statale. In fondo, gli argomenti dei sostenitori dello stato limitato erano principalmente due: fondamento contrattualistico dello stato e primato della legge naturale sulla legge positiva. Hobbes non nega né il contratto né la legge naturale. Non segue la via facile della negazione

[555] Riportato in KANTOROWICZ E., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 119.

[556] SEELMAN K., *Teologia e Giurisprudenza alle soglie della modernità. La nascita del moderno diritto naturale nella tarda scolastica iberica*, op. cit., p. 296.

[557] «Infatti in latino *legitimus* significa «stabilito dalla legge», «conforme alla legge», indicando l'esistenza di un diritto superiore che non coincide con il diritto positivo ed è identificabile con il diritto divino» in DI BELLO A., *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, op. cit., p. 89.

> pura e semplice, per mettersi poi sopra un'altra strada (ciò che facevano ai suoi tempi i difensori della monarchia come il Filmer). Egli segue la via più difficile, ma quanto più piena di seduzione!, di adoperare gli stessi ingredienti degli avversari combinandoli in modo da ottenere un risultato opposto[558].

Istituire lo Stato civile non implica positivizzare la legge di natura, dal momento che «la *lex naturalis* è posta dalla ragione ed è valida per la sola coscienza, mentre la *lex civilis* (artificiale) – legge in senso proprio – è posta dal potere politico e vincola le azioni dei sudditi»[559]. Hobbes ha formalizzato una teoria, quello della preminenza del potere civile su qualsiasi impostazione naturalistica dei rapporti di potere, laicizzando il sovrano e togliendo di mezzo il diritto divino come fonte di legittimazione, ciò gli permetteva di opporre una faziosa distinzione fra diritto naturale "umano" e diritto naturale "divino"[560]. Per i sovrani cinquecenteschi e seicenteschi, il diritto divino assolveva allo stesso compito non potendo, e non dovendo, rinunciare al potere teologico-politico della religione cristiana, come faceva Hobbes nei suoi scritti.

La teoria di Hobbes completa il lavoro di Bodin sul diritto naturale e sulla legge positiva. Per quanto Bodin resti fedele all'idea medievale dell'inviolabilità del diritto naturale, la separazione fra *jus* e *lex* che opera quasi un secolo prima di Hobbes è il prodotto maturo delle riflessioni politiche cinquecentesche stimolate dal principio *cuius regio, eius religio*, espressione definita nel Trattato conseguente alla Pace di Augusta del 1555, che metteva fine al conflitto fra la protestante Lega di Smalcalda e l'imperatore Carlo V. Il sovrano figura come *decisore* della confessione politica più consona al suo regno: l'intimità della fede del principe diviene una questione politica, permettendogli di scegliere la confessione del regno seguendo il calcolo politico del sovrano-come-persona-pubblica, che accompagna l'evoluzione spirituale del sovrano-come-uomo ma che, nel quadro di una

---

[558] BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi, 1989, p. 120.

[559] CUONO M., *Assoluto ma non arbitrario? Potere legittimo e leggi di natura in Hobbes*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1/2013, 3 – 16, p. 10.

[560] «Pur se egli non è soggetto a una legge superiore, Dio è non di meno fonte di diritto per gli uomini. Indipendentemente dal diritto divino positivo che procede dalla rivelazione, esiste un diritto divino naturale, il cui fondamento è la stessa libertà divina. Nello stesso modo in cui il diritto naturale umano si definisce come libertà di ciascuno di usare come vuole il suo potere per la conservazione della propria natura, allo stesso modo il diritto naturale divino si definisce come la libertà di cui Dio dispone di usare come vuole la sua onnipotenza. Poiché non esiste impedimento alla volontà di Dio, il diritto naturale di Dio si confonde con la sua volontà, che a sua volta si confonde con il suo potere. Questa identità di diritto e di potere vale solo per Dio: anche se i termini volontà, libertà e diritto vengono utilizzati da Hobbes in modo univoco per Dio e per gli uomini, il diritto naturale divino non costituisce un modello per pensare il diritto naturale umano, poiché, nel diritto naturale divino, diritto e potere si trovano identificati de facto, mentre se un uomo intende agire come Dio, cioè come se non esistessero ostacoli al suo agire, egli muove contro il principio della sua stessa conservazione» in CAMELLONE M. F., *Libertà, necessità e legge. Il problema teologico-politico nella polemica tra Hobbes e Bramhall*, «Teoria politica», 9, 2019, 413 – 428, p. 424.

scelta così delicata, assume sicuramente una valenza maggiore delle questioni di fede interiore, relegate alla coscienza del sovrano-come-uomo.

La sovranità *legibus soluta* del leader *pater patriae*, il diritto naturale ridotto a ornamento simbolico di un potere civile che vede nello strumentale diritto divino il permesso di agire discrezionalmente, la nazionalizzazione delle istituzioni e delle menti: tutte conseguenze della fine della *respublicha christiana*.

> Con provenienza da entrambi i campi confessionali, cresce infine una forte opinione critica da parte dei *mécontents* e si consolida il nuovo partito dei *politiques*. Su questo terreno si radicheranno, più tardi, i teorici e pratici della ragion di Stato alla corte di Richelieu, in corrispondenza più o meno aperta coi *libertins*: un terreno che, oltre ai motivi politici legati all'assolutismo monarchico, produce un radicale pessimismo intorno all'uomo e alla sua socialità. Il crollo dei sentimenti comunitari d'impronta medievale, di cui i conflitti religiosi erano espressione, favorisce il ripiegamento dell'individuo su sé stesso, grazie anche al riuso di teorie platoniche e stoiche che, nella seconda metà del XVI secolo, si condensano nel neostoicismo. Ne sono frutto, a titolo d'esempio e tra i numerosi altri, la *Constance et Consolation ès Calamitez publiques* (1594) di Guillaume Du Vair, ma anche l'anonimo *De la vraye et légitime constitution de l'Estat* (1591). Aiuta in ciò anche il crescente monopolio del discorso politico da parte dei giuristi e la conseguente saldatura tra diritto positivo e Stato, in nome dell'utilità di quest'ultimo[561].

3. *Rex facit legem*

Abbiamo visto come Federico II nel 1231 abbia promulgato le Costituzioni di Melfi, note anche con il nome di *liber augustalis*, con lo scopo di dare al Regno di Sicilia un corpus di leggi sul modello del *corpus* giustinianeo. Due anni prima si era incoronato re di Gerusalemme in aperta opposizione a Gregorio IX (papa dal 1227 al 1241), la promulgazione delle leggi era in perfetta continuità con questo gesto con cui intendeva legittimarsi senza dover ricorrere alla mediazione papale. L'imperatore era riuscito nell'ardua opera di restituire Gerusalemme alla cristianità e aveva dato più volte prova delle sue abilità di condottiero e di capo temporale della *respublica christiana*.

Quella di Federico è stata interpretata come la smania di grandezza di un tiranno che agisce in spregio delle leggi cristiane per soddisfare la sua sete di potere; quattro secoli dopo, le sue ambizioni e il suo forte volontarismo erano diventati la norma per esercitare

[561] SCHIERA P., *Ragion di Stato e statualità moderna*, «Scienza Politica» Quaderno n. 4 *Società e stato per un'identità borghese. Scritti scelti*, 2016, 175 – 196, p. 179.

efficientemente il potere sulle popolazioni dell'Europa cristiana. Un re è tale se è in grado di esercitare la propria sovranità sul suo territorio e la popolazione che vi abita; la possibilità di detenere il potere è vincolata solo all'effettiva capacità di saperlo realmente esercitare. Questa rivoluzione culturale, prima ancora che politica, serviva primariamente a mettere in discussione l'unica regola che aveva resistito alla Riforma: la legge di Dio era ancora superiore alla legge degli uomini, nemmeno i protestanti osavano mettere in discussione questo principio. Dove non arrivò la Riforma giunse la sovranità.

Qui veut le roy, si veut le loy scriveva il lealista Loyseau nel 1607, «ciò che il re vuole, lo vuole la legge»[562]; reinterpretazione moderna del passo di Ulpiano contenuto nel Digesta, entrato nella storia per essere stato ampiamente strumentalizzato dalle corone che avevano rintracciato nel diritto romano le fondamenta del loro potere assoluto: *quod principi placuit, legis habet vigorem*[563]. Abbiamo visto come la *plenitudo potestatis* papale, assieme ad altri concetti quali quelli di *auctoritas* e *potestas*, o di *gubernaculum* e *iurisdictio*, permise la concettualizzazione della teoria della sovranità circolante nelle corti europee. Il monarca costruiva la sua figura, e la sua immagine, sul modello del papa, finendo per appropriarsi dei suoi privilegi e renderli prerogativa sovrana. Non più semplice emulazione ma vera e propria sostituzione:

> l'affermazione pontificia della *plenitudo potestatis* all'interno della chiesa creò un precedente necessario alle più tarde pretese dei principi secolari, spesso concretizzate in opposizione all'esagerazione religiosa della chiesa stessa. Inoltre, come all'interno del papato furono essenzialmente i canonisti coloro che costruirono e gestirono la vasta rete di controlli amministrativi che governava la chiesa, così furono semiprofessionisti della burocrazia, esperti in diritto romano, coloro che fornirono i più importanti quadri esecutivi dei nuovi stati monarchici. Per dotare di personale qualificato le loro macchine amministrative, le monarchie assolute occidentali si basarono in maniera caratteristica su di un ceto di giuristi specializzati: i *letrados* in Spagna, i *maître de requêtes* in Francia, i *doctores* in Germania […] Fu proprio l'impronta lasciata da questo corpo internazionale di giuristi a romanizzare […] i sistemi giuridici dell'Europa occidentale durante il Rinascimento. La trasformazione del diritto finiva, infatti, col riflettere inevitabilmente la distribuzione del potere tra le classi proprietarie dell'epoca: l'assolutismo, quale apparato statale riorganizzato del dominio nobiliare, fu il vero artefice della diffusione del diritto romano in Europa[564].

---

[562] Riportato in PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 341.

[563] La formulazione completa recita «Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat» (*Digesta*, I, 4, 1): l'*imperium* del sovrano, per quanto sciolto da vincoli – *legibus solutus* – è esercitato in nome del popolo, prescindendo il consenso popolare, elemento espunto dalla sovranità moderna che salvò solo la prima parte di questa affermazione. Si veda in proposito HENSHALL N., *Il mito dell'assolutismo*, op. cit., p. 201.

[564] ANDERSON P., *Lo stato assoluto*, op. cit., p. 28.

Il diritto romano, con l'imperatività dei suoi principi e il portato di un'epoca non condizionata dalle limitazioni politiche, morali e culturali del cristianesimo, fungeva da strumento di governo perfetto per le corone europee. Tassazione e sistema penale erano i maggiori fronti del conflitto fra i vecchi contropoteri feudali e l'entourage del re. Si posero non a caso problemi di interpretazione delle norme di diritto romano, come «se la proprietà privata del diritto romano, con il suo carattere illimitato di potere discrezionale (*dominium*), appartenesse al diritto di natura, come riteneva la maggioranza dei giuristi o no»[565]. Era richiesto al sovrano di tassare le proprietà con il consenso dei sudditi o poteva agire secondo ragion di Stato, dunque muoversi in completa autonomia? Il principio del *necessitas non habet legem*, per cui il sovrano poteva derogare alle leggi ordinarie appellandosi alla situazione straordinaria, fu usato e abusato fino a rendere eccezionale ogni situazione governabile con gli strumenti canonici, ma che al potere tornava comodo gestire con metodi extra-ordinari.

In Inghilterra la resistenza del sistema consuetudinario al diritto romano era percepita come l'unica ancora di salvezza per la vittoria del *King in Parliament* sul governo personalistico di Giacomo I e, successivamente, di suo figlio Carlo I. Nei territori inglesi, dove il distacco dalla Chiesa di Roma di metà Cinquecento era stato salutato con successo da parlamentari e *lord* , il *common law* veniva preso d'assalto dai realisti che sostenevano l'idea che il re affermasse «la sua competenza a produrre diritto in prima persona e a interpretare in caso d'incertezza ogni questione giuridica, nella sua qualità di giudice supremo istituito da Dio e fonte di ogni potere giurisdizionale»; *lex sub rege*. Edward Coke, politico e giurista inglese fedele alla linea della monarchia limitata, riteneva al contrario che il re d'Inghilterra «poteva decidere le controversie giuridiche solo servendosi dei suoi giudici e nel rispetto delle consuetudini del paese». La giurisdizione, in sintesi, «doveva essere indipendente dal re e questi doveva collocarsi al di sotto non solo di Dio, ma anche delle leggi»[566]; *rex sub lege*.

Due fra i più attenti lettori di Hobbes, Schmitt e Bobbio, scorsero nel *Leviatano* la soluzione offerta dal filosofo di Malmesbury: il millenario problema della giustizia, e della migliore forma di governo per realizzarla, viene risolto da Hobbes riconoscendo nell'*auctoritas* del sovrano il principio di ragion sufficiente di ogni produzione legislativa:

---

[565] REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, op. cit., p. 37.

[566] MASTROPAOLO A., *La comunità ricomposta. Alle origini dell'idea di nazione nell'Inghilterra del Seicento*, op. cit., p. 441.

> la caratteristica della concezione legalistica della giustizia è la considerazione della legge, in quanto comando di colui che ha il potere legittimo di comandare, come unico e non superabile criterio del giusto e dell'ingiusto; è giusto ciò che è comandato, per il solo fatto di essere comandato da chi ha il potere di comandare; è ingiusto ciò che è proibito, per il solo fatto che è proibito […] Hobbes è riuscito a darci il concetto di uno stato in cui è condotto alle estreme conseguenze il fenomeno della monopolizzazione statale del diritto attraverso l'accurata eliminazione di tutte le fonti giuridiche che non siano la legge, o volontà del sovrano (e *in primis* del diritto consuetudinario), e di tutti gli ordinamenti giuridici che non siano quello statale (in particolare dell'ordinamento della Chiesa, di quello della comunità internazionale, di quello degli enti associativi minori)[567].

Restando sul tema della volontà sovrana come fonte che *produce* diritto, per il solo fatto di poterlo e saperlo fare, Schmitt nel testo del 1938 *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* scrive queste poche righe che accennano a due motivi che ritorneranno in questa trattazione: l'idea di un Re-Dio, differente dal Dio-Re antico e dal Re-sacerdote; il tema dell'esclusività sovrana nella produzione legislativa, e nella conseguente azione esecutive, come libero gesto di volontà e di *decisione* sovrana. Schmitt sostiene che

> il Leviatano di Hobbes – composto di Dio e di uomo, di animale e di macchina – è il Dio mortale che porta agli uomini pace e sicurezza: su questa base – e non certo in forza di un «diritto divino dei re» – esige obbedienza incondizionata. Contro di lui non può darsi alcun diritto di resistenza, né attraverso l'appello a un diritto superiore o diverso, né su fondamenti e argomenti religiosi. Egli solo punisce e ricompensa. Egli solo, in forza del suo potere sovrano, determina attraverso la legge che cosa siano diritto e proprietà nelle questioni giuridiche, e quale sia la verità da confessare nelle cose che ineriscono la fede religiosa[568].

Per il sovrano «determinante» è «la possibilità di esercitare atti di comando; potenza e potere esprimono, insieme, la condizione di possibilità di esercitare tali atti (indipendentemente dal fatto che essi vengano effettivamente esercitati) e il titolo di legittimità per esercitarli»[569]. Il sovrano si addossa il compito di pacificare la società ferita dal dramma dei conflitti religiosi e territoriali monopolizzando l'attività legislativa e rendendola soggetta alle sue decisioni; se questo sistema era legittimo «ogni dubbio sulla legittimità di una legge risultava del tutto esclusa». «Soltanto la volontà del legislatore, ovvero la volontà del sovrano, aveva il potere di stabilire, al di là di regole prefissate, quel che doveva essere considerato lecito ai fini della tranquillità pubblica e della sicurezza»[570].

---

[567] BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 113 – 114.

[568] SCHMITT C., *Sul Leviatano*: Bologna: Il Mulino, 2011, p. 89.

[569] ALTINI C., "*Potentia" come "potestas". Un'interpretazione della politica moderna tra Thomas Hobbes e Carl Schmitt*, «La Cultura», 2/2008, 307 – 328, p. 314.

[570] SCHNUR R., *Individualismo e assolutismo*, Milano: Giuffré Editore, 1979, p. 68.

Secondo i teorici del diritto divino «law cannot exist independently of some lawgiver», «the ultimate legislative authority in any state is necessarily above all positive law»[571]. Il re moderno doveva, poteva e voleva fare la legge, e questo lo poneva al di sopra della sua stessa legge.

3.1 Dalle *decisiones* dei giudici alla giustizia assolutista

L'attività giuridica medievale, perlomeno quella rivolta al diritto civile, era un derivato delle speculazioni intorno al paradigma romanistico, la cui teoria del potere fu strumentalizzata dal governo civile nella modernità per centralizzare le competenze. Il vincolo posto dal diritto romano interessava massimamente la decisione autonoma del sovrano, che sceglieva, di sua volontà, di essere *legibus alligatus*, «in una volontaria soggezione del detentore del potere politico a una ragione superiore», elemento che doveva limitare il governo personalistico, riducendo a casi eccezionali il *decisionismo* del principe. «Il diritto giustinianeo impone al giudice di rigettare gli atti normativi del principe che risultino «contra ius», "contrari al diritto", cioè lesivi di principi giuridici intangibili o della pubblica utilità»[572].

Lo stato di guerra permanente innescato dai mutamenti epocali nel campo religioso, economico e politico aveva reso obsoleto questo paradigma; la scienza "romanistica" presentava caratteri di laicizzazione del potere politico che viaggiavano parallelamente a una visione cesaropapista del sovrano, di cui le monarchie europee seppero cogliere esclusivamente le singolarità funzionali alla concentrazione del potere, senza avocarsi il ruolo di *sacerdos* ma solamente di *rex*, purché il *rex* fosse *legibus soluto*. «Dal termine *extravagantes* (riferito ordinariamente non solo alle decretali pontificie, ma anche alle costituzioni imperiali sopraggiunte al *Corpus iuris* giustinianeo) acquista un particolare significato il verbo *extravagare*», termine che perde la sua accezione di «"vagare al di fuori di un corpo di norme"» per diventare «"modificare il diritto vigente"»[573].

Elenchiamo nuovamente i quattro obiettivi dell'assolutismo secondo Cavanna:

> l'erosione programmata delle antiche libertà comunali e di ogni forma di emancipazione di classe o di ceto; il controllo sistematico dei poteri della Chiesa

[571] FIGGIS J. N., *The Divine Right of Kings*, op. cit., pp. 145 – 146.
[572] QUAGLIONI D., *La sovranità*, op. cit., p. 27.
[573] Ivi, pp. 42 – 43.

> all'interno dello Stato; la compressione e lo svuotamento politico dei vecchi privilegi feudali; la neutralizzazione, laddove esistano, delle antiche istituzioni parlamentari in cui avevano voce i tradizionali tre ordini della nobiltà, del clero o dei *cives*[574].

Il senso ultimo di questi obiettivi interessa il superamento, esterno, «dell'universalismo, del policentrismo e del pluralismo medievali» e di quello, interno, «degli elementi residuali di quei modelli di organizzazione»[575]. Il patriottismo, concetto connesso alla nascita del concetto di nazione e alla sistematizzazione delle componenti identitarie di ogni popolo – segnatamente la lingua, la storia, il mito di origine e la Chiesa, che sia una variante nazionale o il clero locale – è una componente importante di questo processo di centralizzazione amministrativa, burocratica, militare, economica, politica e culturale avviato nella modernità, che procede collateralmente alla più ambiziosa operazione di «nazionalizzazione del diritto comune»[576].

Il sacrificio dell'ideale della *respublica christiana* è il prezzo da pagare per costruire una monarchia nazionale; sacrificio che si consuma, prima di tutto, demolendo la base giuridica comune europea, lo *ius commune*, così che ogni regno possa darsi le proprie leggi senza dover corrispondere all'antesignano di una costituzione federale, quale intendeva essere il sistema del diritto comune, sostegno giuridico della *respublica* medievale. Questa operazione passa attraverso la produzione legislativa autonoma – «che spetta bensì al sovrano in linea di principio, ma viene esercitata mediante il ricorso a procedure differenziate nei diversi Stati»[577] – che opera di concerto a un esecutivo solidamente nelle mani del sovrano, grazie a una rete di intendenti e magistrati a lui fedeli e a un sistema giudiziario calibrato sulle esigenze della corona.

Come per ogni aspetto dell'assolutismo, fra la teoria – fondamentale per costruire l'immaginario politico della sovranità assoluta e la legittimazione del sovrano – e la prassi di governo ci sono delle differenze notevoli. Fuori dal "centro" «intere province del diritto […] furono lasciate alla disciplina delle fonti tradizionali, ai diritti locali (consuetudinari e statutari) e al diritto comune sul continente, alla giustizia regia in Inghilterra»[578].

> È dunque corretto sottolineare, accanto agli elementi di discontinuità già segnalati, la continuità del modello dello «Stato giurisdizionale» del tardo medioevo anche per questi secoli dell'assolutismo, in cui il potere del sovrano si intreccia con quello dei

[574] CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 70.
[575] *Ibidem*.
[576] Ivi, p. 74.
[577] PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit. p. 334.
[578] Ivi, p. 335.

> ceti: si è perciò qualificata come costituzione «cetuale-assolutistica»[579] […] la struttura istituzionale che caratterizza questa fase storica[580].

L'accentramento dei poteri talvolta fu solamente proclamato, o in alcuni casi tentato senza venire mai portato a termine: tanto le difficoltà tecnologiche e burocratiche, quanto l'inutilità di sostituirsi a un sistema che nei territori più remoti era tutto sommato funzionante, condussero il sovrano a puntare molto su accordi e compromessi nelle terre periferiche del regno, mentre lavorava per modellare il centro adeguandolo alle esigenze del suo potere assoluto.

L' "assolutismo condiviso" riuscì nel suo intento di pacificare la società[581] e stringere accordi che permettevano al re di tenere in pugno buona parte della nobiltà e della borghesia commerciale in ascesa; ai signori locali conveniva giurare fedeltà al re e vedersi ridotti alcuni privilegi per mantenerne altri, precipuamente quelli innocui tanto per l'azione di governo quanto per la macchina della propaganda assolutista del sovrano. La stessa preponderanza del diritto romano nella monarchia assoluta per eccellenza, quella francese, era una questione perlopiù territoriale; da quando Filippo il Bello a inizio Trecento riconobbe la legittimità del diritto romano nei *Pays de droit écrit*, nella parte meridionale del regno, il diritto romano, poi nazionale, incontrò resistenze soprattutto nei territori settentrionali, *Pays de droit cotumier*, dove la consuetudine rimase la fonte di diritto principale. Qui il diritto romano «venne tenuto costantemente presente quale *ratio scripta*, cioè quale normativa residuale alla quale si poteva sempre fare ricorso in caso di bisogno perché, per l'appunto, considerata di alta qualità e conforme alla ragione, alla giustizia e al diritto naturale»[582]. Anche in Francia il residuato feudale della consuetudine non venne mai totalmente abbandonato.

Il lungo viaggio della dottrina europea parte nel basso medioevo. Prima che il diritto canonico e il diritto civile si separassero – principio dell'*utrumque ius*, "l'uno e l'altro diritto", armonizzazione dei diritti universali e fondamento del diritto comune europeo – la procedura giudiziaria era la sintesi del rigoroso procedimento ecclesiastico e

---

[579] Si rimanda all'articolo *Stato e costituzione* di Maurizio Fioravanti presente in ID. (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa*, Roma-Bari: Laterza, 2002, pp. 3 – 36.

[580] PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit. p. 335.

[581] Le rivolte contadine in Francia nella prima metà del Seicento fecero vacillare l'immagine del re conciliatore, scelto da Dio per riportare ordine e stabilità, ma allo stesso tempo furono molto ben gestite politicamente dal potere: permisero di sperimentare tecniche di mantenimento dell'ordine e della sicurezza pubblica che permetteranno ai futuri re di Francia di governare ogni sedizione con grande successo, fino a quando l'insofferenza verso un sistema logoro e anacronistico non divenne talmente radicata nella società francese da sfociare nella Rivoluzione del 1789.

[582] PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit. p. 382.

dell'evoluzione del sistema discrezionale dell'età feudale, fenomeno reso possibile dall'assimilazione della dottrina romanistica:

> l'originale tipo di processo creato da pontefici e canonisti […] costituiva un rigoroso meccanismo logico fondamentalmente basato sugli atti scritti e lontanissimo, per i suoi aspetti di efficiente modernità dalle razionali procedure orali dell'età feudale. "In esso" […] "tutto era, o si cercava per lo meno che fosse, razionalmente ordinato e previsto, in maniera rigorosa e quasi meccanica[583].

Si procedeva per «piccoli passi o 'termini' minuziosamente e formalisticamente predeterminati», le forme degli atti processuali venivano «rigidamente prestabilite», ogni questione doveva essere decisa con sentenza motivata, «che doveva essere immediatamente impugnata altrimenti passava definitivamente in giudicato», tutto risultava per iscritto e si dovevano ordinare metodicamente le «prove ammissibili», oltre a essere «aprioristicamente deciso per legge, con criteri matematici, il valore delle singole prove», dal dibattimento era espunto il giudizio del giudice, «se non di ciò che gli atti scritti rappresentassero»[584]. Le "procedure" penale e civile medioevali seguivano un metodo che presenta più aspetti in comune con l'attuale modello *accusatorio* di quanti ne abbia con il modello *inquisitorio* dei tribunali moderni, soggetti al controllo delle corone.

Baldo a fine Trecento aveva sentenziato che il re poteva agire come un imperatore nel suo regno (*rex in regno suo est imperator*) senza doversi imbattere in vincoli dall'alto, e senza vedere la sua autorità sovrana limitata dalla legge civile come mera formalizzazione della legge divina. Abbiamo visto come Baldo, riprendendo e superando il maestro Bartolo[585], concedesse agli *iura propria* di governarsi autonomamente, senza dover sottostare all'autorità dell'imperatore e dello *ius commune*. Questa apertura nei confronti degli ordinamenti locali permise lo sviluppo del sistema delle signorie, superamento della formula comunale che restituiva potere politico ed economico alla nobiltà cittadina, togliendolo alle classi popolari e al loro governo simil-democratico della cosa pubblica.

> E con l'esistenza, ciascuna comunità trae per un processo naturale dai fatti stessi anche il relativo *regimen*, cioè la propria organizzazione, il proprio potere di

---

583 CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 85.

584 *Ibidem*.

585 «Per Bartolo, giacché i Comuni sono governati da «persone libere» che esercitano il loro *Imperium*, si può affermare che essi in realtà siano *sibi princeps*, ossia essi stessi un *princeps*. Da qui il passo era breve per giungere ad una generalizzazione di questa dottrina dai Comuni italiani ai regni dell'Europa settentrionale e arrivare così alla teoria che *Rex in regno suo est imperator* – che l'autorità di ogni monarca nel suo regno sia equivalente a quella dell'Imperatore» in SKINNER Q., *Le origini del pensiero politico moderno; I. Il rinascimento*, Bologna: Il Mulino, 1989, p. 59.

> autoconservazione e di autodeterminazione. E poiché infine, per il solo motivo che c'è un ordinamento, devono esserci anche le norme che provvedano alla vita di esso ("regimen non potest esse sine legibus et statutis"), il diritto che quell'ordinamento si è dato non deriva da nessuna fonte autoritaria esterna la sua naturale validità: ciascuna comunità politica deve necessariamente reggersi con proprie norme "sicur omne animal regitur a suo proprio spiritu et anima"[586].

Questa filosofia del diritto costituì la cornice intellettuale entro cui vennero teorizzati il diritto nazionale, e il sistema giudiziario adeguato alla sua messa in pratica.

La storia del diritto europeo passa attraverso fasi a cui corrispondono mutamenti politici non sempre di rilievo storico: abbiamo visto che la prima scuola di pensiero che si formò a Bologna a fine XI secolo era quella dei *glossatori*, studiosi del *corpus* che si attenevano ai contenuti del testo, limitandosi a offrirne un'interpretazione il più possibile coerente con l'impostazione della tradizione giustinianea e romanistica. Con lo sviluppo delle università occidentali e delle professioni legali si affermò, fra XIII e XIV secolo, la scuola dei *commentatori*, il cui iniziatore è Cino da Pistoia (1270 – 1336) e i cui massimi esponenti sono Bartolo e Baldo. Questi operarono in un contesto diverso: l'esperimento comunale volse al termine e il potere civile si costruì uno spazio di manovra che gli permise di ingaggiare delle sfide epocali con il papato e con i poteri feudali. Lo stesso *corpus* cominciò a rivelarsi uno strumento inadatto per raccogliere le sfide di una società che si era complicata su un piano politico – centralizzazione dei poteri, nascita dell'amministrazione e fine dell'idillio fra papato e imperatore – economico – nascita della finanza, sviluppo dei commerci marittimi e sistema delle fiere – biopolitico e culturale – peste di metà Trecento e sconvolgimento del paradigma e dell'orizzonte di senso dell'uomo medievale. Giunti al principio del XV secolo i giuristi avevano acquisito autorità e credibilità sufficienti per formulare dei commenti che sapessero orientare i giudici nella formulazione delle sentenze. Laddove il testo non era sufficiente il giudice poteva richiedere il *consilium sapientis iudiciale*, «il parere che i giudici dei comuni sono soliti richiedere, per la definizione del caso, al giurista dotto»[587].

Quando i giuristi più illuminati furono arruolati dal sovrano nei grandi tribunali non fu più necessario rivolgersi alla consulenza esterna. La consulenza si spostò dal giudice, arbitro imparziale, alle parti, portatrici di interessi: i giuristi più prestigiosi d'Europa si prestarono alla consulenza privata facendo pagare a peso d'oro le proprie prestazioni,

[586] CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 63.
[587] Ivi, p. 148.

considerata la selva di norme e leggi in cui il consulente doveva muoversi[588]. Ciò fece si che solamente i committenti più facoltosi potessero permettersi pareri, e indirizzare le scelte in un tribunale in cui il potere pubblico poteva sfoderare giudici di alto rilievo – uomini fedeli al sovrano e capaci di decidere autonomamente, senza doversi consultare – e pubblica accusa, o difesa, altamente qualificata e ben consigliata.

La conseguenza di questa bulimia interpretativa – fra commenti, glosse e pareri – produsse l'*incertezza del diritto*, fenomeno già sperimentato nel XIV secolo quando, «di fronte a ogni caso problematico» si era soliti verificare «se sul punto esistesse una coincidenza d'opinioni delle massime autorità dottrinali» con la tendenza a «considerare determinante la circostanza di tale coincidenza»[589]. La contraddittorietà delle fonti – il diritto romana finiva per contraddirsi con sentenze e norme consuetudinarie, feudali o locali – causò l'affermarsi della *communis opinio*, l'opinione più diffusa fra gli esperti del settore, che serviva a guidare il giudice nella scelta della fonte di diritto a cui fare riferimento per le sentenze. «La *communis opinio* ci appare sotto una luce in parte diversa e innanzitutto come strumento di certezza»: essa si presenta come «lo strumento di tipo 'legalistico', autoritario e impersonale con cui supplire nella direzione della certezza e dell'uniformità giuridica alle carenze e al silenzio dello Stato»[590].

Contestualmente allo sviluppo di queste nuove fonti del diritto, gli organi centrali del potere giudiziario vennero riorganizzati dal sovrano che accorpò i tribunali e le competenze «nella propria opera di organizzazione accentratrice della giustizia a tal fine dotati sia di competenze specifiche in un unico grado […] sia di una generale competenza di appello sulle decisioni di tutte le magistrature inferiori»[591].

Gli uomini messi a capo di questi grandi tribunali provenivano dalle schiere della università reali e, grazie all'efficace sistema della *venalità delle cariche* che produsse la lealista "nobiltà di toga", erano uomini fedeli alla "giustizia del sovrano" più che alla giustizia *tout court*, con la prima che finisce per coincidere con la seconda, entro un regime in cui *auctoritas, non veritas facit legem*. «Nella prassi effettiva, le *decisiones* dei grandi tribunali hanno non solo *vis legis*, ma addirittura una preminenza sulle fonti di diritto 'scritto'». Partecipando della magnificenza del sovrano «gli stessi grandi tribunali davano

[588] «Il pratico aveva di fronte a sé non solo il *corpus iuris*, ma tutta la congerie delle fonti concorrenti cui l'ordinamento faceva capo in età moderna, il coordinamento delle quali costituiva ogni volta l'urgente presupposto della soluzione da darsi al singolo caso propostogli. La concreta 'risposta' dell'ordinamento positivo alla situazione reale era il consulente a doverla cercare, ed era una ricerca difficile» in ivi, p. 152.

[589] Ivi, p. 153.

[590] Ivi, p. 155.

[591] Ivi, p. 157.

alimento alla presunzione che essi potevano creare diritto per peculiare prerogativa e per tacito consenso del sovrano e che la loro *consuetudo iudicandi* era sorretta da una sorta di infallibilità»[592].

> "[…] Ma la grande autorità che alle decisioni di questi tribunali supremi derivava dalla loro vicinanza al sovrano legislatore faceva sì che le risoluzioni date da questi tribunali alle questioni di diritto che venissero ad essi sottoposte assumevano assai spesso di fronte ai tribunali una forza quasi legislativa, a tal punto che si discuteva se dovesse ritenersi *contra ius* e quindi nulla una sentenza pronunciata contro una interpretazione di diritto data dalla Ruota, e a Napoli si ammetteva senza discussioni che fosse invalida una sentenza contraria a una decisione presa in caso analogo dal Sacro Regio Consiglio"[593].

Le corti avevano congegnato un sistema atto a impedire che venisse vanificato l'effetto delle leggi elaborate dai giuristi del re, lasciando ai giudici la facoltà di decidere discrezionalmente, favorendo la creazione di precedenti che erodevano gradualmente la cogenza delle norme consuetudinarie e del diritto romano. Si stava formando il diritto nazionale.

3.2 Il diritto come decisione sovrana

In questa trattazione abbiamo visto come la legge sia un punto molto sensibile della politica medievale. Per i popoli europei che hanno abbracciato il cristianesimo la legge divina era da intendersi come l'unica legge in vigore; per ogni altro aspetto della vita associata non regolato da questa si ricorreva alla consuetudine. «Il diritto è, all'origine, diritto di stirpe, dove la consuetudine è la primitiva *lex non scripta* e dove le successive *leges scriptae* si pongono prevalentemente come individuazioni, certificazioni, sistemazioni di materiale consuetudinario» ad opera di un principe che «appare più nella veste di *custos* e *lator legis* che di produttore indipendente di diritto»[594].

Questa ambiguità della legge ritorna per tutto il medioevo. Le usanze di un popolo sono percepite come suoi caratteri costitutivi e le tradizioni possono servire da fonti del diritto; fermo restando il fatto che ogni popolo è passato necessariamente attraverso una "fase discrezionale", in cui l'applicazione delle norme non scritte era prerogativa di un leader

[592] Ivi, p. 159.
[593] CALAMANDREI P. riportato in ivi, p. 163.
[594] GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 89.

autoritario che decideva arbitrariamente come gestire le controversie. La riscoperta del diritto romano ha permesso di sistematizzare il diritto, costruire una deontologia, una terminologia e una metodologia unici per tutta l'Europa cristiana, sì da far rinascere l'elaborazione giuridica dopo secoli di silenzio.

Kantorowicz riporta nella sua opera maggiore le ambiguità dello stesso Bracton, importante fonte per il *common law* inglese: egli «deduceva dai medesimi testi che il re era sottoposto alla legge del paese, ma allo stesso tempo riconosceva la posizione unica del re contro il quale la legge non poteva essere fatta legalmente valere». Dunque persino il re descritto da Bracton era «per qualche verso posto al di sopra e oltre la legge»[595]. L'ambiguità non si risolveva se si tentava di distinguere fra il re in relazione al diritto positivo, a cui in linea teorica non era sottoposto, e il diritto divino, a cui invece sottostava. Egidio Romano chiarì che il re era «vincolato solo alle legge divina o naturale»[596]. *Lex facit regem*, è la legge a fare il re, non viceversa. Ma come nota giustamente Kantorowicz i vincoli posti sulla *persona* del re aumentano il potere reale, nella misura in cui elevano i singoli uomini che siedono sul trono, soggetti a decadenza e morte (corpo fisico del re), a vicari di Dio e custodi della sua legge, eterni al pari della legge che custodiscono (corpo politico del Re). Secondo Kantorowicz, Bracton risolve l'enigma così:

> il potere del re si estende solo a ciò che gli deriva dalla legge (il che, tra l'altro, non era poco); questa restrizione non contrasta tuttavia con la famosa massima: «Ciò che piace al principe ha vigore di legge» – perché lo stesso fatto che «ciò che piace al principe è legge» discende dalla legge ed è pertanto legale in quanto fondato sulla *lex regia* con cui il popolo ha conferito al principe, fra gli altri diritti, precisamente il potere di legiferare «a proprio piacimento». Dalla *lex regia*, quindi, Bracton, come Federico II e altri sia prima che dopo di lui, deduceva non solo la fedeltà del re alla *lex regia* come investitura del potere reale e la sua dipendenza da essa, ma anche il potere e la legale autorità del re a legiferare per il popolo e a interpretare la legge *a proprio piacimento*[597].

Così Bracton finiva per riconoscere al re il privilegio di fare le leggi, «il potere legislativo derivava dalla legge stessa, più precisamente dalla *lex regia* che aveva fatto del re un re»[598]. La parte che ci interessa di questo passaggio tratto da *I due corpi del Re* riguarda la massima di Ulpiano che abbiamo già menzionato: ciò che piace al principe ha vigore di legge, *quod principi placuit, legis habet vigorem*. Nella mentalità politica medievale, e successivamente

[595] KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 145.
[596] Ivi, p. 146.
[597] Ivi, pp. 148 – 149.
[598] Ivi, p. 152.

della prima età moderna, la legge non riesce a essere pensata come il prodotto di una concertazione fra le varie parti che partecipano al gioco politico; a differenza delle democrazie moderne, in cui il sistema di *check and balance* assicura che la legge, la sua applicazione e il suo controllo corrispondano alle esigenze del corpo sociale che ha stipulato un contratto con il potere pubblico. Prima della svolta epistemica messa in pratica dalle democrazie occidentali la legge non poteva che essere desunta dall'autorità di un testo sacro o dalla volontà libera di un principe.

Il punto di rottura con l'impostazione medievale si ebbe quando il meccanismo di controllo della volontà sovrana non riuscì più a svolgere il suo compito; l'architettura del potere medievale, fatta di limitazioni e procedure di legittimazione vincolanti, si scontrò con le esigenze che interessavano una società in rapido mutamento che non poteva essere governata senza un solido sistema legislativo. La "nuova" legge era frutto di una *decisione* del sovrano – secondo la definizione del *decisionismo* che diede Schmitt, azione di governo delle circostanze che pone la decisione incondizionata all'origine di ogni atto avente forza di legge – decisione che viene presa in considerazione della necessità del momento, senza tenere conto dei vincoli imposti dalle procedure o dall'opinione comune.

Schnur ricollega l'ascesa del positivismo giuridico all'esigenza di distogliere lo sguardo dai «valori materiali», le cui dispute avevano condotto alle guerre di religione: «un vasto processo di «de-idealizzazione» (*Entidealisierung*) fece sì che il pieno consenso fosse richiesto ormai solo per un campo assai ristretto di fenomeni». Ogni dubbio che veniva sollevato sulla legittimità di una legge «risultava naturalmente del tutto escluso»[599].

> Soltanto la volontà del legislatore, ovvero la volontà del sovrano, aveva il potere di stabilire, al di là di regole prefissate, quel che doveva essere considerato lecito ai fini della tranquillità pubblica e della sicurezza. […] Ad un concetto assai restrittivo di quel che era vincolante per natura si sovrapponeva così un potere di decisione assai esteso spettante al sovrano legittimo, dalla cui volontà dipendeva la definizione del lecito[600].

Il giureconsulto vissuto a cavallo fra XVI e XVII secolo, Antoine Loisel, «ne aveva tratto la conclusione che la giustizia non esiste mai nella natura, ma che essa esiste soltanto o nell'opinione (individuale) o nel diritto positivo». «Soltanto la decisione del sovrano sarebbe stata allora in grado di stabilire ciò che doveva valere come diritto»[601]. Il

[599] SCHNUR R., *Individualismo e assolutismo*, op. cit., p. 68.
[600] Ivi, pp. 68 – 69.
[601] Ivi, p. 70.

volontarismo del sovrano ci riporta nuovamente a Hobbes, letto da Altini, nella cui filosofia politica «l'elemento *personalistico* è un tratto sommamente caratteristico della sovranità»[602]:

> il carattere tecnico, l'immagine della *machina machinarum*, è dunque lo specifico dello Stato moderno inaugurato da Hobbes: il personalismo è così al servizio del meccanicismo ma non viceversa. All'interno di questa dimensione tecnico-artificiale dello Stato, la legge svolge un ruolo centrale, soprattutto come strumento attraverso cui il diritto viene trasformato in un comando positivo[603].

In un altro commento al pensiero del filosofo inglese Altini scrive che la

> persona sovrano-rappresentativa precede la legge, sia da un punto di vista logico che cronologico, e la legge è priva di contenuti sostanziali di verità e di giustizia, assumendo valore – in quanto norma di comando dotata di valore coercitivo – solo in forza della determinatezza positiva dell'autorità statale: *la legge civile è un precetto autoritativo, una decisione*, in cui la ragione di obbedire non riposa sulla sua razionalità, ma sulla volontà di chi – nello Stato – la prescrive in piena legittimità[604].

Bossuet si era raccomandato che il re fosse in grado di prendere decisioni autonomamente, perché non poteva affidarsi completamente ai suoi ministri – tanto da essere in grado di governare senza di loro, come scelse di fare Luigi XIV nel 1661 alla morte di Mazzarino – e perché questa era una qualità richiesta a un re: la fermezza di saper prendere autonomamente la decisione più giusta per il regno[605].

3. 3 Foucault sulla giustizia del Re

Michel Foucault ha dedicato parte della sua produzione letteraria all'assolutismo monarchico, specificatamente ai temi della sovranità e della giustizia nella fase di formazione della nazione francese. La giustizia penale è un argomento ricorrente dei corsi che tenne al Collège de France nei primi anni Settanta; i risultati delle ricerche verranno riportati nel volume del 1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*[606].

---

[602] ALTINI C., "*Potentia" come "potestas". Un'interpretazione della politica moderna tra Thomas Hobbes e Carl Schmitt*, op. cit., p. 310.

[603] Ivi, pp. 311 – 312.

[604] ALTINI C., *Potere e potenza in Hobbes. La prospettiva meccanicistica tra filosofia naturale e filosofia politica*, «Scienza & Politica», XXXI, 2019, 19 – 33, p. 29.

[605] BOSSUET J. B., *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*, op. cit., V, 2, p. 161.

[606] La versione in italiano è quella tradotta da Alcesti Tarchetti e edita da Einaudi, FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, Torino: Einaudi, 1976.

Foucault ha colto nella politicizzazione delle questioni della giustizia e della pubblica sicurezza il punto di svolta per la definizione della sovranità assoluta, lo spazio entro cui il sovrano possa figurare come decisore ultimo. Nel corso del 1971 – 1972, *Théories et Institutions Pénales*, nomina Claude de Seyssel (1458 – 1520) arcivescovo, giurista, letterato francese, e sostenitore della sacralità e legittimità di una monarchia di tipo assoluto che, in un'opera del 1519, espose la nota *teoria dei tre freni*:

> – il primo freno è la religione: se il re si allontana dal suo dovere religioso, "un semplice predicatore può riprenderlo e argomentare pubblicamente in sua vece";
> – il secondo è la giustizia, che è "ben autorizzata in Francia grazie ai parlamenti, istituiti principalmente per questo scopo";
> – il terzo è la polizia, e di conseguenza i privilegi accordati e riservati ai diversi gruppi sociali, come pure i "pareri e i consigli degli ufficiali e dei corpi"[607].

La *police* di cui parla Seyssel «consiste nella naturale osservanza di determinate leggi dei re precedenti, valide da lungo tempo (*lois fondamentales*)»[608]. Fu proprio l'assolutismo a istituzionalizzare la polizia, facendone un corpo addetto alla sorveglianza del rispetto delle leggi. Seyssel, sulla scia di Machiavelli, non scrisse «a formal legal treatise», bensì un trattato venato di realismo politico che intendeva descrivere lo stato dell'arte della monarchia nella delicata fase di transizione dal regno di Luigi XII al regno di Francesco I: «the *Monarchie de France* […] was an attempt to present the custom and practice of the kingdom as they actually worked politically»[609]. La sistematizzazione di questa visione monarchica – in cui il re è "trattenuto" da religione, giustizia e polizia nell'esercizio delle sue funzioni – ebbe una discreta influenza sulla corona francese, fungendo da garanzia di limitazione di un sovrano che si trovava, *de iure*, limitato da tre settori su cui, *de facto*, aveva il completo controllo. Abbiamo visto come il sistema giudiziario assolutista si stratificò senza intaccare l'autonomia della magistratura, ma sfruttando le possibilità concesse da un meccanismo che permetteva ai giudici di fungere anche da controllori di sé stessi. La procedura penale e l'organico dei tribunali – il freno della *justice* di Seyssel – erano indipendenti in linea teorica, seppur la *communis opinio* – da cui derivavano le *decisiones* come atti avente forza di legge – e il sistema dei giudici selezionati dal re – operanti in tribunali conformati alla volontà del re – mettevano seriamente in discussione l'indipendenza della magistratura, che poteva definirsi un'appendice del potere reale.

---

[607] FOUCAULT M., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, op. cit., p. 76.
[608] REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, op. cit., p. 120 – 121.
[609] FRANKLIN J. H., *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, op. cit., p. 14.

In questo scenario perdevano la funzione di controllo anche i parlamenti, ostacolati nel *lit de justice* – sedute eccezionali parlamentari in cui il re poteva opporre veto alle decisioni parlamentari, essendo egli *fons iustitiae*[610] – e i signori feudali, esautorati dei loro poteri politici e giudiziari. Persino la religione, come abbiamo visto con Bossuet, era piegata al volere reale, nella misura in cui il diritto divino moderno veniva inventato *ad hoc* senza essere sottoposto al controllo delle autorità ecclesiastiche, a meno che queste non fossero fedeli al sovrano, loro capo spirituale oltreché politico.

La repressione delle rivolte in Normandia degli anni 1639 e 1640 – fra cui spicca la rivolta dei *nu-pieds*[611], contadini stremati dalla pressione fiscale – rende senso dell'addomesticamento reale dell'ultimo freno, così che questo possa apparire propagandisticamente come un limite al sovrano, pur rappresentando un caposaldo del suo potere assoluto.

Pierre Séguier (1588 – 1672), importante politico e magistrato francese, fu chiamato a reprimere le rivolte in Normandia. Da Parigi l'ordine di Richelieu era chiaro: reprimere con il sangue le rivolte se i rivoltosi non si fossero arresi subito. Foucault scrive che Séguier si trovò nella condizione di poter non applicare i tre freni di Seyssel: dopo che furono mobilitati l'arcivescovo (religione), il Parlamento (giustizia) e il sindaco (polizia) l'intendente operò una distinzione semplicissima che gli permise di non dover trattare i rivoltosi come sudditi – su cui il re deve governare secondo le limitazioni – ma come nemici

[610] «(α) La giustizia emana interamente dal re: che è *fons iustitiae*. E gli deriva soltanto da Dio; (β) i baroni applicano la giustizia solo nella misura in cui il re concede loro l'esercizio della giustizia […] Quindi il re non esercita la giustizia in quanto feudatario, o in quanto signore feudale […] il re esercita la giustizia in quanto sovrano, vale a dire con pieno diritto […] il signore esercita la giustizia per cessione di diritto […] Il Parlamento, da corte feudale che era in origine, diventa organo di sovranità, elemento di un apparato di Stato» in FOUCAULT M., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, op. cit., p. 194.

[611] Porchnev spiega così le origini della rivolta: le leggi stabilivano che clero, nobiltà e amministratori dei fondi fossero esentati dal pagamento delle imposte. Grazie ad uno stratagemma, i signori riuscivano a far nominare amministratori dei fondi i fittavoli e i tenutari: questo gioco conveniva ai contadini, che non dovevano pagare le tasse sulla loro terra, e ai signori, che potevano chiedere un aumento della rendita signorile, pur sempre inferiore al costo della tassa dovuta al re. Insospettito dalle scarse entrate «il governo procedette allora alla verifica dell'autenticità nobiliare: e quando in Normandia molti proprietari terrieri furono privati dei privilegi della nobiltà, la cosa favorì la sollevazione dei *va-nu-pieds*, perché i contadini, privati dell'«appoggio» dei nobili si videro sommersi dalle imposte regie, ben più pesanti delle esazioni signorili» in PORCHNEV B. F., *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, op. cit., pp. 140 – 141; «evento aleatorio e singolare […] catalizza un processo di lunga durata nel corso del quale la monarchia si appropria delle forme giuridiche del mondo feudale per costituire un ordinamento giudiziario centralizzato. In una prospettiva ancora più larga, Foucault dice che, a partire dal XIII secolo, la concentrazione dei poteri giurisdizionali e la creazione di una forza armata a difesa dell'ordine pubblico sono stati periodicamente attraversati dalle lotte e dai movimenti popolari che, dalla grande crisi del XIV secolo, hanno fatto letteralmente precipitare quelle dinamiche» in PANDOLFI A., *La dialettica della repressione. Michel Foucault e la nascita delle istituzioni penali*, «Scienza & Politica», 55, 2016, 131 – 149, p. 134.

della Francia. «La rivolta non deve avvenire all'interno dell'ordine civile […] i rivoltosi si sono screditati in quanto sudditi e sono a tutti gli effetti nemici del re»[612].

In quest'ottica il potere gode del privilegio di fare una scrematura fra "buoni" e "cattivi": i buoni godono di tutta la gamma di garanzie che impedisce a un re di decidere arbitrariamente cosa fare del loro corpo, se non vuole passare per tiranno; i cattivi sono una minaccia per il regno, «sono diventati nemici del re […] si sono autoesclusi dal corpo civile costituito dai sudditi […] non possono quindi beneficiare della protezione e dei privilegi riconosciuti da quest'ordine». Sono dei nemici, «a cui si applicano le consuetudini di guerra»[613]. Oltre ai due aspetti tradizionali della sovranità, la giustizia e l'esercito, Foucault vede nella repressione la caratteristica peculiare del sovrano per ristabilire l'ordine. Solo in un sistema ordinato e stabile il re non è tenuto a ricorrere a misure straordinarie, come quelle previste dallo stato di guerra, e possono valere i tre freni: «il re può e deve fare giustizia tra gli individui suoi sudditi; può e deve assicurare la difesa dei suoi sudditi contro i loro nemici; può e deve reprimere la sedizione dei propri sudditi»[614].

L'impostazione militare del potere che Foucault legge nei meccanismi di repressione è una costante in tutta la storia dell'assolutismo monarchico; la sovranità si realizza nel campo di tensione prodotto dal conflitto fra corona e popolo, con lo spazio pubblico, il regno, che funge da palcoscenico. Graeber ritiene che le monarchie e gli stati moderni «are marked by a kind of primordial, constitutive war between king and people», conflittualità che si perpetua sottotraccia ed è la matrice delle identità dei due attori in gioco, re e sudditi, e vede nella vittoria del re una forma di conquista del suo stesso regno: «even when a kingdom is founded on purely volontary arrengements […] it is nonetheless framed as conquest»[615].

Foucault coglie nella rivolta la riaccensione della fiamma dello scontro fra conquistatore e conquistato: «si tratta dell'appropriazione, da parte di un certo numero di persone […] delle forme, dei processi, dei riti del potere». «Un movimento rivoltoso, quindi, non consiste tanto nel distruggere gli elementi del potere, quanto nell'impadronirsene e nel farli funzionare»[616]; così facendo diventano un potere concorrente, contro cui il potere ufficiale può e deve combattere militarmente, sia per riappropriarsi dei propri privilegi,

---

[612] FOUCAULT M., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, op. cit., p. 79.
[613] Ivi, p. 61.
[614] Ivi, p. 86.
[615] GRAEBER D., *Notes on the politics of divine kingship* in GRAEBER D., SAHLINS M., *On Kings*, op. cit., p. 398.
[616] FOUCAULT M., *La società Punitiva. Corso al Collège de France (1972 – 1973)*, Milano: Feltrinelli, 2016, p. 43.

sia perché è la guerra civile a permettergli di ovviare alle norme del vivere civile, ai tre freni, e agire per via eccezionale. «L'esercizio quotidiano del potere deve poter essere considerato come una guerra civile […] il potere non è ciò che sopprime la guerra civile, ma ciò che la pratica e la continua»[617]. Il re esercita la *police* e la *justice* tenendo a mente che dovrà venire meno ai limiti, agendo contro la legge divina in forza della legge divina stessa: ambiguità prodotta dal diritto divino che gli permette di ovviare alla legge naturale laddove non ci siano gli estremi per esercitare la giustizia ordinaria. Il conflitto moderno passa dai campi di battaglia ai tribunali, per Bodin la «questione penale è questione politica per eccellenza […] perché riguarda la vita stesso dello Stato»[618].

Quando nel Medioevo un suddito violava la legge poteva fare affidamento su un lungo *iter* processuale che si risolveva solitamente in un'ammenda, «il sistema della penalità medievale è fiscale […] ha una funzione economica di appropriazione»[619]. Il paradigma processuale era di ordine "isonomico", ovvero «ha come condizione l'uguaglianza tra governanti e governati e tra cittadini e giudici»[620], e agiva seguendo una complicata procedura che prevedeva prove indiziarie, ricostruzioni della dinamica del delitto[621], ordalie e vere e proprie sfide per decretare un vincitore, non avendo il dono di poter stabilire la verità[622]. La laicizzazione di questo modello – detto inquisitorio – nel basso medioevo permette di sostituire la prova divina, l'ordalia, con un sapiente meccanismo di *produzione della verità*: la *quaestio veritate per tormenta*, la tortura.

> Con la formalizzazione innocenziana dell'*inquisitio*, modello poi adottato anche nelle corti laiche e diffusosi ovunque per consuetudine come metodo per perseguire quasi ogni tipo di reato, il passaggio da una concezione immanente di giustizia, irrazionale e primitiva, che chiama in causa l'epifania della volontà divina nei segni naturali per provare il fatto indagato, ad una giustizia che si basa su una procedimentalizzazione razionale del conflitto, si affida a giudici di professione ed esprime in regole il volere dell'autorità politica, porta con sé la sostituzione delle prove ordaliche con la tortura per ottenere la confessione[623].

---

[617] Ivi, p. 45.

[618] DI BELLO A., *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, op. cit., p. 155.

[619] FOUCAULT M., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, op. cit., p. 157.

[620] Si veda PIFFERI M., *Le insanabili antinomie della tortura. Modelli di verità e significato del dolore nella* quaestio per tormenta *medievale*, «La Legislazione Penale», Approfondimento del 9/9/2019, 1 – 22, p. 8.

[621] «Dopoché il Medioevo aveva costruito, non senza difficoltà e lentezze, la grande procedura dell'inchiesta, giudicare era stabilire la verità di un crimine, era individuare il suo autore, era applicargli una sanzione legale. Conoscenza dell'infrazione, conoscenza del responsabile, conoscenza della legge, tre condizioni che permettevano di fondare un giudizio sulla verità» in FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, op. cit., p. 22.

[622] Si veda FOUCAULT M., *La verità e le forme giuridiche*, Napoli: La Città del Sole, 2007.

[623] PIFFERI M., *Le insanabili antinomie della tortura. Modelli di verità e significato del dolore nella* quaestio per tormenta *medievale*, op. cit., p. 10.

Se solo Dio può conoscere la verità, giunti in sede processuale si pone un problema epistemologico. La ricerca della verità si riduce a essere una sfida fra il potere giudiziario – che agisce non esclusivamente in nome del sovrano, ma che in quella specifica sede *è* il sovrano, il corpo politico del re presente in ogni aula di giustizia[624] – e il corpo del condannato, «direttamente immerso in un campo politico»[625], che in quel momento deve sottostare a un sistema di produzione della verità – beninteso non "scoperta", ma "produzione" *ex novo*, dal momento che «ogni società ha il suo regime di verità, la sua politica generale della verità»[626] su cui si regge il suo paradigma processuale – utile al sovrano per ricomporre la ferita prodotta dal reato, per guarire la sovranità ferita[627].

Questa modalità processuale permette al magistrato di scegliere le prove, invertirne l'onere e costruire un'istruttoria finalizzata a trovare *un* colpevole, non tanto *il* colpevole; il giudice in sede dibattimentale, a porte chiuse e in assenza di un avvocato, può ordinare la tortura per ottenere la *regina probatorum*, la confessione, con la quale «l'accusato si vincola rispetto alla procedura» e «attesta la verità dell'istruttoria»[628]. «Il processo penale assolutista deve accertare il vero solo in chiave politica, punendo i colpevoli e chiedendo a essi stessi di costruire la verità con una confessione»[629].

L'atto si conclude con il supplizio in pubblica piazza. Il supplizio, «cerimoniale giudiziario che deve produrre, in piena luce, la verità del crimine»[630], è manifestazione del potere sovrano in tutto il suo splendore, è la riprova che il sovrano gode del monopolio legittimo della violenza, ogni infrazione dell'ordine è una violenza al suo corpo, al corpo politico del re. Ogni supplizio è eseguito secondo una complessa pedagogia del potere che fa uso della più avanzata tecnologica politica congiunta alla scienza medica; non è mai violenza cieca da abbattere sul corpo del condannato.

---

[624] «Questa azione pubblica è effettuata dal personaggio istituzionale del procuratore o dall'avvocato del re, i quali reclamavano un castigo in nome del sovrano, perché a partire dal Medioevo il sovrano non appare più semplicemente sulla scena della giustizia come il giustiziere supremo, colui al quale, in ultima istanza, si può fare appello, ma come il responsabile dell'ordine, la cui autorità è stata lesa dal disordine o dal crimine e che, in quanto sovrano leso, può costituirsi come accusatore» in FOUCAULT M., *La società Punitiva. Corso al Collège de France (1972 – 1973)*, op. cit., p. 47.

[625] FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, op. cit., p. 29.

[626] FONTANA A., PASQUINO P. (a cura di), *Intervista a Michel Foucault* in FOUCAULT M., *Microfisica del potere*, Torino: Einaudi, 1977, p. 25.

[627] Rimando al mio articolo GERMANI A., *I supplizi e la sovranità ferita: sull'esecuzione pubblica come risoluzione del conflitto nell'opera di Michel Foucault*, «Metabasis.it», 30, 2020, 59 – 79.

[628] FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, op. cit., p. 43.

[629] COSTANZI C., *La morfologia del processo penale. Un approccio storico-filosofico all'epistemologia giudiziaria,* «Diritto Penale Contemporaneo», 4/2019, 73 – 95, p. 88.

[630] FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, op. cit., p. 38.

> Una pena, per essere un supplizio, deve rispondere a tre criteri principali, deve, prima di tutto, produrre una certa quantità di sofferenza che si possa, se non misurare esattamente, per lo meno valutare, comparare e gerarchizzare; la morte è un supplizio nella misura in cui non è semplicemente privazione del diritto di vivere, ma occasione e termine di una calcolata graduazione di sofferenze: dalla decapitazione […] fino allo squartamento che le porta quasi all'infinito, passando per l'impiccagione, il rogo, la ruota sulla quale si agonizza lungamente; la morte-supplizio è l'arte di trattenere la vita nella sofferenza[631].

Il supplizio di Robert-François Damiens del 28 marzo 1757 che apre il libro di Foucault è la chiara dimostrazione pratica del ruolo politico del supplizio. Damiens aveva tentato di uccidere il re, regicidio-parricidio punito con lo squartamento pubblico, esecuzione a cui il popolo è chiamato a prendere parte attiva, non esclusivamente in veste di spettatore, ma anche di "alleato" del re nella distruzione del corpo del nemico del sovrano, dunque nemico dell'ordine civile. Nell'opera Foucault ricostruisce «the history of representation of punishment from spectacle to instruction to surveillance and beyond»[632]: il passaggio dalla pubblicità dell'esecuzione alla relegazione negli spazi chiusi e periferici della prigione segue il passaggio da un regime di proprietà pubblica, lo Stato assoluto governato decisionisticamente, al regime di proprietà privata, lo Stato democratico-borghese della governamentalità. La tecnologia punitiva di tutta la storia della modernità getta le sue basi nella decisione giudiziaria del sovrano e nel teatro della penalità[633], strumento di costruzione e consolidamento del consenso politico.

4. Il sovrano reale e il sovrano immaginato

Il sovrano nei suoi due corpi, fisico e politico, è costantemente al centro dell'attenzione; egli non rappresenta lo Stato, egli *è* lo Stato, nella misura in cui lo Stato è una creatura politica nuova, le cui istituzioni create dal re governano i territori su cui il re esercita la sovranità, e le cui leggi, espressione della volontà del re, sono fatte rispettare da giudici ed esecutori nominati dal re. Per la mentalità politica moderna, erede dell'immaginario

[631] Ivi, p. 37.

[632] FUGGLE S., *The spectacle of discipline and punish: The tableau, the diagram and the calligram*, «Crime Media Culture», 16, 1/2020, 139 – 156, p. 140.

[633] «If this evocation of the theatre as overarching metaphor for understanding the history of punishment suggests that it has always only ever been about public spectacle and spectatorship, Foucault's reference to theatre elsewhere suggests a more direct comparison to public execution. Medieval street theatre and the subsequent public spaces of Elizabethan theatres like the Globe formed part of a landscape of public spectacle which also included festivals and carnivals» in ivi, p. 144.

politico papale e imperiale, lo Stato assumeva la forma dell'estensione "geografica" e "politica" del corpo del sovrano. La concezione spaziale e la meccanica di un organismo vitale, il cui funzionamento è condizionato dall'armonizzazione di tutti gli organi, permettevano di concettualizzare un ordinamento giuridico che tentava di appropriarsi di tutte le formule politico-giuridiche d'Europa, per riportarle all'unità di un solo centro organizzativo[634]. L'idea di una *body politic* collega studiosi medievali e moderni, da Giovanni da Salisbury a Thomas Hobbes, interessati a una visione organicistica e biologica della politica che pone il corpo, e i corpi, al centro delle proprie speculazioni.

> Mettere al centro dell'analisi il corpo vivente, l'organismo, permette di allestire dei paradigmi esplicativi che stabiliscano delle linee d'indagine del politico, delle direzioni di ricerca, anche delle polarizzazioni […] salute-malattia, anima-corpo, alto-basso, centro-periferia, rendendo ragione della complessità dei fenomeni politici. Si pensi anche alla concezione medievale e rinascimentale dell'uomo come microcosmo […] Oppure all'idea […] di un'influenza degli astri sui caratteri degli uomini e, in maniera diretta o indiretta, a seconda degli autori, sugli Stati[635].

Il corpo del suddito come tela su cui imprimere un messaggio politico, come nella pubblica esecuzione raccontata da Foucault, ma prima ancora il corpo del re: primo corpo a essere oggetto d'indagine, e soggetto delle pratiche e dei saperi della biopolitica, come hanno mostrato Kantorowicz e Bloch.

Enrico VIII, come Re d'Inghilterra e capo della Chiesa Anglicana, «relentlessly publicized himself as the embodiment of the nation and as the head of an English Commonwealth»[636]. Bodin riconosceva la sovranità assoluta al sovrano, non all'ordinamento statale, impersonale e non personificato, ma allo Stato nella persona del Re. Le massime della sovranità sono inscindibili da un soggetto agente che, *legibus solutus*, decide autonomamente cosa sia meglio per il suo regno e per i suoi sudditi, alla maniera di un padre di famiglia con i suoi figli, metafora familista utile a Filmer per definire la sua teoria assolutista e per dare concretezza a un'entità impalpabile, per l'appunto lo Stato moderno, e a un concetto non ancora metabolizzato dalle menti popolari, la sovranità.

---

[634] «Il processo di formazione di stati indipendenti, svincolati dalla *respublica Christiana*, le formule del tipo «rex, qui superiorem non recognoscit in terris», sviluppate sulla base dell'antica canonistica e anticipatrici della moderna sovranità, annunciavano insieme la personificazione dello stato come individuo, capace di azione autonoma, e l'affermazione dell'*uomo politico* come figura in grado di incidere, con la sua forza, sul corso degli eventi storici» in STOLLEIS M., *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, op. cit., p. 14.

[635] BRIGUGLIA G., *Il corpo vivente dello Stato*, Milano: Mondadori, 2006, p. 6.

[636] SHARPE K., *Image Wars: promoting Kings and Commonwealth in England. 1603 – 1660*, New Haven and London: Yale University Press, 2010, p. 1.

Il re porta con sé i simboli del potere, quei simboli che «sono la regalità stessa»[637], e figura come il soggetto che in quella determinata dimensione spazio-temporale ha la dignità di indossarli per comandare sui sudditi. Il re agisce secondo determinati rituali che, come ricorda Reinhard, non sono una maschera che indossa il re per impersonare il potere: essi sono il potere[638]. Essendo il re il centro di questo complesso immaginario, il suo corpo deve essere costantemente esposto, la sovranità deve sempre visibilmente vegliare sul regno. Abbiamo visto con Bloch che la *parousia* – termine greco per indicare la presenza del divino, l'uso laico è riferibile ai re, essendo i re cristiani unti, dunque regnanti per grazia di Dio – era un prezioso strumento propagandistico in uso fra i re medievali che intendevano rendere un'epifania ogni loro apparizione pubblica: si mostravano ai sudditi per accompagnare la procedura del tocco, e la loro presenza, la loro visibilità, era parte integrante della "cura" reale. Nella modernità le cose cambiano. Il re non è più reso sacro dall'unzione, è già sacro di per sé, non viene messo in contatto con il divino dalla mano provvidenziale del papa che intercede per lui. È direttamente investito da Dio.

> Before the age of religious reform, European monarchs had played out the hieratic gestures of rulership before tiny audiences of courtiers. Their sacred bodies were seldom seen and were never meant to be comprehended by their subjects. Their relative freedom from public scrutiny allowed them easily to mix ritual offices with their own pleasures. No clear boundaries separated their public and private lives. By the early seventeenth century, however, kings were expected to uphold in their persons the constant religious and moral principles that bound together the Christian community. […] It was no longer enough for monarchs to claim that they incorporated holiness; they had to imitate it in their lives and behavior and display it to their subjects. In doing so, they broadened the use of older methods – court rituals, processions, proclamations – and made them into what Michèle Fogel has called "ceremonies of information", public enunciations of the theme of authority[639].

La stessa corte del re era pensata in funzione del corpo del re, essa «ruotava attorno al suo *cubiculum* e la posizione gerarchica dei cortigiani era valutata in rapporto alla distanza da quel corpo»[640]. La vita di corte era regolata da una rigida etichetta che regolamentava

---

[637] «È interessante cercare la significazione propria dello *skêptron* per vedere se se ne possa inferire la rappresentazione che ci si faceva di questa insegna. Riguarda l'idea stessa della regalità, poiché gli attributi della regalità non sono meri ornamenti; lo scettro e la corona sono la regalità stessa. Non è il re che regna, è la corona, poiché è la corona a fare il re; è la corona che, nella sua perennità, fonda la regalità. Ancor oggi si parla dei 'beni della Corona': il figlio del re è il principe 'della Corona' (ted. *Kronprinz*). Così il re detiene il suo potere dalla corona di cui non è che il depositario. Questa nozione mistica si applica anche allo *skêptron* omerico: un personaggio non regna, non giudica, non arringa se non con lo *skêptron* in mano» in BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, op. cit., p. 308.

[638] Si veda REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, op. cit., p. 105.

[639] MONOD P. K., *The Power of Kings*, op. cit., p. 83.

[640] BERTELLI S., *Il corpo del re*, op. cit., p. 28.

ogni azione del re, persino le funzioni vitali, e il modo in cui cortigiani e signori dovessero comportarsi relazionandosi a lui. Come specifica Elias nel suo studio sulla corte di Versailles, «per il re, l'etichetta non è soltanto uno strumento per distanziarsi, ma anche per dominare»[641]. Il fine dell'etichetta è il monopolio della sovranità. Nel corpo regolato, e nella dipendenza della corte alle urgenze di quel corpo, si manifesta l'assolutezza del potere del sovrano: «l'espressione più evidente di questa totale identificazione della sovranità con la persona del re, con la sua elevazione, è appunto l'etichetta». È dunque nella corte, e tramite l'etichetta di corte, che il re può concretizzare la sostituzione del suo corpo con lo Stato, lo Stato diventa il corpo del re: «il re ha preso il posto dello Stato, il re è tutto e lo Stato non è più nulla»[642].

Il corpo del re è ammantato di una forza mistica anche da morto. Bertelli ha riportato alcune usanze diffuse nel medioevo e nell'età moderna che prevedevano la conservazione delle viscere, del cuore e del cervello del re in luoghi differenti, dal momento che assolvevano a funzioni differenti. Le parti del corpo come reliquia, o come "pezzo" della sovranità del re: «la leggenda stessa di Romolo narrata da Plutarco a dirci come si trattasse di una spartizione di un corpo sacro, per facilitare la diffusione della sovranità ad esso connessa su tutto il territorio sottomesso». Nel medioevo l'usanza di spargere i resti del cadavere serviva a «moltiplicare la presenza del sovrano oltre la morte»[643].

Un corpo siffatto rimase a lungo al centro di speculazioni che spesso facevano riferimento alla sfera più irrazionale dell'animo umano, dovendo rispondere a domande a cui solo la fede sapeva offrire una risposta. Il sovrano assoluto viene immaginato e percepito secondo gli attributi che gli venivano ascritti, o, come nel caso di Giacomo I, provvedeva lui a intitolarsi. Per quanto questi contraddicano l'evidenza, crederci è un atto di fede: «c'è infatti un abisso tra il sovrano astratto, che quel trattato di alta scienza ci presenta [la *Politique* di Bossuet] e il principe miracoloso, consacrato con l'olio celeste a Reims, nel quale Bossuet credeva con tutta l'anima di sacerdote e di suddito fedele»[644].

---

641 ELIAS N., *La società di corte*, op. cit., p. 148.
642 Ivi, p. 149.
643 BERTELLI S., *Il corpo del re*, op. cit., p. 33.
644 BLOCH M., *I re taumaturghi*, op. cit., p. 268.

4.1 La divinizzazione del sovrano

La questione della sacralità del corpo del sovrano è una costante per gran parte della storia dell'umanità. Nella mitologia mesopotamica il sovrano «vive sulla terra come ultima figura della gerarchia celeste e prima figura di quella terrestre», egli è dunque il «*collegamento diretto tra la terra e il cielo*»[645]. Nell'Antico Egitto il Faraone si trovava «al centro della totalità collettiva come manifestazione visibile della divinità, come sua personalizzazione»[646]. Nell'alto medioevo europeo e cristiano il re «eredita dall'Antico Testamento una doppia immagine: da un lato quella del re, ma anche quella del gran sacerdote che indossa vesti di tipo regale»[647].

Il modello cesaropapistico bizantino ha rappresentato a lungo un esempio di armoniosa convivenza del potere temporale e spirituale nella stessa persona, imperatore come *rex et sacerdos* (modello accettato nel cristianesimo ortodosso), e ha prodotto l'idea di un imperatore che condivide il trono con il Cristo (σύνθρονος), «l'imperatore era il coreggente insieme a Cristo stesso»; era «onorato con la *proskynesis* o prosternazione totale che gli era riservata come fosse un dio vivente», atteggiamento «di totale abbandono e di remissione adorante che dal cerimoniale imperiale iranico», presente anche in Cina e Giappone, «fu accolto in quello bizantino»[648]. Secondo il poeta bizantino Theodhoros Prodromos «i bizantini arrivavano fino a chiamare «secondo Dio» (*deuteros Theos*) il loro imperatore»[649].

> L'effetto di rispecchiamento fra divinità e imperatore è evidenziato nella iconografia bizantina per cui la corte terrena riflette quella celeste e quella celeste è modellata e rappresentata sulla scorta della corte terrena […] Nei canti del rituale imperiale del X secolo si riverbera sulla figura imperiale l'assioma della cristomimesi con monotona frequenza di parallelismi fra l'azione divina e l'azione imperiale e fra lo splendore divino simboleggiato dal sole e l'imperatore vivente εἰκών (*eikon*) di Dio[650].

Abbiamo notato come tramite la cristomimesi re e imperatori altomedievali intendessero emulare Cristo per rappresentarne il braccio politico in terra, privilegio concesso solamente una volta eseguite le sofisticate procedure di legittimazione papale, fra cui spiccava l'unzione, atte a rendere sacro il corpo del re, pur tenendo ben saldi i limiti di

[645] CHIODI G. M., *Propedeutica alla simbolica politica*, op. cit., p. 83.
[646] Ivi, p. 101.
[647] LE GOFF J., *Il re medievale*, op. cit., p. 14.
[648] BONVECCHIO C., BELLINI P., *Introduzione alla filosofia e teoria politica*, op. cit., p. 114.
[649] KANTOROWICZ E., *I «due soli» di Dante* in ID., *La sovranità dell'artista*, op. cit., p. 90.
[650] CARILE A., *Le insegne del potere a Bisanzio* in AAVV, *La corona e i simboli di potere*, op. cit., p. 105.

questa condizione. Come ricorda Le Goff «senza dubbio il re è sacro, ma lo è non per la sua appartenenza a una famiglia sacra o per la natura della sua funzione: viene reso sacro dalla Chiesa e da una cerimonia religiosa»[651].

Il re moderno, il monarca assoluto, si è liberato dai vincoli imposti dalla condizione di subalternità al papato e intende costruire un'immagine sacrale che lo riconosca come *diretto* rappresentante di Dio in terra, che lo ponga in diretto contatto con il creatore. A questo servì il diritto divino dei re. Questo processo di *divinizzazione* del monarca riprende caratteristiche della religiosità dei popoli antichi, pur restando nei binari imposti dalla cristianità occidentale, rifiutando dunque di immedesimarsi completamente nella figura cesaropapistica bizantina[652] ma attingendo dal suo immaginario e dalla sua strategia di legittimazione politica. Il processo di divinizzazione del monarca «è stato parallelo a quello dell'assolutizzazione della monarchia»[653]; fatto accidentale che ha segnato il progredire della centralizzazione del potere e della costruzione della sovranità assoluta.

> Un processo relativamente semplice da assimilare perché il re è assoluto, impersona la sovranità, e perché la Chiesa si incarica, in certa misura, di diffondere il messaggio che per buona parte aveva essa stessa prodotto, in una società in cui le credenze religiose erano fortemente radicate nella mentalità collettiva. In tal modo è facile identificare un sovrano con l'immagine del Sovrano per eccellenza e ciò spiega il rapido radicarsi dell'idea che «un re è Dio in terra»[654].

La vera sfida per le corona nel loro tentativo di costruire delle monarchie confessionali era non oltrepassare il vincolo posto dalle Scritture, per cui solo a Gesù Cristo spettò l'onere e l'onore di essere sia re sia sacerdote: principio già messo in chiaro da Gelasio I nel V secolo e che resterà un punto fermo per tutta la storia politica del cristianesimo occidentale. «Solo Cristo seppe essere re; e così solo saprà esserlo chi lo imiterà»[655], diceva lo scrittore spagnolo Francisco de Quevedo (1580 – 1645) riformulando la cristomimesi in chiave moderna: il re non si limita a emulare l'immagine di Cristo, bensì agisce come il Cristo e, come Cristo, non deve ricorrere al permesso del suo vicario in terra, il papa.

---

[651] LE GOFF J., *Il re medievale*, op. cit., p. 47.

[652] A Occidente si dovette sempre rispondere al clero, che fosse cattolico o protestante, per una questione di delicati rapporti di potere fra il potere laico e quello ecclesiastico. Tema affrontato nella prima parte di questa trattazione.

[653] CASTELLANO J. L., *La Monarchia spagnola come paradigma di una monarchia confessionale*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1/2008, 167 – 183, p. 168.

[654] *Ibidem*.

[655] QUEVEDO F. riportato in ivi, p. 169.

Il re moderno regna e governa. Il modello di governo che più aveva condizionato l'immaginario politico era sicuramente il governo del regno dei cieli. Kern riteneva a tal proposito che «i governi furono pensati come l'immagine in miniatura del governo divino»[656]. Come abbiamo avuto modo di osservare, la modernità politica è segnata dalla Riforma, punto di rottura di un mondo ordinato, quello della *respublica christiana*, imploso sotto il peso delle sue contraddizioni e della sua incapacità di rispondere alle sfide del progresso. Segni della modernità sono l'istituzionalizzazione della Chiesa – fenomeno noto come *statalizzazione* della Chiesa – tramite cui assunse i contorni di uno Stato, dotandosi di procedure, leggi e formule narrative desunte dalla scena politica internazionale, entro cui approcciarsi come attore del gioco politico globale. Collateralmente si ebbe la sacralizzazione dello Stato, la sua *ecclesiastizzazione*, urgenza di un nuovo soggetto politico che pensa alla sovranità assoluta come a una versione laica della *plenitudo potestatis*, e non trova una forma di legittimazione più secolare del diritto divino dei re. Lo scambio di materiale e informazioni fra i due mondi, che prendono a imitarsi, lascia delle tracce e comporta dei prestiti. Marramao introducendo il libro di Volkoff sulla regalità scrive:

> esemplare, da questo punto di vista, l'analisi dell'interscambio simbolico tra Chiesa e Stato svolta da Marc Bloch in quell'autentico capolavoro di antropologia storica rappresentato da *Les rois thaumaturges*. Da questa analisi si evidenziano due paradossi della secolarizzazione che ne rovesciano di segno tutte le letture ingenuamente 'lineari'. Il primo paradosso è dato dal fatto che la secolarizzazione della regalità si presenta storicamente come un effetto indotto proprio dalle pretese di monopolio del sacro avanzate dalla Chiesa: essa consegue, cioè, dall'annullamento del valore sacramentale dell'unzione dei re deciso da Gregorio VII nel tentativo di affermare la supremazia dell'autorità papale sul potere regale. Il secondo paradosso, che appare sul piano storico come uno svolgimento del primo, consiste invece nel fenomeno di interscambio simbolico cui prima si accennava. Il conflitto tra i due poteri non mette capo a una differenziazione, ma piuttosto a un gioco di specchi in cui l'uno tende ad assumere le prerogative dell'altro: la Chiesa si 'statalizza' (assumendo i caratteri della centralizzazione e della razionalizzazione burocratica) e lo Stato si 'ecclesiastizza' (incrementando le caratteristiche sacrali e 'ritualizzando' le proprie procedure)[657].

Rielaborando queste parole, con a mente la lezione di Bloch, sembra ragionevole pensare alla formula moderna di sacralizzazione del corpo del sovrano come a una complicata convivenza della laicizzazione con il suo contrario, la risacralizzazione della politica e degli attori politici.

---

[656] BERTELLI S., *Il corpo del re*, op. cit., p. 20.
[657] MARRAMAO G., *Introduzione* in VOLKOFF V., *Il re*, op. cit., p. 12.

Dopo aver estromesso il potere spirituale dai meccanismi di riconoscimento della sua autorità, il sovrano costruisce la propria legittimità facendo uso di una religiosità creata *ad hoc* per assolvere al compito di legittimare il suo potere in senso sacrale, perché non incontri alcuna resistenza. «La conseguenza logica di questa divinizzazione della sovranità regia consiste nella cosiddetta religione dell'obbedienza: El rey lo manda; no quiero / examinar atrevido / si es bien hecho o si es mal hecho: / eso est justo que el rey manda»[658], a parlare non è il re «ma Dio stesso e disobbedire al re è disobbedire a Dio». Il passaggio dall'essere portavoce di Dio a essere Dio in terra è più breve di quanto sembri per un potere che nel giro di poche generazioni dovette sobbarcarsi il peso di *tutte* le questioni politiche, prima minuziosamente separate fra i poteri laici per grado di competenza. Ricordiamo con Matteucci che la svolta della modernità politica fu lo sgretolamento della catena di comando feudale, per sostituirla con un'architettura del potere ridotta all'osso: sopra c'è il monarca e sotto i sudditi[659].

Monod sostiene che il Rinascimento giocò un ruolo essenziale nello sviluppo di questa idea. I sovrani attinsero dal mondo classico, recuperato dagli umanisti, esempi di re che possedevano caratteristiche divine: «the quasi-divinity of the royal body could now manifest itself through a variety of secular endeavours, and its excellence could be compared directly to that of pagan rulers like Alexander the Great and the emperors of Rome»[660]. Nel Cinquecento il giurista Charles Du Moulin poteva considerare il sovrano al pari di «una legge vivente» e «una specie di Dio corporeo all'interno del suo regno»[661]. Qualche decennio dopo Bodin riconobbe solo Dio al di sopra del sovrano, gettando le basi filosofiche perché Hobbes potesse parlare del sovrano come di un "Dio mortale" e qualche re credere sinceramente di esserlo[662].

---

[658] Il passaggio in spagnolo è di Lope de Vega ed è riportato in CASTELLANO J. L., *La Monarchia spagnola come paradigma di una monarchia confessionale*, op. cit., p. 169.

[659] «Sul piano esterno, così, il sovrano trova negli altri sovrani dei suoi pari, si trova cioè in una situazione di eguaglianza, mentre, sul piano interno, il sovrano si trova in una posizione di assoluta supremazia, perché ha sotto di sé i sudditi, tenuti all'obbedienza» in MATTEUCCI N., *Lo Stato moderno*, op. cit., p. 83

[660] MONOD P. K., *The Power of Kings*, op. cit., p. 45.

[661] Riportato in SKINNER Q., *Le origini del pensiero politico moderno. II. L'età della Riforma*, op. cit. p. 382.

[662] Monod racconta così l'inizio del regno di Luigi XIII: «the coronation of the young king five months later [dal'omicidio del padre Enrico IV nel 1610] was designed as a mere recognition of the royal power he already fully held. As in 1594, the ceremony highlighted the innate and perpetual sovereignty of French kings. Louis made his formal entrance into Rheims surrounded by images of the phoenix and the rising sun – for undying kinship knows no setting sun. The following day, in a ritual loosely based on medieval precedents, the king was wakened from sleep on the morning of the ceremony by a group of peers, who stood at his chamber door and asked for him three times. Twice they requested "Louis XIII, son of Henry the Great," and were refused. Then they asked for "Louis XIII, whom God has given us for King," and the king appeared. Louis was no longer the son of his earthly father; he had been awakened to a new, divinely appointed identity which ran in his blood, and which he had possessed even in his sleep. The coronation

4.2 La corte e il corpo: Luigi XIV e Carlo I

Bertelli riporta in un suo saggio le prescrizioni per i re aragonesi in merito alle procedure che regolavano l'inizio della giornata del re:

> il re deve alzarsi all'alba e deve arrivare vestito con il mantello e la *garnacha* [sopravveste] e deve ascoltare una messa privata in una delle cappelle [...]. L'arcivescovo di Saragozza e gli altri prelati debbono trovarsi nella sacrestia; separatosi il re dai dignitari, entrerà nella sacrestia, spogliandosi del manto e della *garnacha* e ne uscirà. Item, sopra le calze scarlatte indosserà calze di velluto ornate di perle e scarpe vermiglie, lavorate con le insegne reali. Item, sopra il saio scarlatto, indosserà una camicia alla romana di lino bianco e sopra a quella camicia romana indosserà una tunica di seta bianca e i polsini di velluto rosso ornati d'oro, perle e pietre preziose; la stola deve essere come quella dell'evangelario, e si deve sapere che deve essere appoggiata sull'omero sinistro e deve scendere diretta verso il costato, alla cui altezza si incrocia, e deve essere di velluto rosso e ben ornata di perle e d'oro. E deve cingersi di una fascia di seta bianca, e al di sopra del tutto avrà la dalmatica di velluto rosso ben ornata e molto ricca. E deve reggere sul braccio sinistro un manipolo di velluto ornato di pietre preziose, e fatto questo deve essere pettinato il re da un *ricombre* [*rico hombre*, gentiluomo di più alto rango][663].

Quando si parla di *lever du Roi* ci si riferisce a un complesso rituale di corte da eseguire ogni mattina. Elias ha descritto le varie entrée che segnano il risveglio, la vestizione e lo sbrigamento delle faccende mattutine di Luigi XIV, massimo esempio di pomposità nell'esecuzione di pratiche quotidiane elevate a gesti di altissimo valore simbolico. Nella società di corte della Francia del *grand siècle* l'etichetta aveva grande importanza, tramite essa si designavano i privilegi che costituivano le gerarchie su cui si reggeva il regno. «Una volta creata una gerarchia di privilegi nell'ambito dell'etichetta, essa veniva mantenuta in vita dalla competizione tra le persone coinvolte in questo apparato, da esse privilegiate e», a ragione, «preoccupate di conservare qualsiasi pur minimo privilegio e le connesse chances di potere»[664].

La "catena di montaggio" che regolava un gesto così banale come la vestizione del re riproduceva *in toto* la gerarchia che regolava i rapporti di potere fra i cortigiani: «la minima

---

ring ceremony was replayed, and it was now openly interpreted by jurists as a fulfilment of the "betrothal" already made at Louis's inaugural lit de justice» in ID., *The Power of Kings*, op. cit., p. 78.

[663] BERTELLI S., *Il corpo del re*, op. cit., p. 138.

[664] ELIAS N., *La società di corte*, op. cit., p. 99; rimando a CESARO A., Theatrum et Imago Mundi*: figure e figuri del barocco*, «Metabasis.it», 23, 172 – 187 per approfondire il tema degli artisti di corte e il ruolo da loro svolto nella rivoluzione immaginativa che produsse l'estetica barocca.

variazione nella posizione dei vari personaggi nell'etichetta comportava una variazione nell'ordine gerarchico della corte e della sua società»[665].

Al centro di questa perpetua lotta di potere c'è il corpo del sovrano: la vita del sovrano in tutte le componenti biologiche che scandiscono la sua esistenza terrena. Bazzicalupo, descrivendo gli studi di Foucault sulla biopolitica, scrive che «la vita stessa – dunque l'immanenza, la fatticità del vivere – è il criterio e il fine in base ai quali si esercita il potere; il che implica che la vita sia oggetto di un giudizio politico di valore tanto per selezionarla che per migliorarla»[666]. Il corpo vivo del sovrano, e la corte intesa come sua estensione, sono oggetto di una continua indagine sulle possibilità di esercizio del potere. La pubblicità del suo corpo è ciò che permette il funzionamento dell'allegoria dell'*embodied State*, dello Stato come corpo del Leviatano; un potere talmente pervasivo e ramificato, che si è sostituito a tutti i contropoteri periferici, deve potersi vedere sempre.

Giacomo I nel *Trew Law of free Monarchies* del 1598 e nel *Basilikon Doron* dell'anno successivo aveva chiarito che «il re è esposto sulla scena pubblica come la rappresentazione del divino nella sua potenza sovrana»; come suggerisce Marin, «Giacomo I costruisce sul principio della simmetria analogica l'immagine perfetta e visibile del re», l'obbedienza dei sudditi al re è a immagine e somiglianza dell'obbedienza del re a Dio. «Dio stesso, la sua legge, la sua parola li accomuna, ma al centro della scena è il re risplendente delle sue virtù»[667]. Punto su cui già si era soffermato Schmitt nel 1938: l'idea della persona sovrano-rappresentativa «come espressione dell'ideale rappresentativo del barocco, è vincolata alla contemporaneità del Seicento e funzionale allo Stato dell'assolutismo principesco», espressa nella formula di Giacomo I: «il quale affermava che un re si trova sempre su di una scena pubblica, «on a public stage»»[668].

La continua presenza pubblica del sovrano era funzionale al trionfo dello Stato centralizzato sui contropoteri laici ed ecclesiastici. Una delle conseguenze politiche della questione dinastica era che la discendenza del re costituiva affare di Stato: «la *Christomimèsis* faceva dunque sì che le nascite degli eredi al trono fossero avvertite come il *dies natalis* del bambino divino»[669]. Le doglie, il travaglio e il parto erano questioni di interesse pubblico attenzionate dalla classe dirigente; persino l'amplesso consumato dal re

---

[665] Ivi, p. 103.

[666] BAZZICALUPO L., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma: Carocci, 2010, p. 33.

[667] VISCEGLIA M. A., *Riti di corte e simboli della regalità*, op. cit., p. 33; il testo di Louis Marin a cui allude Visceglia è *Des pouvoirs de l'image*.

[668] SCHMITT C., *Sul Leviatano*, op. cit., p. 70.

[669] BERTELLI S., *Il corpo del re*, op. cit., p. 145.

con la regina era una questione pubblica e i cortigiani aspettavano l'esito fuori dalle stanze, mantenendo quel briciolo di privatezza concesso dal pudore cristiano. Anche l'igiene e la cura del corpo del sovrano erano un tema importante per i cortigiani; l'alimentazione era una questione molto delicata, i banchetti potevano diventare manifestazioni di potenza e luogo di ristrutturazione delle gerarchie inferiori[670].

Alla luce di queste informazioni possiamo notare come la biopolitica – secondo Foucault, il complesso di saperi e pratiche che diventa dispositivo di governo dei corpi e delle vite dei sudditi – è una pratica che fu sperimentata prima di tutto sul corpo del sovrano. La scoperta moderna del corpo, prima ancora di diventare osservazione funzionale alla conoscenza anatomica[671], passa attraverso la conoscenza del corpo dello Stato, tramite la conoscenza del corpo del re. La sua pubblicità è uno strumento propagandistico di grande valenza simbolica. L'affiancamento dei cortigiani ai bisogni fisiologici del sovrano è la riedizione pacifica delle lotte di potere fra la nobiltà assoggettata; le tecniche di controllo e monitoraggio delle funzioni vitali sono la base della nuova scienza di governo dei viventi.

Il fine ultimo di scoprire le profondità del corpo del sovrano è dominare sui sudditi: il suddito medievale arrivava a credere ai poteri guaritivi del tocco reale perché aveva l'occasione di vedere il suo re forse una volta nel corso di una vita; il suddito moderno riusciva a credere che il suo re fosse un Dio mortale perché aveva l'occasione di vederlo ovunque. Quando il sovrano fa macellare il corpo del colpevole in pubblica piazza il popolo deve vedere il suo re in azione che applica la giustizia: «bisogna non solamente che il popolo sappia, ma che veda coi propri occhi»[672], purché guardi dal basso verso l'alto e non pretenda di essere visto dal re così come lui ha l'occasione di guardarlo[673]. A questo serve l'etichetta di corte:

> per il re, l'etichetta non è soltanto uno strumento per distanziarsi, ma anche per dominare. […] Ecco dunque per Luigi XIV il significato dell'etichetta: non si tratta di mero cerimoniale, ma di uno strumento per dominare i sudditi. Il popolo non crede ad un potere, anche reale, che non si manifesti in modo evidente anche nei tratti

[670] «La struttura del banchetto del *dominus* era basata sulla partizione del cibo secondo norme fisse e che obbedivano a rigide precedenze. Si è già detto come tutte le portate venissero presentate al principe, che doveva moderatamente assaggiarle, per imprimervi il proprio potere. Dalla bocca del signore il cibo discendeva dunque – idealmente e materialmente – a quelle dei suoi ospiti e cortigiani, seduti alle 'tavole basse' in attesa della distribuzione. Figurativamente, il cibo si trasformava nel corpo stesso del *dominus* prima di passare alle tavole inferiori» in ivi, p. 173.

[671] Rimando al testo FOUCAULT M., *Nascita della clinica*, Torino: Einaudi, 1969.

[672] FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, op. cit., p. 63.

[673] «Tutti si inchinavano davanti al re, ma il re si inchinava solo davanti a Dio» in KISHLANSKY M., *L'età degli Stuart. L'Inghilterra dal 1603 al 1714*, Bologna: Il Mulino, 1999, p. 56.

esterni; deve vedere per poter credere. Quanto più il principe mantiene le distanze tanto maggiore sarà il rispetto che il suo popolo gli tributerà[674].

Gestire il corpo del re, per governare lo Stato e per dominare i sudditi. Lo scopo ultimo, dicevamo, è il dominio e l'obbedienza incondizionata. L'esercito francese nel XVII secolo divenne una delle macchine da guerra più formidabili d'Europa: le vittorie nella guerra franco-spagnola (1635 – 1659) nella guerra di devoluzione (1667 – 1668) per il possesso delle Fiandre e della Franca Contea, e nella guerra franco-olandese (1672 – 1678) elevarono la Francia a prima potenza diplomatico-militare d'Europa. Supremazia che durerà sino alla fine del dominio napoleonico.

Foucault ha studiato la "fabbricazione" del soldato francese nel XVII e XVIII secolo: «da un corpo inetto si è creata la macchina di cui si ha bisogno», la postura è stata raddrizzata, le abitudini automatizzate, le movenze disciplinate e i gesti più consueti ordinati; «si abituano le reclute «a portare la testa alta e diritta; a tenersi ritti senza curvare la schiena, a far avanzare il ventre, a far risaltare il petto e rientrare la schiena». Si insegna ai soldati a «non fissare mai gli occhi a terra, ma a squadrare arditamente quelli davanti a cui passano…a restare immobili aspettando il comandante, senza muovere la testa, né le mani, né i piedi», a camminare «con passo fermo, il ginocchio e il garretto tesi, la punta bassa e all'infuori»[675]. *L'Art militair françois* di Giffart del 1696 insegna ai soldati come riposarsi sulle armi, comando che «si esegue in quattro tempi», e riprendere gli stoppicci, anch'esso in quattro tempi[676]. Non solo nelle caserme: nelle scuole, nei collegi, nei conventi, nelle prigioni e negli uffici pubblici il corpo è disciplinato e segue degli schemi che dispongono i movimenti e le tempistiche. L'esercito francese è l'istituzione che forse meglio di tutti offre una «rappresentazione rituale del potere; cioè il dispiegamento nel tempo e nello spazio, in una forma visibile e cerimoniale, degli uomini, dei segni e dei discorsi attraverso il quale passa l'esercizio del potere»[677].

Il *lever du Roi* alla corte di Versailles simboleggiava il sorgere del sole. Luigi XIV scelse questo emblema[678] per inserirsi all'interno di una lunga tradizione avviata dagli imperatori romani, per cui valeva l'appellativo di *sol invictus*, ma che coinvolge anche Alessandro

---

[674] ELIAS N., *La società di corte*, op. cit., p. 148.
[675] FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, op. cit., pp. 147 – 148.
[676] Ivi, tavv. 3 – 4 (si veda p. 168 n. 1)
[677] FOUCAULT M., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, op. cit., p. 20.
[678] Per ulteriori informazioni sul tema del sole nella regalità antica, medievale e moderna rimando a BERTELLI S., *Il corpo del re*, op. cit., p. 20; «nel dramma barocco il monarca e i martiri non si sottraggono all'immanenza. All'iperbole teologica si aggiunge un'argomentazione cosmologica assai diffusa: il paragone fra il principe e il sole» in BENJAMIN W., *Il dramma barocco tedesco*, Torino: Einaudi, 1999, p. 42.

Magno, trasportato in cielo da un carro solare, e Dante, che vedeva in papa e imperatore i due soli della *respublica christiana*. Il culto solare suscitò molti sospetti nella civiltà cristiana, considerata la sua chiara derivazione pagana, ma Luigi poteva trascendere certe problematiche religiose grazie ai privilegi concessigli dal diritto divino. Il sole calzava a pennello con la personalità di Luigi perché i suoi raggi irradiavano ogni angolo del regno. Laddove non arrivava il suo corpo fisico – «di Luigi si dice talora che abbia vissuto tutta la vita in pubblico»[679] – arrivavano le sue rappresentazioni: medaglie, monete, quadri, affreschi, incisioni, lettere, decorazioni, statue, mausolei.

La pervasività della raffigurazione del corpo di Luigi garantiva l'accesso ai sudditi del regno così come agli stranieri (Luigi capiva il peso delle relazioni internazionali) in un'epoca di diffuso analfabetismo e grande ignoranza delle questioni politiche. Lo *stato-teatro*[680] era una macchina propagandistica incessante che contribuì alla costruzione di un immaginario politico agilmente manipolabile dal monarca, dal momento che il sovrano assoluto veniva osannato in una maniera che oggi troveremmo grottesca: «il più cattolico dei re», «il domatore (o l'annientatore) dell'eresia», «il restauratore delle leggi», «più temuto del tuono», «il modello più perfetto dei grandi re», «il nostro Dio visibile», «il più potente monarca dell'universo», «nuovo Alessandro», «nuovo Augusto», «nuovo Cesare», «nuovo Carlo Magno», «nuovo Costantino», «nuovo Clodoveo», «nuovo Salomone», «nuovo San Luigi»[681].

Luigi passò in scena tutta la sua vita, ritualizzandone ogni aspetto e curando maniacalmente ogni dettaglio della sua presenza pubblica, secondo i criteri di una *performance* teatrale che rende la carica monarchica stessa una questione di performatività e rappresentatività, prima ancora che una questione giuridico-politica. Persino gli oggetti a lui vicini acquisivano parte della sua aura mistica: «era un'offesa volgere le spalle al ritratto del re, entrare nella sua stanza vuota senza una genuflessione o indossare il cappello nella stanza in cui era apparecchiata la sua tavola da pranzo»[682]. La rappresentazione del monarca *è* il monarca stesso, per come si percepisce, per come vuole presentarsi al mondo: «the portrait of the king that the king contemplates offers him the icon of the absolute monarch he desires to be, to the point of recognizing and identifying himself through and

[679] BURKE P., *Il Re Sole*, op. cit., pp. 20 – 21.
[680] Si veda ivi, p. 19.
[681] Ivi, p. 55.
[682] Ivi, pp. 119 – 120.

in it at the very moment when the referent of the portrait absents himself from it». «The king is the only true king, that is, monarch, in images. They are his *real presence*»[683].

In Inghilterra, una generazione prima, Carlo I Stuart aveva costruito un immaginario politico sulla falsariga di quello del padre Giacomo I. La dinastia Stuart tentò di portare l'assolutismo continentale sull'isola dopo aver "riportato la mascolinità a corte", a seguito del lungo regno di Elisabetta I: «James literally embodied the return to masculine after fifty years of what John Knox had called 'mostrous' female regiment in England»[684], elemento che diede adito a speculazioni intorno al matrimonio del re con l'isola[685], sua moglie, e del re come padre, a capo di una famiglia allargata di cui fanno parte tutti i sudditi d'Inghilterra. Carlo sfruttò ampiamente il potere delle immagini per rappresentare il suo regno: egli comprendeva a pieno il ruolo propagandistico svolto dall'arte figurativa – «he was the greatest collector of paintings in seventeenth-century Europe»[686] – e dell'architettura. Lampante è l'esempio della Banqueting House di Whitehall, commissionata dal padre, «the greatest public monument to Stuart rule»[687], che Carlo tentò di incorporare nel nuovo grandioso palazzo di Whitehall, mai costruito.

A differenza di Luigi, che grazie alla sua rappresentazione magnificata consolidava un potere che esercitava, *de iure* e *de facto*, Carlo sfruttò la questione della rappresentazione per creare una schiera di partigiani che difendesse la sua causa in Parlamento e gli permettesse di superare la figura medievale del *King in Parliament*, per dare finalmente luce a un nuovo sovrano, illuminato, autonomo e assoluto. La vicenda di Carlo si risolse in una disfatta e passò alla storia come martire e non come padre della nuova Inghilterra. In un'inversione semantica, i punti di forza del regno Stuart, come la Banqueting House, divennero il segno della sua decadenza, quando Carlo fu giustiziato davanti alla struttura il 30 gennaio 1649, dopo essere stato riconosciuto reo di tirannia dal Parlamento.

Il corpo di Carlo non era ancora il corpo dello Stato, per questo fu legittimo uccidere il re (il corpo fisico dell'usurpatore) per salvare il Re (il corpo politico che regna sull'isola). L'esecuzione divenne presto un martirio e il corpo del re fu santificato *post mortem*: «quando Carlo fu giustiziato, alle sue reliquie, specialmente ai fazzoletti intrisi del suo

---

[683] MARIN L., *Portrait of the King*, Macmillan Press: London, 1988, pp. 7 – 8.

[684] SHARPE K., *Image Wars: promoting Kings and Commonwealth in England. 1603 – 1660*, op. cit., p. 15.

[685] «Nell'Inghilterra medievale la metafora nuziale sembra del tutto assente, sebbene in un discorso al suo primo parlamento (1603) Giacomo I così si esprimesse: «Ciò che Dio ha congiunto, l'uomo non separi». Io sono lo sposo, e l'isola è la mia legittima sposa; io sono il capo ed essa è il mio corpo; io il pastore ed essa il mio gregge» in KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 219.

[686] MONOD P. K., *The Power of Kings*, op. cit., p. 105.

[687] SHARPE K., *Image Wars: promoting Kings and Commonwealth in England. 1603 – 1660*, op. cit., p. 223.

sangue, si attribuì il potere di guarire posseduto in vita dalla sua sacra mano». Un re che moriva da martire «anche in un paese protestante, aveva sempre la tendenza a trasformarsi in una specie di santo»[688]. L'esecuzione si risolse nel contrario degli obiettivi che si era dato: nei fatti ha «re-sacralized kingship and the person of Charles Stuart»[689].

4.3 Lesa maestà e regicidio

Carlo I fu processato da una commissione parlamentare, il reato contestato era alto tradimento nei confronti del popolo inglese. John Cooke condusse l'accusa di un processo piuttosto breve, durato dal 20 al 27 gennaio 1649, e trovò il re colpevole. Il re aveva rifiutato di limitare il suo potere e di proseguire nell'opera di costruzione di una monarchia assoluta sul modello di quelle continentali. Ciò aveva provocato due guerre civili che avevano spaccato in due la nazione; per questo doveva essere punito con la pena capitale.

Carlo rifiutò qualsiasi forma di collaborazione con gli accusatori: quando fu arrestato a Holdenby disse «se rifiutassi di seguirvi, arrivereste a sforzarmi? Io sono il vostro re e voi non potreste alzare la mano contro il vostro re, perché io non riconosco alcuna persona al di sopra di me, eccetto Dio»[690]. Il re insistette su questa linea per tutto il processo, rifiutò di partecipare in qualità di accusato perché non riconosceva la corte che lo stava processando: «Sappiatemi dire in base a quale autorità legale io seggo qui, e allora non mi rifiuterò di rispondere», e quando gli furono fornite spiegazioni rispose che, anche volendo, non avrebbe potuto riconoscere la corte, «riconoscere questa Corte sarebbe alterare i principi fondamentali del regno e in questa vorrete scusarmi». La corte insistette, infruttuosamente, a sostenere di avere le qualifiche per giudicare Carlo, non essendo più questi un re ma un tiranno e un traditore. Durante la prigionia Carlo continuò a esercitare i suoi poteri taumaturgici e non dubitò mai della sua natura e della discendenza divina del suo regno. Giunto sul patibolo affermò: «vado da una corona corruttibile ad una incorruttibile»[691].

L'essenza della monarchia per diritto divino verte sui punti che Carlo espose nel momento più buio del suo regno: il monarca assoluto gode del dono dell'immunità che gli

[688] BLOCH M., *I re taumaturghi*, op. cit., p. 291.
[689] SHARPE K., *Image Wars: promoting Kings and Commonwealth in England. 1603 – 1660*, op. cit., p. 8.
[690] Riportato in BERTELLI S., *Il corpo del re*, op. cit., p. 237.
[691] Tutti passaggi riportati in ivi, p. 239.

deriva dalla sua condizione di Dio mortale – nel corpo fisico, la cui sovranità è illimitata ma soggetta al fisiologico decadere dei corpi – detentore di un privilegio perpetuo e immortale, dato direttamente da Dio – il corpo politico del re, impermeabile a qualsiasi condizione di decadenza o di limitazione del potere. Carlo *non poteva* riconoscere la Corte che pretendeva di trattarlo alla stregua di un qualunque suddito o sarebbe stato lui a peccare di lesa maestà, se non di bestemmia, mettendo in discussione la scelta di Dio e l'inviolabilità della corona. Il sovrano incarna il *corpus mysticum* della nazione, è lo sposo dell'isola e il grande padre della patria; se lui cade porta con sé tutta l'Inghilterra.

> Il sovrano rappresenta la storia. Tiene in mano l'accadere storico come uno scettro. Questa concezione è tutt'altro che una prerogativa della gente di teatro. Alla sua base sta infatti una teoria giuridica dello stato. Attraverso un ultimo confronto con le teorie giuridiche del Medioevo, il XVII secolo vide formarsi un nuovo concetto di sovranità. Al centro della disputa vi era il vecchio caso scolastico del tirannicidio. Tra i generi di tirannia che la vecchia dottrina dello stato distingueva, quello dell'usurpatore era sempre stato trattato in maniera estremamente controversa. La Chiesa lo aveva abbandonato al suo destino, ma si continuava a discutere se il segnale dell'eliminazione dell'usurpatore dovesse venire dal popolo, dall'anti-re, oppure unicamente dalla curia. La presa di posizione della Chiesa non aveva perso di attualità; proprio in un secolo di guerre di religione il clero si atteneva a una dottrina che gli metteva nelle mani armi efficaci contri i principi ostili. Le pretese teocratiche di quella dottrina erano respinte dal protestantesimo, che con l'uccisione di Enrico IV di Francia la mise definitivamente alla berlina. E con la pubblicazione degli articoli gallicani del 1682 cadde anche l'ultimo baluardo della dottrina teocratica dello stato: l'assoluta intangibilità del sovrano che la curia aveva difeso con tanto accanimento[692].

Carlo divenne un martire della causa monarchica e fu canonizzato dalla Chiesa Anglicana, che ancora oggi lo venera come San Carlo il Martire. A Cooke toccò la stessa sorte di Jacques Clément, assassino di Enrico III nel 1589, di Damiens, che attentò alla vita di Luigi XVI nel 1757, e di Ravaillac, che uccise Enrico IV nel 1610; fu condannato per regicidio e dunque impiccato, sventrato e squartato, secondo la modalità del *hanged, drwan and quartered* in uso in Inghilterra per i colpevoli di alto tradimento sin dal basso medioevo. Clément venne ucciso d'istinto dalle guardie di Enrico III quando accoltellò il sovrano; nonostante ciò, il suo cadavere fu squartato e incenerito post-mortem. La distruzione rituale del corpo del regicida aveva un preciso scopo politico e nessuno, nemmeno un cadavere, poteva venirne dispensato. Foucault nel suo saggio sulla giustizia penale moderna e contemporanea menziona un volume sul regicidio pubblicato nel 1701

[692] BENJAMIN W., *Il dramma barocco tedesco*, op. cit., pp. 39 – 40.

dal titolo piuttosto eloquente, *Hanging not Punishment enough*[693], e che voleva essere un manuale per approcciarsi ai colpevoli di un reato così orrendo.

Foucault ha mostrato che commettere un reato, infrangere le leggi del corpo politico del reame, implica aggredire il corpo del sovrano; il regicidio figura come il delitto per eccellenza in quanto presume una lotta di tipo politico contro l'ordine costituito. Esso rappresenta l'apice della sedizione.

Sin dal medioevo l'eresia ha costituito un pericolo per la stabilità sociale e politica; veniva considerata «un delitto, e come tale in nessuna guisa differente dal *crimen laesae majestatis* e perciò un *crimen publicum*»[694]. Inizialmente l'accusa rimaneva nella sfera religiosa, il papa vedeva che non era riconosciuta la sua supremazia e invocava la difesa della sua *majestas* dall'aggressione degli eretici; nella modernità la *majestas* divenne la sovranità assoluta.

Nella Roma repubblicana la *majestas* indicava il potere del popolo romano nella sua interezza, «le azioni dirette a diminuire la somma di potere detenuta dal popolo romano costituivano il *crimen laesae majestatis*». Offesa contro il popolo romano nell'antichità, tramutato nell'età di mezzo in offesa contro il popolo cristiano, essendo diventato un «preciso delitto religioso». Da qui deriva il concetto germanico di *alto tradimento* (*Hochverrat*) impiegato «soltanto per colpe commesse contro il *superior*, posto al di fuori e al di sopra del popolo stesso». ««Alto», nel senso letterale del termine, è soltanto colui che è alto al di sopra della comunità stessa»[695]. Il re unì i due concetti, riconoscendosi come titolare della sovranità-*majestas*, così da poter iscrivere ogni atto contro la sovranità a crimine di interesse pubblico, *crimen publicum*, e a vedere come tradimento ogni azione mossa contro di lui, vera o presunta che fosse. Essendo il re il padre della nazione, e lo Stato la sua persona, «l'altro tradimento non era più soltanto un delitto contro il re, ma contro l'intera nazione, e poteva essere commesso anche da un funzionario che si limitasse ad eseguire i comandi del re»[696]. Enrico VIII fece ampio uso del reato di tradimento:

> chi si opponeva alla Supremazia del re poteva, dopo la promulgazione dell'Atto sul Tradimento del 1534, essere giustiziato in base a questa «legge sulle parole». Quella normativa aveva reso «tradimento» persino chiamare il re eretico, scismatico, tiranno, infedele o usurpatore della Corona. […] Avevano rifiutato di giurare fedeltà all'Atto di Supremazia [il priore e i monaci della certosa di Londra] perché non potevano

[693] FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, op. cit., p. 14.
[694] ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, op. cit., p. 94.
[695] Ivi, pp. 174 – 175.
[696] RITTER G. A., *Diritto divino e prerogativa dei re inglesi* in ROTELLI E., SCHIERA P., *Lo Stato moderno*, op. cit., p. 100.

> negare il mandato che Cristo aveva conferito a San Pietro e ripudiare il primato del papa. Un anno dopo More [Thomas More] andò al ceppo del boia, come traditore del re e martire della chiesa universale, la cui unità quel re aveva distrutto[697].

L'assolutismo costruì tutta una dottrina giuridica intorno al tradimento per ostacolare qualsiasi opposizione di ordine politico o religioso che il re incontrava nella sua strada verso l'assoggettamento del regno. Dovendo necessariamente criminalizzare le opinioni, e le credenze più profondamente radicate in una popolazione su cui ancora pesava molto l'autorità papale, il re fece riferimento a una serie di metafore che più gli assicuravano di sostituirsi *in toto* al papa, al signore feudale e, da ultimo, a Dio. La metafora familiare menzionata più volte in questa trattazione fu uno degli elementi fondanti della *religio regis* che meglio seppe "naturalizzare" un capolavoro di artificio politico quale era la sovranità assoluta, rendendola agli occhi dei sudditi un risvolto perfettamente lineare dell'armonia naturale creata da Dio. Ricorriamo nuovamente a Benjamin:

> il tentativo di rintracciare l'origine della regalità nell'ordine naturale si ritrova anche nella teoria giuridica. Così gli avversari del tirannicidio proponevano di screditare i regicidi definendoli «parricidi». Claudio Salmasio, Robert Silmer [sic] e parecchi altri facevano derivare «il potere del sovrano dal dominio universale concesso ad Adamo in quanto signore della creazione, un dominio che si era trasmesso attraverso alcuni capifamiglia per diventare infine ereditario, entro certi limiti, all'interno di una dinastia. Un regicidio è perciò equivalente a un parricidio»[698].

La disobbedienza del suddito al re è l'edizione macroscopica della disobbedienza del figlio al padre; il re deve politicizzare la reazione perché gli altri sudditi capiscano i rischi e sentano che il corpo sociale è protetto dal re. Resistere al re è come resistere al padre, infrazione di un comandamento e, dunque, disobbedienza a Dio. Franklin mostra come Bodin abbia risolto il problema della legittimità del tirannicidio delegittimando ogni forma di resistenza al re:

> this implication of the principle of sovereignty seemed explicitly confirmed in the common law of peoples. In every commonwealth resistance to supreme authority, or *lése majesté*, is condemned and punished by the law. In this respect, moreover, the arrangements made by men seemed fully supported by the higher law. They are corroborated by the law of God which forbids resistance to the higher powers. […] Having thus established that the resistance to a duly constituted king was always forbidden to his subjects, Bodin had accomplished his objective, and could be perfectly conventional, and sometimes even bold, on all the other principles traditionally associated with the doctrine of resistance. The protection of his rule of

[697] BRIDGEN S., *Alle origini dell'Inghilterra moderna*, Bologna: Il Mulino, 2003, p. 168.
[698] BENJAMIN W., *Il dramma barocco tedesco*, op. cit., p. 60.

> non-resistance, accordingly, is not extended to a mere usurper. Since the *tyrannus ex defectu tituli* has no title to exercise authority, he is no better than a common outlaw, and may be opposed or killed by anyone[699].

Bodin tratta il tiranno alla stregua di un «suddito ribelle», «reo di lesa maestà» considerato «nell'atto stesso di assumere il potere contro la sovranità altrui legalmente costituita»[700]. Il potere di cui gode non è legittimo, e perciò è legittimo resistergli, senza ricorrere al regicidio, che resta un crimine. La teoria monarcomaca perse progressivamente consenso e fu solo il ritorno della sovranità popolare in chiave rivoluzionaria a riuscire a giustificare il regicidio, come l'esecuzione di Luigi XVI del 1793 ha dimostrato.

4.4 *The King never dies*

La morte del re è un tabù per pressoché ogni civiltà monarchica. Lo smarrimento per la fine di un regno, e le incertezze per il futuro che conseguono, è un disagio che nell'Europa medievale fu ampiamente enfatizzato dall'instabilità politico-religiosa derivante dalle lotte di successione provocate dalla morte di un re. Lo stato di interregno coincise spesso con il caos dei pretendenti in lotta fra loro per ascendere al trono. L'assolutismo recuperò il principio dinastico e stabilì il diritto divino come fonte di legittimazione, proprio per non dover incorrere nei rischi derivanti dalla successione. I grandi monarchi assoluti riuscirono talmente nella loro opera di personalizzazione del regno, e di costruzione di una narrazione mitica intorno alla loro persona, da stimolare nei sudditi persino il dubbio se il loro re potesse morire come tutti gli altri.

Nell'assolutismo la ricerca di una stabilità duratura va di pari passo con la gestione emergenziale di alcuni fenomeni politici governabili ordinariamente; le guerre di religione avevano decretato la fine dell'ordine medievale e prodotto uno stato di conflittualità permanente, continuamente rinnovato da ulteriori pretese. Il diritto di resistenza per motivi religiosi fu vietato, conducendo alla confessionalizzazione – o, come abbiamo scritto sopra, ecclesiastizzazione – dello Stato laico, in cui *cuius regio*, *eius religio*.

Era troppo pericoloso lasciare margine alle coscienze e permettere il diritto di resistenza per questioni spirituali, «perché l'esercizio di esso poteva facilmente riportare indietro alla

---

[699] FRANKLIN J. H., *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, op. cit., pp. 94 – 95.

[700] ISNARDI PARENTE M., *Jean Bodin su Tirannide e Signoria nella «Republique»* in AAVV, *La «République» di Jean Bodin. Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980*, op. cit., p. 68.

guerra civile di religione»[701]. Per una serie di ragioni molto simili, si permise la circolazione di idee intorno a una presunta immortalità del re, nel suo corpo politico, quando non si trattò di una vera e propria operazione di diplomazia condotta dai giuristi di corte. La ragion di Stato accettava la sospensione dell'incredulità di fronte a bisogni di causa maggiore; in questo senso l'assolutismo diede il giusto peso politico ai trucchi del potere, partoriti in gran segreto – gli *arcana imperii* – e a un fondamento magico e irrazionale che doveva convivere con una perfetta razionalizzazione tecno-burocratica delle istituzioni e del governo dei territori. Se il re non poteva morire, il regicidio, prima ancora che dannoso, diveniva inutile, e le lotte di successione non avevano senso di esistere. L'omicidio di Enrico III nel 1589 provocò uno shock nelle corti di tutta Europa: i sovrani venivano paragonati a Dei in terra ma perivano sotto i colpi di un prete radicalizzato, vulnerabilità che mal si conciliava con le manie di grandezza dell'assolutismo. «From now on, the king's majesty must be a fixed legal quality, not a personal charisma that might be squandered by error o sin. From now on, the king must never die»[702].

> La perpetuità del capo del reame e la concezione di un *rex qui numquam moritur*, un «re che non muore mai», dipendevano essenzialmente dall'interrelazione fra tre fattori: la perpetuità della dinastia, il carattere di *corporation* della Corona, l'immortalità della dignità reale. Questi tre fattori coincidevano approssimativamente con quelli rappresentati dall'ininterrotta successione dei corpi naturali del re, dalla permanenza del corpo politico identificantesi nell'insieme di capo e membra e dall'immortalità dell'ufficio, vale a dire, del solo capo[703].

Kantorowicz spiega che a garantire ai sovrani il diritto a una supremazia gerarchica sulla corona fu la cancellazione di ogni differenza fra ufficio e persona, punto già affrontato nella prima parte di questa trattazione: «dalla *persona* del sovrano, il quale dipendeva dai sacramenti e dai *sacramentalia* del sacerdote, si dedusse una dipendenza anche dall'*ufficio* del sovrano». L'*ufficio* divenne una *persona ficta* – formalizzazione giuridica desunta dai principi del diritto romano – non soggetta a decadenza e morte: «quando il suo rappresentante moriva, l'ufficio continuava invece a rimanere in vita»[704]. A fare la differenza fu il concetto giuridico di *corporation*, corporazione, persona giuridica costituita da più membri, i membri del corpo mistico dello Stato. Tramite la traduzione laica del *corpus mysticum* cristiano, che interessava il sovrano e i suoi sudditi, la corona poté

[701] SCHNUR R., *Individualismo e assolutismo*, op. cit., p. 81.
[702] MONOD P. K., *The Power of Kings*, op. cit., p. 36.
[703] KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., pp. 310 – 311.
[704] KANTOROWICZ E. H., *Christus-Fiscus* in *I misteri dello Stato*, op. cit., p. 176.

definirsi giuridicamente come una *corporation*, così da potersi svincolare dalle questioni fisiologiche del corpo fisico che in una cornice spazio-temporale rivestiva quel ruolo. La fusione, o confusione come dice Kantorowicz, tra «Corona e *dignitas*[705] stava alla base della finzione giuridica del «Re come *corporation*» o come «*corporation* sole»»[706]; il re veniva identificato nella *corporation* in virtù del suo corpo mistico. Il corpo fisico del re diveniva irrilevante nelle questioni giuridiche, a fare la differenza era il corpo politico.

> La continuità del «corpo naturale» del re era così assicurata, mentre le due monarchie occidentali non solo sopprimevano il «piccolo interregno» tra l'ascesa al trono e l'incoronazione, ma eliminavano anche, una volta per tutte, la possibilità di un «grande interregno» che avrebbe potuto intervenire tra la morte di un re e l'elezione del suo successore. «Il tempo non decorre contro il re» – ma esso non poteva decorrere neppure contro la dinastia[707].

Grazie a questo stratagemma il re poteva alimentare il mito della sua superiorità, e il suo legame diretto con Dio, oltre che provvedere alla continuità del regno in nome della stabilità: alla morte del re succedeva immediatamente il nuovo re, ossia il primo nella linea di discendenza dinastica. «Nel cerimoniale francese, a Saint-Denis, le insegne venivano prima gettate nella fossa al grido «Le roi est mort!», per essere subito dopo risollevate: «Vive le roi!»[708].

---

[705] «Essa riguardava essenzialmente la singolarità dell'ufficio regio, la sovranità attribuita al re dal popolo, fondata individualmente sul solo re» in KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 378.

[706] Ivi, p. 440.

[707] Ivi, p. 324.

[708] BERTELLI S., *Il corpo del re*, op. cit., p. 48.

IV) LO STATO DEL RE

Bodin aprì la *Republique* con una puntuale definizione dello Stato – «il governo giusto che si esercita con potere sovrano su diverse famiglie e su tutto ciò che esse hanno in comune fra loro»[709] – prima di procedere ad analizzare il potere sovrano. Al principio del XVII secolo lo "Stato", in tutti i suoi crismi, non era ancora una realtà politica; alcuni studiosi sostengono che la formula statale non sia una novità della politica moderna ma, anzi, già nel basso medioevo erano presenti tutte le caratteristiche che ancora oggi compongono lo Stato, fatta eccezione per la sovranità.

> Possiamo dire che abbiamo una consistente e diffusa trasformazione del governo dei territori in Europa, agli inizi del percorso dello Stato moderno, quando abbiamo: *a*) un signore che esercita in modo più o meno consistente i poteri d'*imperium*, ovvero il potere di dire la giustizia, di esigere le imposte e di chiamare alle armi […] *b*) un'assemblea rappresentativa, che proprio in questo periodo [dopo il XIII secolo] prende diverse denominazioni – *Landtage*, *Parliaments*, *Cortes*, Stati generali o altro ancora – e svolge una decisiva duplice funzione: da una parte porre limiti al signore […] dall'altra collaborare con lui per il governo del territorio medesimo […] *c*) la presenza di regole, per lo più di origine consuetudinaria, che però vengono ora sempre più messe in forma scritta[710].

Quello tracciato da Fioravanti è un prospetto del governo dei feudi nel pieno medioevo; perché possa concretizzarsi il passaggio da Stato feudale a Stato assoluto si deve aspettare l'ingresso sulla scena nella modernità di *sovranità*, *territorio* e *popolazione*. Categorie che ne formano: la struttura portante – il territorio come luogo della giurisdizione del re, centro della produzione economica e area di esercizio della scienza di governo – il target delle *policies* – la popolazione, i sudditi, nei loro corpi e nella loro funzione di membri attivi dell'organismo statale, oggetto delle politiche di disciplinamento e di adeguamento alla volontà del sovrano – e la possibilità stessa di agire politicamente, senza vincoli e in completa autonomia, sulla popolazione e il territorio – la sovranità.

---

[709] BODIN J., *I sei libri dello Stato*, op. cit., I, I, p. 159.

[710] FIORAVANTI M., *Stato e costituzione* in ID., a cura di, *Lo Stato moderno in Europa*, Roma-Bari: Laterza, 2002, pp. 4 – 5; si veda anche SCHIERA P., *Lo Stato moderno, Origini e degenerazioni*, op. cit., p. 67.

Machiavelli e Bodin si concentrarono solamente su alcuni aspetti della statualità – non ebbero l'occasione di vedere il quadro completo, la maturità della formula-Stato si raggiungerà solo nel XVII e XVIII secolo – mentre Hobbes poté formulare una teoria olistica dello Stato come corpo del sovrano, su immagine del Leviatano biblico.

> Nell'epoca immediatamente successiva a quella delle guerre civili di religione, la figura del Leviatano racchiude in sé l'idea dello Stato creato dagli uomini, costituito come arbitro assoluto, «luogo della neutralità morale» [definizione di Koselleck], garante delle leggi di pacificazione e capace di imporre a tutti la stessa legge e la stessa protezione, rappresentazione dello Stato contrattuale e assoluto davanti al quale tutti i soggetti sono uguali[711].

Al cuore di questa spinta all'omologazione dei sudditi, alla centralizzazione delle competenze e all'identificazione dello Stato con *un* corpo solo, il corpo del re, c'è la ricerca dell'unità. Quell'unità che il cristianesimo medievale non raggiunse mai sul piano politico, limitandosi all'unità dottrinaria; l'assolutismo intese porre il sovrano al centro dell'universo politico, con l'intento di riequilibrare il cosmo dopo la crisi delle certezze provocate dai conflitti religiosi. Secondo Hobbes «la cristianità non costituisce un corpo politico unico, ma tanti corpi quanti sono gli stati e neppure un corpo ecclesiastico unitario», il solo *corpus mysticum* ancora dotato di senso è il corpo politico della regalità politicocentrica, delineata da Kantorowicz. Galli evidenzia come Schmitt abbia letto nella "neutralizzazione attiva", che Hobbes mise in scena fabbricando lo Stato-Leviatano, una risposta alla perdita di senso:

> già in *Teologia politica* per descrivere questa modalità di neutralizzazione Schmitt si riferisce alla costruzione hobbesiana dello Stato moderno, come risposta produttiva (in cui si coniugano scienza e decisione, razionalismo e "realismo") alla sfida del crollo dell'ordine tradizionale, e – in seguito più chiaramente, ma già a quest'altezza se ne sono poste le premesse – soprattutto come decisione teologico-politica che neutralizza, interpretandolo, il conflitto moderno di religione e ne trae una forma concreta, chiara e distinta (all'apparenza, perché quella chiarezza stava solo nella decisione)[712].

La ricerca di un ordine rispondeva all'esigenza di ripristinare la pace e la stabilità riportando, o creando *ex novo*, un sistema politico che derivasse dal corpo e dalla mente di una persona sola, il re, coincidente *in toto* con lo Stato. Lo Stato del Re.

---

[711] MORABITO P., *Teofania o metodo? Il* Deus mortalis *nel frontespizio del* Leviatano *di Hobbes* in CHIODI G. M, GATTI R. (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano: FrancoAngeli, 2009, p. 242.

[712] GALLI C., *Genealogia della politica*, op. cit., p. 365.

1. La Ragion di Stato

Intorno alla metà del Cinquecento iniziò a circolare nelle corti e nelle università europee un termine desunto dallo studio delle opere di Machiavelli: ragion di Stato. La prima attestazione è datata 1547, l'Orazione di Giovanni della Casa a Carlo V, per quanto già Guicciardini, amico di Machiavelli, nell'opera *Dialogo del Reggimento di Firenze* del 1521 fa menzione di un termine molto simile, sostenendo di essersi espresso "secondo la ragione e l'uso degli stati". Il termine verrà ampiamente utilizzato dagli studiosi della neonata scienza politica sin dalla fine secolo, più precisamente dal 1589, quando Giovanni Botero darà alle stampe *Della Ragion di Stato*.

Secondo Kantorowicz, la lunga gestazione della dottrina che riuscì a rivoluzionare la teoria politica europea, forse al pari della categoria della "sovranità", ha il suo principio nel XIII secolo; Enrico di Gand (1217 – 1293) menziona l'espressione *ratio status* che, secondo una fonte del medievista tedesco, è «una anticipazione della «ragion di Stato»»[713]. Nel contesto delle lotte trecentesche contro il papato, Filippo il Bello fece leva sul nascente sentimento patriottico per costruire la propria autonomia regale; il *corpus mistycum* politico si fondava in prima luogo sulla fedeltà incondizionata che i sudditi prestavano al re e, dunque, alla Francia. «Combattere per il corpo politico della Francia significa combattere per la causa della giustizia impersonata dal re santo»[714]. Morire per la causa francese assurgeva a versione laica del *martirio* cristiano:

> essa equivaleva al sacrificio di sé offerto dai martiri canonizzati per il *corpus mysticum* della Chiesa, il cui capo era Cristo. Il «supplizio per la giustizia» di cui Cristo aveva dato esempio era il prezzo pagato dai martiri nazionali per la corona e la palma del martirio, anche se «giustizia» indicava in modo puro e semplice qualsiasi cosa potesse risultare utile, secondo la ragione naturale, al corpo politico della Francia e al suo capo, il re santo. Sotto le vesti della giustizia comincia a far capolino l'idea della «ragion di Stato»[715].

Il punto focale attorno a cui si sviluppa l'idea di una ragion di Stato interessa peculiarmente il rapporto della politica con la religione; meglio ancora, l'assenza di un rapporto di dipendenza della politica dalla religione e dalla morale cristiana. Grossi si domanda provocatoriamente, pur riconoscendo l'anacronismo insito in un simile

[713] Tratta da un volume di Gaines Post, si veda KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 252, n. 196.
[714] Ivi, p. 251.
[715] Ivi, p. 252.

interrogativo, se si possa ritrovare in un personaggio del calibro di Federico II un anticipatore della moderna ragion di Stato: la «visione strumentale» e «il tentativo di strumentalizzazione»[716] del diritto costituirebbero, a detta di Grossi, un elemento di modernità che fa di Federico, nella sua posizione di aperto oppositore della supremazia papale, un pioniere della ragion di Stato.

Dunque, cos'è la ragion di Stato? Per Meinecke è «la norma dell'azione politica, la legge motrice dello stato», ciò che «dice all'uomo di governo ciò ch'egli deve fare per conservare lo stato vigoroso e forte»[717]. Foucault espose il suo giudizio, maturato consultando i testi dell'epoca moderna, in una lezione del 1978, in cui sostenne che si può chiamare ragion di Stato «ciò che è necessario e sufficiente affinché la repubblica, nei quattro sensi della parola "stato", conservi esattamente la sua integrità». I quattro sensi dedotti dallo studio delle fonti sono:

> uno "stato" è un ambito territoriale, un *dominium*. In secondo luogo, è una giurisdizione, un insieme di leggi, di regole, di costumi, all'incirca ciò che chiameremmo un'istituzione o un insieme di istituzioni […] Terzo […] "stato" è una condizione di vita, una sorta di statuto individuale, una professione, come lo stato del magistrato, lo stato del celibato o lo stato religioso. Quarto, infine, lo "stato" è la qualità di una cosa in quanto opposto al movimento. […] Che cos'è la repubblica? La repubblica è uno stato nei quattro sensi appena enunciati. Una repubblica è innanzitutto un ambito territoriale. È inoltre un campo di giurisdizione, un insieme di leggi, regole e costumi. Se non è uno stato singolo, è perlomeno un insieme di stati, di individui che si definiscono cioè per il loro statuto. Ed è infine una sorta di stabilità tra le tre cose precedenti, territorio, giurisdizione, istituzione o statuto degli individui[718].

Sono abbozzati in questa definizione i tre elementi che costituiscono ogni Stato: sovranità, territorio, popolazione, ove la sovranità è nettamente connessa alla presenza di un territorio. Come nota Laudani, analizzando il frontespizio del *Leviatano*, essa «è in ultima analisi un confine, la decisione che traccia il perimetro tra due gruppi di individui o, in altri termini, la linea artificiale che definisce e rende possibile l'esistenza di un popolo e la sua convivenza pacifica»[719]. L'esistenza del popolo e del suo territorio – l'identità nazionale modellata a partire dal corpo del re, come corpo dello Stato, e dal connesso spirito patriottico – sono gli assi portanti della ragion di Stato operante come strategia politica di

[716] GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 134.
[717] MEINECKE F., *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze: Sansoni, 1977, p. 1.
[718] FOUCAULT M., *Sicurezza, territorio, popolazione; Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit., p. 185.
[719] LAUDANI R., *Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna*, op. cit., p. 519.

conservazione, o persino *difesa*, della patria da intrusioni esterne. «La ragion di Stato definisce una nuova razionalità politica, nella quale il problema delle condizioni che contribuiscono a conservare il potere muta profondamente»; con la ragion di Stato «il problema della conservazione del potere si pone in relazione ai mezzi concreti da utilizzare al fine di sollecitare e indirizzare le condotte e le attività dei sudditi in modo da rafforzare la relazione di comando e obbedienza»[720].

La pace di Westfalia, di cui si parlerà più avanti, decreta l'esistenza nell'Europa cristiana di *Stati*, non di un solo Stato, come previsto dalla visione escatologica del cristianesimo medievale che immaginava un'unica grande monarchia cristiana. Dissolta la *respublica christiana*, con l'impero ridotto nelle sue prerogative e nel suo peso politico e culturale, a dettare l'agenda politica globale sono attori politici in fisiologico conflitto tra di loro, intenti a salvaguardare il re e a rappresentarne la sovranità, la popolazione e il territorio. È la ragion di Stato la *ratio* del processo di razionalizzazione dell'apparato burocratico-amministrativo e di riorganizzazione del sistema giuridico e militare, a supporto di una produzione legislativa monopolizzata dal potere centrale; la ragion di Stato permette così di unificare le esigenze del potere sotto l'ombrello di un unico concetto che «ha svolto un ruolo non trascurabile nella legittimazione, anche e soprattutto in senso tecnico, del potere monarchico nell'ambito dello Stato moderno»[721].

Così Schmitt ne *La Dittatura*:

> lo Stato moderno è sorto storicamente da una tecnica pratica (*Sachtechnik*) nell'ordine politico. Come riflesso teoretico di questo fatto, nasce la dottrina della ragion di Stato, cioè di una massima sociologico-politica tratta dalle necessità imposte dal mantenimento e dall'estensione del potere politico e perciò al di sopra di ogni considerazione del giusto e dell'ingiusto. Un corpo di funzionari ben addestrati sul piano militare e burocratico, l'«esecutivo», costituisce l'anima di questo Stato, che nella sua essenza è appunto potere esecutivo. Sotto il lato tecnico, è indifferente per l'esecutivo se porsi al servizio di questo o di quello (avveniva con estrema facilità che funzionari ben addestrati passassero dal servizio di uno Stato ad un altro; certi commissari particolarmente servizievoli dei principi tedeschi erano stranieri[722]). La ragione è che le regole del buon funzionamento sono indipendenti dalla natura giuridica del mandante e si basano su di una tecnica sociologico-pratica[723].

---

[720] SEBASTIANELLI P., *Il problema delle arti di governo in Italia. Tra la ragion di Stato di Botero e l'economica di Frigerio*, «Storia del pensiero politico», 2/2019, 183 – 202, p. 188

[721] SCHIERA P., *Ragion di Stato e statualità moderna*, op. cit., p. 184.

[722] «Gli interessi nazionali naturalmente erano diversi, ma in un mondo in cui un ministro degli Esteri poteva servire un monarca di un'altra nazionalità (tutti i ministri degli Esteri russi fino al 1820 erano reclutati all'estero), e in cui un territorio poteva cambiare la propria appartenenza nazionale in seguito a un contratto matrimoniale o a un'eredità casuale, un senso di finalità comune universale era inevitabile» in KISSINGER H., *Ordine mondiale*, Milano: Mondadori, 2015, p. 39.

[723] SCHMITT C., *La dittatura*, op. cit., pp. 24 – 25.

Schmitt evidenzia il lato tecnico della questione: la provenienza di funzionari di alto rango da altri paesi è spiegabile con il principio stesso della ragion di Stato. Accettare i servizi di un politico straniero, persino proveniente da un paese nemico, per raggiungere i propri scopi – e far convivere questa tendenza con un forte sentimento patriottico, che facilita la richiesta alla popolazione dell'estremo sacrificio per la patria – è la summa del realismo politico. Il potere non è tenuto a giustificarsi agli occhi della popolazione; una volta stretto il *pactum* fra sudditi e sovrano, quest'ultimo ha una libertà di azione che corrisponde integralmente allo spazio di manovra concessogli dalla legge civile e dalla legge naturale. Ciò legittima l'uso dei segreti di Stato, gli *arcana imperii*, informazioni o tecnologie di potere di cui solo il gabinetto governativo è a conoscenza, e dalla cui riservatezza dipendono gli equilibri nazionali e globali.

Stolleis ha evidenziato come nella letteratura politica seicentesca si fosse creato un binomio inscindibile fra *ratio status* e *arcana imperii*, il cui nume tutelare era Machiavelli, forse più del machiavellismo, divenuto presto creatura propria, usata e abusata «ogni qual volta che si parla di ragion di stato e di politica di interessi, di pratiche segrete, dell'esercizio cinico e senza scrupoli del potere, di atti perfidi»[724]. Secondo Schiera l'elemento esoterico degli *arcana* permetteva al potere di pensarsi in continuità con la tradizione politica medievale: il governo si appropriava dell'elemento misterico posseduto dalla Chiesa di Roma e produceva una propria dottrina segreta a cui avevano accesso pochi iniziati, «se da una parte ancora una volta stabiliva una continuità col medioevo sacro, dall'altra andava incontro alle esigenze, così profonde per i nascenti sovrani assoluti, di una fondazione non puramente laica di legittimazione del proprio potere»[725].

È forse nel segreto di Stato l'anello di congiunzione che tiene unite la sacralità del re, semi-Dio per diritto divino, e la razionalità di un potere tecnicizzato che, in vista di un fine superiore (la stabilità e l'ordine[726]) non si cura dei precetti morali della cristianità né del senso comune. In questa dimensione politica lo Stato moderno si realizza nella sintesi di sovranità, *arcana imperii* e ragion di Stato, e trova la legittimità in sé stesso: soggetto politico entro cui si esaurisce *tutta* la realtà politica di un territorio e della sua popolazione.

> Sovranità, *arcana imperii* e ragion di stato sono le formule che hanno accompagnato la nascita dello stato moderno. Mentre Bodin, con il suo concetto di sovranità, rappresentava definitivamente in forma giuridica la monopolizzazione del

[724] STOLLEIS M., *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, op. cit., p. 33.
[725] SCHIERA P., *Ragion di Stato e statualità moderna*, op. cit., p. 186.
[726] Rimando al capitolo *IV. Il tentativo di un ordine manieristico – ordine come unica idea conduttrice* in SCHNUR R., *Individualismo e assolutismo*, op. cit., pp. 63 – 88.

> potere che caratterizza lo stato moderno, rendendola in questo modo comprensibile, la ragion di stato – strumento e formula legittimante del potere – rimaneva, insieme con i suoi padrini Tacito e Machiavelli, inquietante quanto inafferrabile. Essa rimaneva, si potrebbe dire, l'*enigma saeculi*.[727]

1.1 *Più sicuro essere temuto che amato*: Machiavelli

> Sempre, mentre che io ho di ricordo, o e' si fece guerra, o e' se ne ragionò; hora se ne ragiona, di qui a un poco si farà, et quando la sarà finita, se ne ragionerà di nuovo, tanto che mai sarò tempo a pensare a nulla[728].

Così scrisse Machiavelli all'amico Guicciardini in una lettera del 3 gennaio 1526. Fatalista e mosso da un certo pessimismo nei confronti delle relazioni fra le potenze, Niccolò Machiavelli (1469 – 1527) esplorò per tutta la vita la possibilità di insediare un governo stabile che fosse in grado di evitare la guerra o perlomeno riuscire a dominarla e, in ultima sede, vincere nel gioco delle potenze. Nel 1494 Carlo VIII di Francia fece la sua famosa discesa in Italia per conquistare il Regno di Napoli e toglierlo agli spagnoli; Carlo aveva approfittato dell'incertezza diffusa in Italia provocata dalla morte nel 1492 di Lorenzo de' Medici, "ago della bilancia" della politica italiana. Signore di Firenze per oltre un ventennio, Lorenzo era riuscito a mantenere viva l'alleanza fra gli stati italiani che impedì alla penisola di finire in balìa degli interessi imperiali e francesi.

Con la discesa di Carlo VIII si aprì più di mezzo secolo di guerre italiane e gli stati si trovarono fra i fuochi spagnolo, francese e imperiale. In un periodo in cui il Sacro Romano Impero era guidato da uno dei leader più influenti e capaci della storia europea, tanto risoluto che arrivò a pensare di poter riportare l'unità perduta della *respublica christiana* medievale – Carlo V (imperatore dal 1519 al 1556) – e la Francia era governata da un monarca di grande spessore (Francesco I, re dal 1515 al 1547), all'Italia mancava un condottiero che sapesse governare la *fortuna* e assicurare la pace.

Machiavelli, mosso da un sincero patriottismo – «io amo la patria mia più che l'anima»[729] – con la sua produzione letteraria, e con la sua breve e sconfortante attività

---

[727] STOLLEIS M., *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, op. cit., p. 68.

[728] Riportato in GALLI C., *Emergenza ed eccezione: Machiavelli e Schmitt*, «Filosofia Politica», 2/2021, 199 – 218, p. 200.

[729] Lettera a Francesco Vettori del 16 aprile 1527, riportato in VIVANTI C., *Niccolò Machiavelli*, Roma: Donzelli Editore, 2008, p. 3.

politica al servizio della Repubblica di Firenze, si pose come obiettivo «la costituzione di uno Stato ordinato da istituzioni e da leggi che lo reggano stabilmente, libero dalla corruzione e dalle miserie in cui era precipitata la vita italiana»[730]. La guerra rappresenta un'ampia porzione della speculazione machiavelliana sulla politica: l'endiadi «iustitia et armi» mostra chiaramente «lo stretto nesso fra i problemi militari e l'ordinamento degli Stati»[731] e crea un orizzonte politico entro cui le "buone leggi" sono dipendenti dalle "buone armi". «Ognuno sa che chi dice imperio, regno, principato, repubblica, chi dice uomini che comandono, cominciandosi dal primo grado e descendendo infino al padrone d'uno brigantino, dice iustitia et armi»[732].

Nel *Principe* Machiavelli fu molto esplicito su questo punto: «dove sono buone arme conviene sieno buone leggi», perché «non può essere buone legge dove non sono buone arme»[733]. Il capitolo XII è interamente dedicato alla questione delle milizie: il fiorentino imputa alla scelta di soldati mercenari uno dei problemi fondamentali degli stati italiani – «quanto biasimo meriti quel principe e quella repubblica che manca d'armi proprie»[734] – emerge per la prima volta con chiarezza la questione delle truppe nazionali, novità in un panorama politico e militare quale quello europeo, in cui le truppe erano composte da uomini fedeli al signore, come nel caso degli eserciti feudali, o combattevano al soldo di chiunque riuscisse a pagarli in maniera adeguata, il fenomeno dei mercenari denunciato da Machiavelli.

La libertà nel pensiero machiavelliano presenta numerosi vincoli, fra cui quello del sangue versato per assicurarla. Il realismo politico di Machiavelli matura leggendo i classici ed approcciandosi alla storia militare ed istituzionale d'Europa, luogo in cui tenta di ricercare solide leggi, o princìpi da cui far partire una riflessione che ne produca di nuove. «Il suo principe […] è colui che conforma il proprio potere a regole che provengono dall'esperienza e dalla meditazione della storia»[735].

> Stettono Roma e Sparta molti seculi armate e libere. Svizzeri sono armatissimi e liberissimi. Delle arme mercennarie antiche sono *in exemplis* e' Cartaginesi, e' quali furno per essere oppressi da' loro soldati mercenari, finita la loro prima guerra con e' Romani, ancora che e' Cartaginesi avessino, per capitani, loro propri cittadini. Filippo

[730] Ivi, p. 102.
[731] QUAGLIONI D., *La sovranità*, op. cit., p. 38.
[732] MACHIAVELLI N., *La cagione dell'ordinanza* riportato in *ibidem*.
[733] L'edizione del *Principe* usata in questa trattazione è MACHIAVELLI N., *Il Principe*, a cura di RUGGIERO R., Milano: BUR, 2008, XII, 2, p. 126.
[734] MACHIAVELLI N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di INGLESE G., Milano: BUR, 1984, XXI, 1, p. 114.
[735] QUAGLIONI D., *La sovranità*, op. cit., p. 36.

> macedone fu fatto da' Tebani, dopo la morte di Epaminunda, capitano di loro genti, e tolse, dopo la vittoria, loro la libertà[736].

Avere "buone armi" implica anche saper gestire adeguatamente il proprio arsenale e avere una certa confidenza con l'uso delle armi. Il principe di Machiavelli conosce il potere della forza militare e sa appropriarsene quando necessario; così come il sovrano descritto da Foucault fa uso del potere giudiziario per esercitare violenza gratuita a scopo educativo, il principe non deve disdegnare l'utilizzo della violenza.

Cesare Borgia – il duca Valentino a cui si ispirò Machiavelli per scrivere la sua opera – diede prova di lungimiranza quando riportò l'ordine in Romagna senza disdegnare l'uso della crudeltà, e lo fece, stando a Chevallier, in "due tempi"; «primo tempo: fa ristabilire l'ordine da un uomo crudele e sbrigativo, Ramiro dall'Orco, assegnandogli i più ampi poteri. Secondo tempo: ristabilito l'ordine, un'autorità così dura non è più necessaria; e può addirittura rendere odioso il nome di Cesare»[737]. Così lo fa uccidere e lascia il suo cadavere in bella vista nella piazza principale di Cesena.

> E perché conosceva le rigorosità passate avergli generato qualche odio, per purgare li animi di quelli populi e guadagnarseli in tutto, volse mostrare che, se crudeltà alcuna era seguita, non era causata da lui ma da la acerba natura del ministro. E presa sopra a questo occasione, lo fece, a Cesena, una mattina mettere in dua pezzi in su la piazza, con uno pezzo di legne e uno coltello sanguinoso accanto: la ferocità del quale spettaculo fece quegli popoli in uno tempo rimanente sinisfatti e stupidi[738].

La crudeltà è una componente essenziale della politica. Abbiamo visto con Foucault che il supplizio del corpo del condannato assolveva a due funzioni: punire il colpevole per l'infrazione di una regola, dove le leggi sono espressione della volontà del sovrano e, dunque, ogni violazione è un atto di disobbedienza ai comandi del sovrano, un colpo inferto alla sua sovranità; educare il popolo, utilizzando lo scempio del cadavere come deterrente, ma anche come strumento di partecipazione attiva della popolazione ai giochi del potere, chiedendogli di prendere parte allo strazio del corpo deumanizzato di un suddito, loro pari, alleandosi strumentalmente con il re, loro superiore. È accettabile fare uso di una violenza spropositata per mantenere l'ordine, o per ripristinarlo.

L'esercizio della crudeltà può valere come campo strategico di negoziazione di alleanze e rivalità: Chevallier menziona la *Notte dei lunghi coltelli* del 30 giugno 1934, in cui Hitler

---

[736] MACHIAVELLI N., *Il Principe*, op. cit., XII, 5, pp. 129 – 130.
[737] CHEVALLIER L., *Le grandi opere del pensiero politico*, op. cit., p. 31.
[738] MACHIAVELLI N., *Il Principe*, op. cit., VII, 7, p. 93.

uccise un centinaio di membri delle SA in una campagna di epurazione volta a distinguere chi fosse dalla sua parte incondizionatamente da chi avesse un'idea differente dall'ortodossia ufficiale. «Le crudeltà ben eseguite […] sono quelle commesse tutte insieme all'inizio del regno per provvedere alla sicurezza del principe nuovo»[739], così da mandare un chiaro messaggio e capire chi sia schierato dalla parte del principe per fede ideologica, chi per convenienza, e chi invece potrebbe tramare alle sue spalle. Elemento in perfetta armonia con la pratica di una sovranità assoluta: se un solo uomo ha su di sé tutte le cose del regno nessuno può mettere a repentaglio il suo monopolio.

> Era tenuto Cesare Borgia crudele: nondimanco quella sua crudeltà aveva racconcia la Romagna, unitola, ridottola in pace e in fede[740] […] Ma quando el principe è con li eserciti e ha in governo moltitudine di soldati, allora al tutto è necessario non si curare del nome del crudele: perché sanza questo nome non si tenne mai esercito unito né disposto ad alcuna fazione[741].

Machiavelli nel XVII capitolo si interroga se sia meglio essere amato o temuto, chiarendo che, ovviamente, «si vorrebbe essere l'uno e l'altro» ma essendo molto difficile «accozzarli insieme» è «molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbi a mancare dell'uno de' dua»[742]. Gli uomini sanno essere meschini e approfittarsi della magnanimità del principe: «li uomini hanno meno rispetto a offendere uno che si facci amare, che uno che si facci temere», perché «lo amore è tenuto da uno vinculo di obligo, il quale, per essere gl'uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai»[743]. Ciò che è veramente importante per il Principe è non farsi odiare, l'odio è un'arma potente in mano agli uomini e può minare la stabilità del governo e del regno; per evitare di incorrere nell'odio dei sudditi, secondo Machiavelli, è sufficiente astenersi «da la roba de' sua cittadini e de' sua sudditi e da le donne loro» e quando è necessario condannare a morte «procedere contro al sangue» farlo sempre «quando vi sia iustificatione convienente e causa manifesta»[744].

Skinner nota come Machiavelli suggerisca al principe di mantenere una moderazione nelle sue azioni per non sfociare in una violenza insensata, propria delle tirannie, «Machiavelli esterna disprezzo per Agatocle, tiranno di Siracusa, nonostante le sue

---

[739] CHEVALLIER L., *Le grandi opere del pensiero politico*, op. cit., p. 32.
[740] MACHIAVELLI N., *Il Principe*, op. cit., XVII, 1, p. 155.
[741] Ivi, XVII, 4, p. 159.
[742] Ivi, XVII, 2, p. 157.
[743] Ivi, XVII, 2, p. 158.
[744] Ivi, XVII, 3, pp. 158 – 159.

notevoli imprese, in quanto i metodi delittuosi da lui invariabilmente usati «possono fare acquistare imperio [potere], ma non gloria»[745]. È dunque necessario saper dosare l'uso della crudeltà, sì da essere temuto ma pur sempre riverito, forte di una forma di consenso in cui sono sapientemente mescolate timore e ammirazione, senza produrre uno stato di insicurezza. Il principe deve prima di tutto saper mantenere la pace e l'ordine, l'insicurezza generalizzata fra i cittadini è un elemento di destabilizzazione troppo invadente per poterci convivere serenamente.

Si è scelto di affrontare il tema della "violenza" – che sia una fisiologica componente della guerra, una contingenza dell'ordine pubblico o della sicurezza del governante – in questo passo della trattazione perché rende senso del salto qualitativo dei sistemi di governance delle corone, reso possibile anche dallo studio degli scritti di Machiavelli, dalla cui filosofia politica nascerà il machiavellismo. Corrente di pensiero tanto odiata nei circuiti ecclesiastici e nei circoli politici fedeli all'idea di un'interdipendenza di politica e morale, quanto amato nelle cerchie dei realisti politici e dei teorici della ragion di Stato.

Schnur mostra come la diffusione di un'accezione pessimistica della politica fu la linfa vitale di una delle varianti del manierismo politico per cui «il mondo è considerato come il regno dell'instabile, rispetto al quale deve valere l'insegnamento delle guerre civili di religione e la consapevolezza del dissidio esistente tra «idea» (o «valore»)» da una parte e, dall'altra, «comportamento reale dei «portatori di idee» (o di «valore»)» «dei «*Wert-Vollen*»». Gli ideali universali tipici della politica medievale sono esenti dalla riflessione politica del pensiero manierista, riflessione entro cui «l'idea generale della politica è ormai soltanto una, quella di ordine»[746].

Machiavelli è indubitabilmente un pioniere degli studi politici. Alcune sue scelte stilistiche, intellettuali e metodologiche sono alla base della moderna scienza politica, sino a ritenere che possa definirsi il fondatore della disciplina. L'aspetto della sua produzione che più ci interessa riguarda proprio questa visione pessimistica delle relazioni di potere che impose allo scienziato della politica, non più necessariamente giurista, di approcciarsi a problemi mai considerati abbastanza degni da entrare nell'agone politico: la crudeltà, la violenza, l'ammirazione, l'odio, la paura, solo per citarne alcuni. Il potere deve fare i conti con l'instabilità delle circostanze e lo stravolgimento degli eventi, con tutto il portato di conseguenze psicologiche ed emotive su una popolazione di sudditi nelle mani di un

[745] SKINNER Q., *Le origini del pensiero politico moderno; I. Il rinascimento*, op. cit., p. 216; il passo citato del *Principe* è in MACHIAVELLI N., *Il Principe*, op. cit., VIII, 3, p. 103.
[746] SCHNUR R., *Individualismo e assolutismo*, op. cit., pp. 63 – 64.

sovrano protettore. Accettare l'imprevedibilità degli eventi e tentare di governarne il corso, facendo sì che si possano rivolgere a proprio favore circostanze inaspettate (governare la *fortuna*) deve essere il punto di riferimento di ogni principe che smette di riporre troppa fiducia nei grandi principi universali della religione e della morale, senza per questo rifiutarli *tour court*[747], e comincia a guardare prima di tutto a sé stesso, come centro della teoria e della prassi politica.

> L'agire politico non è un'eccezione, un caso particolare, rispetto alla morale tradizionale: è altra cosa. Non è legittimato dalla casistica, ma dalla consapevolezza che la politica è l'ambito in cui l'emergenza (che non è propriamente eccezione) è normale, un ambito non trattabile con una morale che a quell'ambito sia estrinseca, che non rientri essa stessa nella terra incognita della politica, che ne ignori la aperta e costante rischiosità. Machiavelli non giustifica l'agire politico come eccezione rispetto alla morale tradizionale, ma lo pone come autogiustificato[748].

È questa l'idea machiavelliana di *autonomia della politica*, della politica come «realtà autonoma»[749], che ha dominato la filosofia e la scienza politiche nella modernità degli Stati nazionali. Concetto che, in armonia con la ragion di Stato, costituì, e tuttora costituisce, il pilastro della governance moderna e che vide nella Francia del XVII secolo il primo Stato a farne ricorso come prassi diffusa, grazie a un cardinale illuminato: Richelieu.

1.2 La *Raison d'État* di Richelieu

Il 9 settembre 1585 a Parigi nasceva Armand-Jean du Plessis, duca di Richelieu, dal 1622 cardinale di Richelieu, meglio noto semplicemente come Richelieu. Uomo politico scaltro e abile, fu ministro del re di Francia Luigi XIII (re dal 1610 al 1643) dal 1624 sino alla sua

---

[747] «La «virtù ordinata» dello stato, com'è facile intendere, teneva in gran pregio anche la religione e la morale, per la loro efficacia come forze conservatrici dello stato. Il Machiavelli si è con particolare penetrazione espresso sulla indispensabilità della religione allo stato, si intende di una religione che conferisse all'uomo ardire e fierezza (*Discorsi*, I, 11 e 12). «Religione, leggi, esercito» egli nomina una volta d'un fiato e in modo caratteristico come le tre pietre miliari dello stato (*Discorsi*, II, Introd.)» in MEINECKE F., *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, op. cit., p. 35.

[748] GALLI C., *Emergenza ed eccezione: Machiavelli e Schmitt*, op. cit., p. 204.

[749] «Con l'analisi di queste pagine [del Principe], si torna al nucleo dei problemi che, nelle grandi linee, già era stato chiarito; e risulta ormai evidente che la politica, è, per Machiavelli, la realtà prima della vita umana, l'unico scopo che, usandola altresì come mezzo, l'uomo sia «necessitato» a perseguire, con il sacrificio, se occorra, della sua stessa anima. La politica è, dunque, senza dubbio, in questo senso, realtà autonoma» in SASSO G., *Niccolò Machiavelli. I. Il pensiero politico*, Bologna: Il Mulino, 1993, p. 468; per ulteriori approfondimenti suggerisco il capitolo contenuto in ID., *Genesi e struttura del «Principe»*, pp. 327 – 477.

morte, il 4 dicembre 1642. Richelieu è diventato il simbolo della *raison d'État*, versione franco-gallicana della ragion di Stato, essendo stato fra i primi uomini di corte a metterne in atto i principi riducendo ampiamente il peso delle questioni morali, religiose, dinastiche e ideologiche. Il risultato di circa un ventennio di *realpolitik* fu l'innalzamento della Francia a prima potenza europea; lavoro portato a compimento dal successore di Luigi XIII, il Re Sole Luigi XIV, consigliato fino al 1661 dal primo ministro cardinal Mazzarino, degno erede di Richelieu nelle questioni di Stato e continuatore della sua filosofia politica.

Fu proprio grazie all'operato di queste eminenze grigie che la Francia riuscì a consolidare il suo assolutismo, di pari passo con l'ascesa a potenza globale, passando dall'essere una nazione decadente, sull'orlo della bancarotta, alla più grande potenza diplomatico-militare d'Europa. La Francia era fra le nazioni più ricche e temibili d'Europa all'inizio del XVI secolo, come Machiavelli testimoniò; mezzo secolo di scontri religiosi avevano indebolito la corona e il popolo francesi, in preda a un fazionismo foriero di instabilità, impoverimento economico ed intellettuale, improduttività, nelle campagne e nelle città, oltre a quei fanatismi religiosi che produssero la teoria monarcomaca[750].

L'operazione di ripristino della potenza francese diede i suoi risultati. Merito di un'oculata gestione del potere e di rivoluzionamenti dei paradigmi politico, giuridico, burocratico e fiscale. Richelieu, prima di tutti, aveva capito che i conflitti ideologizzati del Cinquecento rispondevano a logiche di coscienza interiore più che di concretezza politica. Per quanto sia doveroso non bollare ingenuamente lo scontro epocale fra cattolici e protestanti come la degenerazione di una lotta dottrinaria – ma anzi riconoscere in esso il conflitto fra due differenti visioni del mondo[751] e lo strumento politico della nobiltà in cerca di autonomia dall'asfissiante presenza dell'impero nei propri territori – in Francia la situazione era talmente sfuggita di mano che nessuno stava traendo reale vantaggio dalle guerre di religione. Le fazioni finirono per trincerarsi nelle loro roccaforti, ideologiche e materiali, per condurre il proprio stile di vita.

---

[750] «La Francia, decaduta dal suo rango di potenza continentale, disabitata, appariva in vista tutta sconvolta dalle fazioni, e pareva passare di carestia in carestia, d'epidemia in epidemia. Lo Stato era gravato da un debito enorme, la legge e le istituzioni avevano perso ogni efficacia, la stessa monarchia pareva rimessa in questione e l'uccisione del tiranno non era soltanto giustificata come azione di pieno diritto ma addirittura raccomandata. In tutte le sfere della vita pubblica regnavano anarchia, confusione ed esaurimento. Otto guerre civili e di religione si eran susseguite precipitosamente: quattro sotto Carlo IX, quattro sotto i due Enrichi. E se all'inizio i francesi si erano battuti per la verità con autentica passione, ora quelle faide non eran più che per pretesto per assasinî o scalate al potere» in BURCKHARDT C. J., *Richelieu*, op. cit., pp. 27 – 28.

[751] Con tutto il portato di conseguenze economiche – si veda l'Olanda del Seicento – intellettuali e amministrative – la Germania – o territoriali – l'Inghilterra.

Richelieu comprese il problema squisitamente politico di una nazione cattolica che doveva convivere con il protestantesimo in casa propria[752]: «finché gli ugonotti saranno in Francia uno Stato nello Stato, il Re non potrà essere padrone nell'interno del suo regno, né potrà eseguire grandi cose all'esterno»[753]. L'assedio di La Rochelle – cittadella protestante protetta dall'editto pacificatore del 1598 e alleata degli inglesi – del 1627 e 1628 segnò la vittoria definitiva dei realisti e del cattolicesimo gallicano sugli ugonotti francesi. Dopo più di un secolo la corona francese chiudeva i conti con una confessione divenuta, sul piano politico, un avversario della sovranità assoluta.

La lotta alla sedizione segnò gran parte della sua carriera politica; l'eliminazione del duello e la distruzione dei castelli, volute fortemente dal cardinale, rientrano nella sua politica di repressione di ogni focolaio di rivolta. La demolizione dei castelli fu a lungo citata come esempio di umiliazione dell'aristocrazia con l'intento di sottometterla; Ranum ritiene invece che servisse allo scopo di «togliere tutti i mezzi delle rivolte e di prevenire le ribellioni con la minaccia della distruzione della proprietà dei ribelli»[754]. Già in passato i re francesi avevano tentato di tenere sotto controllo il fenomeno delle rivolte distruggendo i castelli della nobiltà; nella modernità fu lo strumento della sovranità sul territorio a legittimare un'operazione di questa portata. L'abolizione dei duelli implicava l'eliminazione della violenza privata come strumento di soluzione delle controversie fra i sudditi; togliendo la possibilità di usare le armi contro altri sudditi il re si appropriava di ciò che gli spettava di diritto, il monopolio della violenza legittima concettualizzato nel Novecento da Weber. Solo il re aveva l'onere e l'onore di risolvere le controversie e fare uso della violenza, tutti gli altri dovevano sottostare alla loro condizione di sudditi, piegati alla volontà del re: «tutti, tranne gli stretti familiari del re, erano semplici sudditi»[755].

Un'altra grande operazione portata a termine fu la repressione delle rivolte in Normandia, azione che secondo Foucault e altri costituì l'atto di nascita del meccanismo di sicurezza pubblica monopolizzato dallo Stato assoluto[756]. Le rivolte, che vedremo

---

[752] «Nell'anno 1625 c'erano in Francia 400.000 famiglie ugonotte austere e operose, ostinate nella preghiera e nel lavoro» in BURCKHARDT C. J., *Richelieu*, op. cit., p. 278; si stima che nella prima metà del Seicento ci fossero venti milioni di abitanti nel regno di Francia, 400mila famiglie – che fanno salire il numero a più milioni di individui, considerata l'ampiezza delle famiglie dell'epoca – costituiscono una percentuale significativa.

[753] Riportato in ivi, p. 277.

[754] RANUM O., *Richelieu e la grande nobiltà: alcuni aspetti dei primi temi politici moderni* in ROTELLI E., SCHIERA P., *Lo Stato moderno*, vol. III, op. cit., p. 140.

[755] Ivi, p. 138

[756] Per approfondimenti sull'argomento rimando al libro PORCHNEV B. F., *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, op. cit.

meglio dopo, erano di natura fiscale; i contadini dei territori periferici del regno erano soffocati dalla tassazione e non riuscivano a corrispondere quanto dovuto sia ai signori, che amministravano le terre che lavoravano, sia al fisco statale.

Ladurie spiega che negli anni Trenta del XVII secolo, che si chiusero con le rivolte, avvenne la «scalata fiscale e finanziaria» del regno, in particolar modo in tre anni, dal 1632 al 1635: «le entrate totali della monarchia erano costantemente – spesso notevolmente – inferiori a 50 milioni prima del 1632; ascesero a 60, 120, poi 200 dopo tale data». Vertiginoso aumento della pressione fiscale cui corrispose un analogo aumento delle «spese segrete»: «una decina di milioni prima del 1631, una somma doppia o tripla a partire dal 1632»[757]. Lo Stato aveva bisogno di grandi entrate per finanziare la sua macchina pubblica, oltre che le forze di polizia e militari, necessarie per reprimere qualsiasi forma di insurrezione.

Richelieu era un uomo furbo e molto potente, cosciente del suo potere da cui mai fu sopraffatto; questo il ritratto consegnato anche dalla narrativa ambientata nel Seicento francese, come *I tre moschettieri* di Alexandre Dumas. Seppe persuadere le persone alle sue dipendenze e persino chi si trovava gerarchicamente sopra di lui, come re Luigi XIII, mosso da una sincera fede e da smanie di grandezza, continuamente fomentate dal cardinale[758]. Secondo Kissinger dalla sua vicenda si possono trarre tre conclusioni:

> in primo luogo, l'elemento indispensabile di una politica estera di successo è una concezione strategica a lungo termine, basata su un'analisi accurata di tutti i fattori coinvolti. In secondo luogo, lo statista deve distillare tale visione analizzando e orientando in una direzione coerente e determinata un insieme di pressioni ambigue e spesso in conflitto tra loro; deve sapere dove conduce questa strategia e perché. In terzo luogo, deve agire al limite massimo del possibile, colmando la lacuna tra le esperienze e le aspirazioni della società cui appartiene. Dal momento che la ripetizione di ciò che è familiare porta alla stagnazione, è necessaria una grande audacia.[759]

---

[757] LADURIE E. L. R., *L'Ancien Régime. I. Il trionfo dell'assolutismo: da Luigi XIII a Luigi XIV (1610 – 1715)*, Bologna: Il Mulino, 2000, p. 93.

[758] «Richelieu explained to his master that "if the king resolves on war, he must leave aside all thought of epose, of saving money and of regulation within his kingdom". Louis hoped to become "the most powerful monarch of the world and the most esteemed prince," the protector of Christendom, through the downfall of the Habsburgs. The purifying zeal of confessionalization gave way to the alluring Renaissance fantasy of restoring the empire of Charlemagne» in MONOD P. K., *The Power of Kings*, op. cit., p. 116.

[759] KISSINGER H., *Ordine mondiale*, op. cit., p. 25.

1.3 Emergenza ed eccezione

Abbiamo visto nel secondo capitolo di questa trattazione come Schmitt veda nel sovrano l'autore di atti decisionali da emanare per governare situazioni eccezionali. Schmitt riconobbe nella teoria della sovranità del XVI e XVII secolo il tentativo di costruire un esecutivo che, sciolto da vincoli, potesse produrre diritto tramite la propria libera decisione al fine di normare situazioni extra-ordinarie: «negli autori del diritto naturale del XVII secolo il problema della sovranità veniva inteso come problema della decisione sul caso d'eccezione»[760].

> Il sovrano crea e garantisce la situazione come un tutto nella sua totalità. Egli ha il monopolio della decisione ultima. In ciò sta l'essenza della sovranità statale, che quindi propriamente non dev'essere definita giuridicamente come monopolio della sanzione o del potere, ma come monopolio della decisione, dove il termine decisione viene usato in un significato generale che dev'essere ancora sviluppato. Il caso d'eccezione rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica, e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto[761].

L'attività legislativa sarebbe dunque l'*outcome* di un processo decisionale che non incontra ostacoli procedurali o giuridici. Questo perché, secondo Schmitt, «l'eccezione è più interessante del caso normale», che «non prova nulla», mentre l'eccezione «prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione»[762].

Sulla falsariga di questa impostazione, seppur animato da un forte senso critico, Agamben tornò sull'argomento ottant'anni dopo la *politische theologie* affermando che lo stato d'eccezione è perfettamente armonizzato con le costituzioni democratiche e che ciò permetterebbe di parlarne come del «paradigma di governo dominante nella politica contemporanea». Stato d'eccezione come prodotto squisitamente democratico, non assolutista, che si presenta come «una soglia di indeterminazione fra democrazia e assolutismo»[763]. Efficace la breve definizione di Solla per cui lo stato d'eccezione «sospende il diritto, ma in questa sospensione afferma intatta tutta la sua sovranità, al punto da poter sostenere di non fare altro che applicare il diritto»[764].

---

[760] SCHMITT C., *Le categorie del 'politico'*, op. cit., p. 36.
[761] Ivi, p. 40.
[762] Ivi, p. 41.
[763] AGAMBEN G., *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003, p. 11.
[764] SOLLA G., *Finzioni* in KANTOROWICZ E. H., *I misteri dello Stato*, op. cit., p. 19.

Nel suo volume sull'argomento Agamben parla del concetto di necessità rifacendosi alla concezione romana, mutuata dalla canonistica medievale, del *necessitas non habet legem*, massima che non intende giustificare l'illecito, bensì elevare la necessità a «giustificazione di una trasgressione in un singolo caso specifico attraverso un'eccezione». Tommaso, non a caso, sostenne che l'osservanza della legge è placidamente accettata laddove non si pongano circostanze di pericolo; il suddito non può «interpretare che cosa sia utile o nocivo alla città», quella è «competenza esclusiva del principe, che in un caso del genere ha l'autorità di dispensare dalla legge»[765]. Abbiamo già visto che Bodin, tre secoli dopo Tommaso, confermerà questa idea, «la decisione nel caso di eccezione spetta comunque al principe, «secondo l'esigenza di circostanze, tempi, persone»»[766]. La possibilità di trovarsi a vivere in uno stato di eccezione non è contemplata nell'assolutismo, se non come fase straordinaria di passaggio. Ogni qualvolta si pongano situazioni eccezionali è compito del principe governarle con gli strumenti che ha a disposizione, *in primis* la decisione, per evitare che si incorra nel limbo dell'incertezza del diritto e dell'impotenza delle forze politiche di fronte a fenomeni che sono oltre la loro portata.

La scelta di Bodin – confermata dai successivi teorici della sovranità e dai giusnaturalisti, sino alla concettualizzazione definitiva di Hobbes *auctoritas, non veritas facit legem* – risolse questioni di ordine politico, ancor prima che giuridico. Abbiamo visto in che circostanze sono maturate la teoria della sovranità, il diritto divino e la ragion di Stato; la discrezionalità del potere, il decisionismo del sovrano, era lo strumento politico che "completava" la sovranità assoluta, dando alla ragion di Stato senso di esistere, e al sovrano la possibilità di decidere autonomamente in ogni circostanza, particolarmente in quelle che più avevano contribuito a dissolvere l'unità della cristianità.

La Riforma aveva segnato un punto di rottura proprio perché aveva permesso alle contraddizioni e alla conflittualità latente di manifestarsi in maniera incontrollata, anche grazie all'interesse dimostrato da qualche signore che aveva scelto di cavalcare la nuova ondata di spiritualità antipapale per questioni politiche o, più raramente, di coscienza interiore. Già in passato le civiltà si erano trovate a convivere con situazioni eccezionali che avevano reso obsolete le leggi in vigore, l'esempio del diritto romano ne è la diretta testimonianza[767]. L'assolutismo riconobbe la possibilità per l'esecutivo di trovarsi a

[765] AGAMBEN G., *Stato di eccezione*, op. cit., p. 35.

[766] Riportato in SCHIERA P., *Lo Stato moderno, Origini e degenerazioni*, op. cit., p. 67.

[767] «Così quando a Roma il principe cominciava ad acquisire il potere di emanare atti che tendono sempre più a valere come leggi, la dottrina romana dice che questi atti hanno «vigore di legge» (Ulp. D. I, 4, 1: *quod principi placuit legis habet vigorem*» in AGAMBEN G., *Stato di eccezione*, op. cit., p. 51.

governare circostanze che non sarebbero rientrate nell'ordinarietà, per cui la legge scritta non sarebbe stata sufficiente. Concepì la situazione eccezionale come una "possibilità" e la decisione come una prerogativa del sovrano, proprio al fine di risolvere ogni criticità senza dover ricorrere allo stato d'eccezione.

Il giurista medievale non poteva immaginare una situazione in cui il comando del sovrano avesse forza di legge; nell'ordine politico entro cui viveva la stabilità era garantita da un'armoniosa convivenza del papa con l'imperatore, teste di una società statica fondata su solide certezze e che si pensava fosse eterna. Dallo shock causato dalle rivoluzioni che fecero la modernità i giuristi più accorti appresero importanti lezioni; capirono che se non si fosse assicurato il potere discrezionale al sovrano si sarebbe rischiato di ritornare al caos cinquecentesco. In questo senso la ragion di Stato serve a *proteggere*, *conservare* e *difendere* lo status; proteggere, conservare e difendere la sovranità.

> Se il moderno concetto di sovranità porta al supremo potere esecutivo da parte del principe, quello barocco si sviluppa a partire da una discussione sullo stato di eccezione, e attribuisce al principe il compito supremo di evitarlo. Chi esercita il dominio è destinato fin dall'inizio a essere il detentore di un potere dittatoriale nello stato d'eccezione, ove questo sia determinato dalla guerra, dalla rivolta o da altre catastrofi. Questa concezione è controriformistica. Dal ricco sentimento vitale proprio del Rinascimento si emancipa il suo elemento dispotico-mondano, per sviluppare fino alle estreme conseguenze l'idea di una stabilità assoluta, di una piena restaurazione insieme ecclesiastica e statale. Una di queste conseguenze è l'esigenza di un principato il cui status giuridico-politico garantisca la continuità di quella vita associata che fiorisce attraverso le armi e le scienze, le arti e il clero. La mentalità giuridico-teologica che contraddistingue l'intero secolo esprime quella tensione irrisolta verso la trascendenza che sta alla base del Barocco e dei suoi accenti provocatoriamente mondani. Perché all'ideale storico della Restaurazione si contrappone frontalmente, nel Barocco, l'idea di catastrofe. E proprio su questa antitesi viene coniata la teoria dello stato d'eccezione[768].

Circostanze straordinarie si governano con strumenti straordinari, l'assolutismo si focalizzò su questa evenienza sino a renderla un paradigma di governo. Le rivolte della popolazione, i conflitti religiosi, le guerre civili, il fenomeno della monarcomachia, i conflitti internazionali: queste e altre problematiche furono strumentalizzate dal potere che ne fece un banco di prova della propria stabilità. Laddove era necessario si ricorse a strategie emergenziali – come la Pace di Augusta del 1555 o l'Editto di Nantes del 1598, che si reggevano su compromessi, destinati a essere temporanei, per risolvere una situazione particolarmente urgente – in tutti gli altri casi si ricorse agli imperativi del potere

[768] BENJAMIN W., *Il dramma barocco tedesco*, op. cit., p. 40.

a cui era dovuta esclusivamente obbedienza, dal momento che alla disobbedienza si poteva rispondere *manu militari*, come testimonia l'esempio delle rivolte in Normandia. Ogni rivolta, ogni messa in discussione della legge del sovrano, prima ancora che essere centrata sulle reali cause della rivolta ruotava attorno a una dichiarata sfida al potere costituito. Aggressione al corpo del sovrano da punire con ogni mezzo necessario.

2. L'affermarsi dello Stato assoluto

L'esistenza dello Stato nell'epoca medievale è un interrogativo che dà ancora molto da lavorare agli storici del diritto e delle istituzioni. Al di là delle opinioni divergenti sulla questione medievale, nella modernità la *respublica* consta di tre elementi: la sovranità, il territorio e la popolazione. Oltre alla sovranità, di cui abbiamo tracciato un breve profilo, il territorio e la popolazione – pur essendo idee astoriche da sempre contemplate dalla mentalità politica – vengono concettualizzati, e problematizzati, per la prima volta nell'epoca moderna. La vaghezza del territorio dell'epoca feudale viene sostituita dalla geopolitica dei confini e dall'ordine spaziale della politica degli Stati sovrani, mentre la sudditanza moderna equipara *tutti* gli individui, demolendo la multiforme gerarchizzazione medievale, rendendoli *tutti* oggetto della scienza di governo dei corpi. Torniamo velocemente su Machiavelli, questa volta letto da Foucault:

> notiamo che per Machiavelli l'oggetto, il bersaglio – per così dire – del potere è costituito da due cose: il territorio e le persone che vi risiedono. Qui Machiavelli non fa che riprendere a proprio uso e per gli scopi della sua analisi il principio giuridico che sta alla base della sovranità: nel diritto pubblico, dal Medioevo al XVI secolo, la sovranità non si esercita sulle cose, ma su un territorio e, di conseguenza, sulla gente che lo abita. In questo senso, si può dire che il territorio è l'elemento fondamentale sia del principato di Machiavelli sia della sovranità giuridica quale è definita dai filosofi e dai teorici del diritto. I territori possono essere fertili o sterili, possono avere una popolazione densa o sparsa, le persone possono essere ricche o povere, attive o pigre, ma tutti questi elementi sono solo delle variabili rispetto al territorio, che resta il fondamento stesso del principato o della sovranità[769].

Un cambio di prospettiva che comprova ulteriormente la modernità del pensiero politico di Machiavelli. Il territorio diventa l'oggetto della contesa dopo essere stato tolto dalle

[769] FOUCAULT M., *Sicurezza, territorio, popolazione; Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit., p. 77.

mani dell'aristocrazia feudale, incapace di sopportare le pressioni esercitate dalla borghesia mercantile, emblema del capitalismo manifatturiero in espansione.

Anderson vede nell'alleanza fra l'aristocrazia in caduta libera e il potere centrale – per la prima volta nella storia non più sottoposto alle continue pressioni dei signori feudali ma forte di un discreto potere contrattuale – il tentativo di contenere l'espansione della borghesia[770] che dovette, non a caso, emulare l'aristocrazia comprando cariche pubbliche per aumentare il proprio status. La proprietà privata diverrà il simbolo delle lotte politiche anti-assolutiste di fine Settecento e Ottocento, con la borghesia che reclamerà il diritto di vedere tutelate le sue garanzie, poi formalizzate dalle costituzioni, e la sua proprietà, protette dalle leggi sul commercio e dal diritto privato. Lo Stato assoluto – che Fioravanti ricorda essere pur sempre una forma di Stato, chiedendo prudenza prima di abbracciare l'interpretazione che lo ha elevato a prima manifestazione storica dello Stato[771] – rappresenta lo sforzo della corona di centralizzare le competenze per ricondurre al suo controllo la proprietà pubblica.

Le disquisizioni storiografiche sulla reale efficienza della centralizzazione non sono particolarmente rilevanti in questa sede, ci importa comprendere il fenomeno politico che condusse all'accentramento e alla nascita della pubblica amministrazione[772] – centro operativo di gestione delle questioni pubbliche secondo forme di compartimentazione e distribuzione di competenze, votato all'efficienza nella risoluzione dei problemi, oltre che al monitoraggio degli eventi di interesse pubblico. L'onnipresenza del re, perno simbolico della sovranità assoluta, si manifesta nella ramificazione della macchina burocratica che tenta di raggiungere ogni angolo remoto del regno e portare la presenza del re nelle terre di ogni suddito.

---

[770] ANDERSON P., *Lo stato assoluto*, op. cit., p. 27 – sgg.

[771] Si veda FIORAVANTI M., *Stato e costituzione*, op. cit.

[772] Riporto qui la lettura del fenomeno offerta da Elias: «la prima conseguenza dell'aumento della moneta fu la straordinaria svalutazione della medesima: la capacità d'acquisto secondo le stime dei contemporanei, diminuì in rapporto di 4 : 1, mentre i prezzi salirono in misura proporzionale. I beni mobili aumentarono di valore, e anche se la proprietà del suolo rimase ancora la solida base della ricchezza, si affermò in misura crescente l'abitudine a tenere in casa considerevoli quantità di denaro liquido. Ma questa svalutazione del denaro ebbe conseguenze quanto mai diverse per i vari strati della popolazione. Questi fatti sono esposti nel modo più chiaro e conciso nel passo che segue. A partire dal 1540 circa «il tornese scese costantemente e il prezzo delle merci aumentò sensibilmente. Qualche conseguenza di questo fenomeno possiamo indicarla già sotto il regno di Francesco I: aumento dei fitti e del valore venale del suolo; per contro, indebolimento delle rendite fisse, ad esempio di quelle censitarie… i risultati non furono dannosi né per gli agricoltori né per gli industriali o i commercianti, i quali poterono aumentare in proporzione i loro prezzi. Furono invece dannose, in alto e in basso, per i signori fondiari e per gli operai… I signori ed i nobili ricercarono incarichi a corte o nel governo; i borghesi invece incarichi amministrativi o impieghi. Gli uni si strinsero attorno al re, gli altri occuparono gli uffici. Tutto ciò mise in moto il meccanismo che trascinò tutti verso un regime caratterizzato dall'assolutismo, dalla centralizzazione, dall'aristocrazia e dal funzionariato» in ELIAS N., *La società di corte*, op. cit., pp. 198 – 199.

Lo storico dello Stato Schiera suggerisce di approcciarsi alla problematica dello sviluppo dello Stato moderno osservando il fenomeno da tre differenti angolature: «il profilo istituzionale, quello della legittimazione e quello del disciplinamento»[773], tripartizione concettuale che permette di affrontare il problema secondo tre differenti prospettive che si intersecano armonizzandosi nello stesso flusso storico.

La lunga crisi che devasta l'Europa con l'epidemia di peste prima, e con le guerre di religione dopo, mostra l'obsolescenza del modello di governance della *respublica christiana*, che sia il "federalismo" imperiale o il sistema "democratico" dei comuni. L'unica teoria politico-giuridica che riesce a rispondere all'emergenza è quella che accorpa e centralizza i poteri, dando all' "uomo solo al comando" una sovranità senza vincoli; i vari livelli della società riconoscono la sua autorità e accettano il diritto divino come fonte di legittimità (profilo di legittimazione) concedendogli di costruire un sistema governativo efficace (profilo istituzionale) che, per mantenere il delicato equilibrio economico, politico e spirituale, governa in maniera autoritaria profilando la popolazione e controllando i territori, tramite il sistema di polizia creato per l'occasione (profilo del disciplinamento). Fisco, burocrazia, polizia ed esercito, oltre alla giustizia già analizzata nel capitolo precedente, sono il risultato finale di questo processo durato secoli.

2.1 Amministrazione e burocrazia

Abbiamo visto con Matteucci che la nascita dell'amministrazione produsse la definitiva spoliticizzazione della società. La burocrazia, oggetto delle ricerche di Weber per lungo tempo, era composta da un'intricata rete di relazioni, uffici e persone che doveva sostituirsi al sistema di governance del territorio su base consuetudinaria tipico dell'età feudale. L'amministrazione assolveva allo scopo di monopolizzare la politicità delle relazioni sociali, mettendo sotto l'occhio vigile del re, tramite i suoi funzionari, qualsiasi rapporto di potere si instaurasse fra i sudditi. In questo senso Foucault ne parla come dell'estensione del corpo del re:

> l'amministrazione, il grande apparato amministrativo che il re ha messo a disposizione della monarchia, è in qualche modo saldato al principio stesso, fa corpo con il principe attraverso la volontà arbitraria e illimitata che questi esercita sopra

[773] SCHIERA P., *Lo Stato moderno, Origini e degenerazioni*, op. cit., p. 237.

> un'amministrazione che è, in effetti, interamente in suo possesso e a sua disposizione e a cui, di conseguenza, non è possibile resistere. Ma il principe (con cui l'amministrazione fa corpo attraverso il potere del principe stesso), per amore o per forza, sarà condotto egli stesso a fare corpo con la propria amministrazione, a essere unito a essa, attraverso il sapere che l'amministrazione gli ritrasmette, ma stavolta dal basso verso l'alto. L'amministrazione permette al re di far regnare sul paese una volontà senza limiti. Ma, inversamente, l'amministrazione regna sul re grazie alla qualità e alla natura del sapere che gli impone[774].

Henshall spiega l'importanza della burocrazia per la stabilità del re asserendo che «i vitali sostegni di ogni monarchia erano i suoi funzionari». Fenomeno portato all'estremo da Luigi XIV che aveva aumentato le competenze scomponendo gli uffici, a fronte di un netto aumento del personale, fino a creare una rete di burocrati tanto fitta da essere dieci volte quella di Francesco I: «nel 1660 l'intero ministero degli esteri era stato trasportato da Parigi a Vincennes in una carrozza. Nel 1715 ce ne sarebbero volute venti»[775].

Non tutti gli uffici erano utili. Sembra che Francesco I nella prima metà del Cinquecento «sia stato il primo re a creare dei posti inutili esclusivamente per profitto»[776]. Il sistema della venalità delle cariche in Francia, ma anche in Inghilterra sotto gli Stuart[777], rappresentava una cospicua entrata nelle casse pubbliche dal momento che «comportava l'esborso di somme ingenti»; «sicchè una carriera di successo poteva comprendere più generazioni di giuristi di una stessa famiglia, culminate nel conseguimento di cariche presso le Corti sovrane, che dischiudevano l'accesso al patriziato»[778].

L'acquisto delle cariche statali da parte della borghesia «costituiva anche una collocazione vantaggiosa negli affari di stato» e «garantiva un reddito sicuro per tutta la vita, che eccedeva di molto il capitale investito»[779]. Grazie all'ingresso nei ranghi statali la borghesia accedeva a una serie di benefit che venivano ereditati dai figli maschi «in cambio di una piccola percentuale annua stabilita sul valore d'acquisto»[780]; imitazione della successione per via dinastica che, assieme al titolo di funzionario, permetteva al borghese di elevarsi di status, tanto che si può definire la carica pubblica il bene posizionale proprio di una società in cui il retaggio gerarchico del medioevo feudale diveniva sempre più debole.

---

[774] FOUCALT M., *Bisogna difendere la società: Corso al Collège de France (1975 – 1976)*, op. cit., p. 113.
[775] HENSHALL N., *Il mito dell'assolutismo*, op. cit., p. 86.
[776] Ivi, p. 48.
[777] Fenomeno analizzato da Geoffrey R. Elton in ID., *Il governo Stuart* in ROTELLI E., SCHIERA P., *Lo Stato moderno*, vol. III, op. cit.
[778] PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit., p. 312.
[779] PORCHNEV B. F., *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, op. cit., p. 360.
[780] ANDERSON P., *Lo stato assoluto*, op. cit., p. 82.

Il fenomeno si diffuse talmente tanto da rallentare lo sviluppo del capitalismo manifatturiero: a un borghese conveniva più conoscere il diritto e la finanza pubblica e tentare di accedere a una carica governativa, che non operare in un settore non regolamentato, e non tutelato, come quella dell'industria o dei commerci. Richelieu intervenne tentando di regolamentare il meccanismo della venalità delle cariche; si correva il rischio di deprimere lo sviluppo del capitalismo e creare una sovrabbondanza di uffici e personale che sarebbero costati molto alle casse dello Stato, tanto da imporre nuovi aumenti della pressione fiscale, con le conseguenze sociali viste in Normandia.

La vera novità apportata dal sistema interessa un altro fenomeno: il *clientelismo*. Il re costruì una fitta rete clientelare di persone che, a prescindere dal rango sociale, dipendevano quasi completamente dal suo governo, dalle sue leggi e dalla sua persona.

> La base del comportamento politico era il clientelismo, che aveva delle serie implicazioni con l'"assolutismo". Le formali istituzioni centrali e regionali del governo erano semplicemente le sfere al cui interno operava il clientelismo. Politica e conflitto erano inseparabili, ma è un errore vedere la politica dell'età moderna come una lotta tra le istituzioni. Lo scontro, normalmente, avveniva tra le fazioni al loro interno. Ogni istituzione inspirava una fedeltà corporativa, ma essa si scontrava con la più profonda fedeltà tra il cliente e il suo *patron* da cui dipendeva la crescita sociale e politica di ognuno. L'attaccamento alle posizioni corporative o ideologiche era subordinato agli interessi delle fazioni danneggiate od escluse. Le istituzioni non erano monolitiche, ma si comportavano in accordo con le posizioni e l'influenza delle fazioni che le componevano. I monarchi e i ministri erano pronti a sfruttare queste aggregazioni come meccanismi di controllo. Come nel '600 la corona andava aumentando la dimensione del proprio esercito, così si incrementava la richiesta ai propri clienti di assistenza politica più che militare. Essa chiedeva, inoltre, assistenza nel suo governo delle province.[781]

La venalità delle cariche può essere decifrata come forma di fidelizzazione dei sudditi più qualificati, in lotta fra loro per ragioni di carriera senza mettere in discussione il privilegio del sovrano. Loro re ma, soprattutto, loro datore di lavoro. Questo meccanismo di assoggettamento della popolazione corrispondeva all'idea di un regno ove tutti siano sudditi e collaborino con il re e con lo Stato per affrontare le sfide della modernità. Una di queste sfide fu rappresentata dalla fiscalità e dai conflitti che la tassazione provocò.

[781] HENSHALL N., *Il mito dell'assolutismo*, op. cit., p. 86.

2.1 *Christus-Fiscus*; la fiscalità del re

Kantorowicz nella sua opera sui corpi del re affronta l'annosa questione delle proprietà reali, e dei problemi di natura giuridica e fiscale che le corone dovettero affrontare nel basso medioevo. È interessante notare come la giurisprudenza reale, per agevolare il re nelle spiacevoli circostanze provocate da passaggi di proprietà o dalla perdita dei diritti su un terreno o su un immobile, abbia fatto uso di concetti propri della teologia, come quello della "eternità", o l'idea che il re non incorresse in problemi temporali: *nullum tempus currit contra regem*. La massima è di particolare interesse «in quanto vi è contenuta l'idea dell'eternità, o di una sovrapersonale perpetuazione»; essa presuppone «l'esistenza concettuale di almeno due nozioni, quella di «prescrizione», e quella di «inalienabilità»»[782].

Per *inalienabilità* si intende la concezione giuridica di beni di cui è vietato il passaggio di proprietà tramite la vendita. I beni sottoposti al dominio del re furono assoggettati a questa condizione, acquisendo la peculiarità di cose "quasi sacre", «*res quasi sacrae*», «e non potevano essere alienate più di quanto potessero esserlo le *res sacrae* di pertinenza della Chiesa»[783]. Fenomeno perfettamente in sintonia con le politiche di ecclesiastizzazione della cosa pubblica; processo funzionale alla costruzione di uno Stato la cui architettura si evolveva imitando i punti di forza del complesso ecclesiastico.

> Il fattore decisivo fu la creazione *de facto* da parte di Enrico II di un complesso inalienabile di terre e di diritti che in seguito, nel XIII secolo, vennero conosciuti con il nome di «antico demanio» andando a formare, nei termini del diritto romano, i *bona publica* o proprietà fiscale del regno. Inoltre, l'esistenza in sé di un «antico demanio» – un sovrapersonale insieme di terre e diritti separati dal re come individuo e nettamente distinti dalle sue proprietà personali – diede sostanza alla nozione di «Corona» impersonale che venne contemporaneamente sviluppandosi. I funzionari di Enrico II erano indotti a distinguere dal punto di vista amministrativo «tra le terre che ricadevano nella monarchia per diritto feudale, e quelle che invece più propriamente formavano il demanio reale del re, o della Corona»[784]

Nacque il concetto di proprietà pubblica, da cui si distinguevano le proprietà privata del re. Il lungo processo di sacralizzazione della proprietà pubblica, ed in particolar modo dell'amministrazione deputata alla sua gestione, è alla base dell'idea del *Christus-fiscus*, analogia fra la perpetuità delle *res sacrae* della Chiesa – intesa come struttura organizzata

[782] KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 162.
[783] Ivi, p. 165.
[784] Ivi, p. 164.

in veste di persona giuridica che custodisce il verbo di Cristo, guidando i membri del *corpus mysticum* e amministrandone le proprietà – e la perpetuità delle *res quasi sacrae* dello Stato. Il potere civile non può interferire direttamente sulle cose di proprietà della Chiesa, ma esercita un diritto di prelazione laddove il privilegio ecclesiastico venga perso.

Kantorowicz riporta il caso scuola di un monastero agostiniano inglese processato davanti alla Corte dello Scacchiere di Londra nel 1441 per non aver pagato le tasse in virtù di un'esenzione concessa da Edoardo III (re dal 1327 al 1377). La curiosa espressione utilizzata dal giudice del tribunale civile John Paston fu riutilizzata dai giuristi che nella modernità si occuparono di definire i confini della fiscalità reale, fino a venire riportata in un noto libro del 1531 del giurista milanese Andrea Alciati: *quod non capit Christus, rapit fiscus*[785]. Espressione sintomatica della dimensione sacrale di cui si stava appropriando la corona per gestire le questioni di interesse pubblico: dove non arrivava Cristo, la Chiesa, sarebbe arrivato il fisco, lo Stato. «La designazione dei beni fiscali quali *res quasi sacrae* può essere stata funzionale per equiparare questi beni della Chiesa, ma allo stesso tempo, secondo la propensione dei giuristi, per innalzare lo Stato alla sfera sacra»[786].

La sacralizzazione dello Stato procedeva collateralmente alla divinizzazione del corpo del re, ma allo stesso tempo voleva testimoniare, in senso pratico, la pervasività dello Stato nelle questioni pubbliche e private. Nessun cittadino e nessuna persona giuridica potevano sfuggire alla lunga mano della tassazione; lo Stato faceva corrispondere alla protezione dai nemici interni (i rivoltosi, gli eretici, i monarcomachi) ed esterni (gli Stati nemici), e a un'efficiente governance dei territori (l'amministrazione e la polizia), un'obbedienza incondizionata che veniva messa alla prova testando il suddito nel campo per lui più delicato, le sue proprietà. Operazione simbolica utile a risemantizzare un sistema che doveva necessariamente evolversi per sostenere la quantità e qualità di spese richieste dallo Stato moderno.

La fiscalità medievale, parcellizzata e confusionaria, non era più sufficiente, urgeva creare un sistema di tassazione ramificato e a cui non si poteva e non si doveva sfuggire. «La nascita dello Stato moderno fa tutt'uno con la nascita della fiscalità, ed è perfino superfluo sottolineare come i destini dei grandi sovrani europei siano dipesi quasi sempre dal modo in cui gestivano il fisco»[787]; dalle casse pubbliche poteva dipendere la legittimità

[785] Il caso è riportato in ivi, pp. 170 – 171.
[786] KANTOROWICZ E. H., *Christus-Fiscus* in ID., *I misteri dello Stato*, op. cit., p. 183.
[787] TARIZZO D., *Ubi est fiscus, ibi est imperium. Sovranità, democrazia, Europa* in «Filosofia Politica», 2/2020, 269 – 286, p. 272.

del sovrano, «la titolarità stessa della sovranità poteva essere messa in dubbio in seguito a dispute sulla fiscalità»[788]. Baldo, non a caso, sosteneva che *ubi est fiscus, ibi est imperium*.

La fiscalità divenne nella modernità terreno di conflitto. Abbiamo già visto come Bodin ritenesse che un re debba vivere dei propri mezzi; idea rimarcata più volte da sudditi ed ecclesiastici, sintomo di una crescente preoccupazione per le crescenti pretesi fiscali. La tassazione era, in linea di massima, limitata a casi straordinari.

> Se il principe sovrano non ha il potere di oltrepassare i limiti delle leggi naturali, stabilite da quel Dio di cui egli è l'immagine, potrà prendere i beni altrui solo con un motivo giusto e ragionevole: per compera, o scambio, o confisca legittima, o per la salvezza dello Stato, o se, trattando la pace col nemico, questa non possa essere conclusa altro che togliendo ai privati le loro proprietà[789].

Bodin subito dopo evidenzia lo scetticismo di alcuni giuristi, ma tenta lo stesso di non mettere in discussione questo punto essenziale della sovranità *legibus soluta*:

> e anche a questo molti giuristi sono contrari; ma la ragione naturale vuole che il generale sia preferito al particolare, e che i sudditi non solo passino sopra alle reciproche offese e vendette, ma anche cedano i loro beni per la salvezza dello Stato, come si fa ordinariamente fra enti pubblici e fra privati[790].

Il problema si pose quando alcuni re cominciarono a estendere discrezionalmente l'idea di "salvezza dello Stato" fino a rendere qualsiasi esigenza strutturale della corona una necessità momentanea, secondo un'ottica di emergenzializzazione dei fenomeni che permetteva ai re di decidere in autonomia cosa fosse meglio in situazioni di necessità.

Kantorowicz mostra che nel medioevo erano piuttosto ben definiti i casi in cui il signore poteva pretendere delle tasse dai sudditi senza ricorrere a circostanze eccezionali o a situazioni di improvvisa emergenza, ma erano anzi occasioni accettate dal senso comune. Si potevano richiedere tasse: «per il riscatto del signore feudale; per l'investitura a cavaliere del figlio maggiore e per la dote della figlia più grande»[791]. Le tasse andavano al signore – segno di fedeltà alla persona fisica e non alla persona politica – e non interessavano né lo Stato né le sue strutture, ma le questioni "private" del signore; temi di interesse pubblico nell'immaginario feudale. Quest'ultimo punto è importante nell'economia del discorso del medievista tedesco, «il sistema di tassazione può essere usato come esempio per illustrare

---

[788] *Ibidem*.
[789] BODIN J., *I sei libri dello Stato*, op. cit., I, VIII, p. 398.
[790] Ivi, I, VIII, p. 399.
[791] KANTOROWICZ E., *Pro patria mori* in ID., *I misteri dello Stato*, op. cit., p. 75.

il riemergere del concetto di *patria*»[792]. La fidelizzazione del suddito è un processo avviato nel medioevo dai signori feudali che richiedono di finanziare spese familiari per ragioni di interesse pubblico; da questa evenienza derivò nella modernità l'accettazione per i sudditi di finanziare ogni esigenza reale – essendo *tutto* ciò che riguarda il re e il suo corpo una questione pubblica – in nome dell'obbedienza e della fedeltà alla patria.

La conflittualità raggiunse livelli insostenibili quando fu chiaro che il re non aveva intenzione di vivere con i propri mezzi che, anzi, alienava all'occorrenza. Il sovrano pretendeva di poter decidere le tasse senza doversi consultare con il parlamento, facendo leva sul diritto divino che gli lasciava mano libera sulle questioni fiscali[793] – come nel caso di Giacomo I Stuart –, e di scaricare sul contado le tasse che borghesia e nobiltà trovavano il modo di evadere, forti di un rapporto con il re che gli permetteva di vedersi condonati reati fiscali, fenomeno all'origine delle rivolte in Normandia durante il regno di Luigi XIII.

> Giacomo I peggiorò i suoi problemi finanziari, ma non fu lui a causarli. Essi derivavano dalle fondamenta della teoria e della pratica fiscale del XVII secolo. La dottrina secondo la quale in tempo di pace il re dovesse «vivere con i propri mezzi», vale a dire con gli introiti delle proprietà reali e da quelli derivati dalla cessione di privilegi, si perdeva nelle nebbie del Medioevo. Era un principio presente più per essere infranto che per essere osservato, ma che comunque non era mai scomparso. Il bisnonno di Giacomo, Enrico VII, «visse con i propri mezzi» dichiarando traditori alcuni dei suoi sudditi più ricchi e sequestrandone le proprietà. Enrico VIII «visse con i propri mezzi» confiscando le terre della Chiesa cattolica, un granaio così cospicuo da nutrire la sua dinastia per sei decenni. Nonostante tutta la sua parsimonia, Elisabetta alienò le terre della Corona per un valore di oltre ottocentomila sterline e continuò l'assalto reale alle fortune aristocratiche ed episcopali. Quando venne il momento per Giacomo I di «vivere con i propri mezzi», rimaneva ormai ben poco da spremere dalle terre, dai pari o dai vescovi[794].

Il re inglese godeva di un reddito reale «costituito dal denaro che il re ricavava dalla terra, dalle sue prerogative e dai diritti doganali»; in qualità di proprietario terriero «incassava affitti, pigioni e indennizzi come altro signore»[795]. Pur avendo i privilegi di un ricco possidente privato tentò di far leva sulla sua figura per assicurarsi ulteriori privilegi nella gestione dei suoi fondi privati e nella riscossione di tasse per rimpinguare le casse pubbliche, operazione necessaria a finanziare la macchina amministrativa che gli

---

[792] *Ibidem.*

[793] «*There* two crucial areas in which those constitutional sensibilities [alludendo a quelle attenzioni del Parlamento che venivano minacciate dal governo personale di Giacomo I, legittimato dal diritto divino] were most heavily implicated: the principle of taxation by consent and the principle of the rule of law» in BURGESS G., *The Divine Right of Kings Reconsidered*, op. cit., p. 849.

[794] KISHLANSKY M., *L'età degli Stuart. L'Inghilterra dal 1603 al 1714*, op. cit., p. 116.

[795] *Ibidem*.

concedeva potere assoluto sull'isola. Quando la pressione fiscale divenne insostenibile si scatenarono delle rivolte a cui il re rispose con una violenta repressione.

2.3 Governare il popolo: polizia e pubblica sicurezza

Uno dei nuclei tematici del corso che Foucault tenne nel 1972 al Collège de France è stato intitolato dal curatore "repressione e fiscalità". La rivolta dei *nu-pieds*, sommossa che rientra nel più ampio quadro delle rivolte degli anni Trenta, è direttamente correlata all'aumento della pressione fiscale. Porchnev ha spiegato il "trucco" adottato dai proprietari terrieri per evadere le tasse, aumentando la rendita fondiaria a carico dei contadini; una volta scoperta la truffa il governo ha condonato i proprietari per scaricare il peso della fiscalità sui contadini[796].

A metà degli anni Trenta in Guienna, Piccardia e Borgogna ci furono delle rivolte provocate dall'ingresso della Francia nella Guerra dei Trent'anni del 1635; la seconda sollevazione dei *croquants*, studiata da Porchnev, fu causata sia dalle invasioni tedesche e spagnole di quei territori, conseguenza del conflitto in corso, sia dagli aumenti delle imposte supplementari per finanziare il conflitto. Problema con cui dovette fare i conti anche Colbert mezzo secolo dopo, visti i costi esorbitanti delle guerre di Re Sole. I contadini si trovarono sotto una duplice pressione, «oltre alle imposte, aumentate fino all'estremo limite, essi dovevano sopportare un censo in natura, del tutto irregolare, per il mantenimento delle truppe»[797]. Il governo centrale rispose sempre con durezza alle rivolte, trattando laddove ci fosse margine per un compromesso senza mai riconoscere le istanze dei rivoltosi, ma anzi denunciandone sempre l'attacco che conducevano contro l'ordine. Riportiamo per intero questo passaggio di Foucault di cui è stata già citata una parte:

> ai due aspetti tradizionali della sovranità monarchica (giustizia ed esercito) se ne aggiunge un terzo: la repressione. Il re può e deve fare giustizia tra gli individui suoi sudditi; può e deve assicurare la difesa dei suoi sudditi contro i loro nemici; può e deve reprimere la sedizione dei propri sudditi. Il fatto che il cancelliere sia incaricato di svolgere questo compito di repressione dimostra che non è più un compito marginale e accidentale, non viene più delegato ai governatori feudali (che

[796] Rimando a p. 172 n. 610 di questa trattazione.

[797] PORCHNEV B. F., *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, op. cit., p. 65. Mantenere delle truppe violente e indisciplinate come quelle che devastarono l'Europa nel Seicento era particolarmente gravoso per una famiglia contadina, tanto che le autorità locali si resero conto subito del problema e fecero pressioni al governo centrale perché intervenisse.

rappresentano al contempo lo Stato e se stessi), come era accaduto in Guienna; è il segno che ormai esso si inscrive tra i compiti permanenti dello Stato[798].

Il re non è presente sulla scena ma è come se lo fosse; «al posto del re assente si presenta il corpo visibile dello Stato». Il cancelliere indossava «i sigilli dello Stato» e «tutto si svolgeva come se il re fosse li presente»[799]. I rivoltosi cercarono di mantenere una distinzione fra il re e gli agenti del fisco, opponendo alle accuse di sentimenti antimonarchici slogan quali «viva il Re senza gabella»[800], a dimostrare che la loro fedeltà al re non veniva assolutamente messa in discussione; semai essi chiedevano udienza al re perché li proteggesse dalle odiose tasse, dagli agenti del fisco e dai collusi governatori locali. «Il governo, tuttavia, rifiuta di accettare questa distinzione, sostenendo che chiunque attacchi gli agenti del fisco e l'esercito, essendo essi prolungamento del re, di fatto muove un attacco al re»[801].

Nella repressione militare delle rivolte si rivelano alcuni elementi fondanti della nuova scienza poliziesca: il mantenimento dell'ordine pubblico e della stabilità nei meccanismi di produzione e contribuzione; la diffusione delle immagini e dei simboli di un potere onnipresente, pervasivo e onnisciente – Foucault fa uso del *panoptikon* di Bentham per spiegare il cambiamento epistemologico che nella fase dell'assolutismo maturo produsse il penitenziario moderno –; l'idea di uno Stato che richiede obbedienza incondizionata e *crea* il proprio nemico secondo le esigenze di ordine del potere, forte del diritto che egli stesso ha fabbricato senza la mediazione del consenso popolare o del papato.

Doron, in un commento al corso di Foucault, valorizza l'idea foucaltiana della repressione come momento di svolta nel passaggio storico da feudalesimo ad assolutismo. Mentre Porchnev tentò di dimostrare «come la borghesia e lo Stato monarchico beneficiassero di un modo di produzione feudale dominato dalla questione della "rendita feudale"»[802] – lettura che, secondo Doron, gli impedì di cogliere la discontinuità, per favorire una visione più lineare dello sviluppo dell'assolutismo sulle ceneri del feudalesimo medievale – e Mousnier[803] trascurò l'apporto delle rivolte, Foucault avrebbe saputo

---

[798] FOUCAULT M., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, op. cit., p. 86.

[799] Ivi, p. 87.

[800] Riportato in MANDROU R., *Le rivolte popolari in Francia nel XVII secolo* in ROTELLI E., SCHIERA P., *Lo Stato moderno*, vol. III, op. cit., p. 325.

[801] FOUCAULT M., *Cerimonia, teatro e politica nel XVII secolo* in ID., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, op. cit., p. 255.

[802] DORON C., *Foucault e gli storici. Il dibattito sulle "insurrezioni popolari"* in FOUCAULT M., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, op. cit., p. 319.

[803] Il libro a cui allude Doron e di cui fa uso anche Foucault è MOUSNIER R., *Furori contadini*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino, 1984.

caratterizzare il livello di discontinuità «attraverso l'opposizione strutturale tra *due sistemi eterogenei di repressione*: "il sistema repressivo feudale" e "il sistema repressivo statale"»[804].

Il sistema repressivo descritto da Foucault risponde con esattezza a ciò che l'età moderna riconosceva con il termine polisemico *police*: fra i vari significati[805], quello in uso nel linguaggio giuridico interessa «l'insieme degli atti necessari a governare le comunità da parte di un'autorità pubblica»[806]. La ragion di Stato cinque-seicentesca è il complesso ideologico che giustifica "moralmente" – in nome di un fine superiore che trascende i destini individuali e le grandi codificazioni morali della religione – tutte quelle azioni che la legittimazione per diritto divino rende possibile: l'assoggettamento degli individui; il disciplinamento dei corpi; la pretesa di obbedienza incondizionata; l'assenza di corpi intermedi; l'assenza di uno Stato che tuteli le libertà naturali, a tutto vantaggio di uno Stato che *decida* ove e quando finisca la libertà del suddito.

> Il *fine* è lo Stato stesso, la sua salvezza, il suo benessere; ed è la *Polizei*, l'apparato amministrativo del sovrano, che *sa la verità* e agisce in suo nome sotto il segno della *necessità*, del calcolo economico, dell'urgenza che inerisce alle *cose*. Si producono verità: le scienze statistiche definiscono il numero dei consociati, i loro bisogni vitali, l'alimentazione, la salute, i rischi, i mestieri. Gestire tutto questo implica conoscenze e decisioni in qualche modo sottratte ad ogni contrattazione: primarie, vitali[807].

In questo l'amministrazione presenta le caratteristiche di una macchina ciclopica addetta a monitorare i corpi dei sudditi nelle loro funzioni ordinarie (produzione, consumo, salute, educazione, formazione, cultura) e i territori che essi vivono[808]. La tassazione è lo strumento di mantenimento di un Re che, a differenza del re medievale, non può vivere con i propri mezzi, perché dalla sua vita dipende la vita dei sudditi. Tutti sono tenuti a contribuire alla sopravvivenza del corpo sociale; la repressione, il lato più violento e duro

---

[804] DORON C., *Foucault e gli storici. Il dibattito sulle "insurrezioni popolari"* in FOUCAULT M., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, op. cit., p. 319.

[805] «La polizia rappresenta dunque lo strumento principale per la trasformazione del tradizionale «dualismo costituzionale» della forma statale tedesca dello «Stato per ceti», in prima età moderna» in SCHIERA P., *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, op. cit., pp. 180 – 181.

[806] FOUCAULT M., *Sicurezza, territorio, popolazione; Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, op. cit., p. 225.

[807] BAZZICALUPO L., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, op. cit., p. 58.

[808] «Originariamente, la polizia era nata come strumento per regolare i problemi piccoli e quotidiani della vita sociale, ma si dilatò poi – grazie al monopolio progressivamente conquistato dal signore territoriale sull'emanazione delle «ordinanze di polizia» – ai problemi fondamentali dello «Stato territoriale» in formazione, come l'amministrazione di un esercito stabile, la razionalizzazione e centralizzazione del sistema fiscale, la creazione di un sistema amministrativo di tipo professionale, lo sviluppo dell'attività economica, fino alla cura del benessere dei sudditi» in SCHIERA P., *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, op. cit., p. 181.

della *police*, interviene laddove qualcuno si rifiuti di partecipare, mettendo in pericolo la vita di tutti gli abitanti del regno.

> La stretta connessione fra Stato e amministrazione si presenta nel modo più chiaro, per la nostra coscienza storica, nel XVI e XVII secolo, allorché si giunge alla formazione di sistemi politici che, proprio grazie al loro efficiente apparato burocratico, in modo caratteristico si distaccano, in quanto «Stati», dalle comunità di diritto del mero «Stato garante del diritto»[809].

Lo Stato non è più quella struttura informe che nel medioevo protegge il cittadino, assicurandogli la tutela dei diritti che Dio ha concesso in egual misura ad ogni cristiano; lo Stato moderno *produce* diritto, concedendosi anche l'opportunità di controllare e giudicare tanto i cittadini quanto sé stesso. La critica avanzata dal primo liberalismo si reggeva sull'idea che un sistema statale richiedesse necessariamente limiti e organismi di controllo del potere, un sistema di *check and balance*, se non voleva scadere nella tirannia; *quis custodiet ipsos custodes?*

«Tutti i poteri politici propriamente detti, o poteri di governo, dispongono, ora in forma diretta ora in forma indiretta, di risorse di violenza». In primo luogo, «per esercitare la difesa o l'offesa verso l'esterno», in secondo luogo, «per garantire la coesistenza pacifica interna, almeno nei confronti dei membri politicamente rilevanti della società»[810]. Questa puntualizzazione di Stoppino allude al concetto weberiano di "monopolio della violenza legittima", più volte menzionato in questa sede. Tale concetto diventa lo schema organizzativo di una prassi di governo per cui i rapporti di potere interni alla società non devono più essere sbilanciati dal possesso di mezzi di coercizione – in questo caso la "forza" che si traduce in potere militare – ma, semai, dal rapporto instaurato nella sfera del lavoro o del mercato; accenno delle categorizzazioni di matrice capitalistica che faranno la fortuna della borghesia, e la sfortuna del governo assolutista. La violenza deve stare tutta da una parte: solamente il potere politico ha l'onore, e l'onere, di esercitarla. Seguendo questa regola Richelieu aveva proibito i duelli e operato a lungo, e con lui molti uomini politici, perché la società si demilitarizzasse.

Se accettiamo l'idea che l'autorità non possa venire esercitata senza la forza allora, alla depoliticizzazione del suddito – obiettivo conseguito tramite la monopolizzazione delle questioni pratiche dal versante tecno-burocratico dell'amministrazione – deve

[809] SCHMITT C., *Le categorie del 'politico'*, op. cit., p. 215.
[810] STOPPINO M., *Potere e teoria politica*, op. cit., p. 307.

necessariamente corrispondere la demilitarizzazione del suddito stesso. Il monopolio delle armi è ora affidato agli uffici militari e polizieschi – nel senso contemporaneo del termine *polizia* – che hanno il compito di togliere le armi dalle mani dei sudditi e usarle per difendere le istituzioni e l'ordine pubblico, o per proteggere i loro corpi e le loro proprietà. I sudditi non hanno più il diritto di usare le armi, solo il potere civile può farlo.

La grande conquista della tecnologia del potere assolutista chiude il cerchio della biopolitica di governo controllando i corpi dei sudditi, punendoli, normalizzandoli e disciplinandoli, per incasellarli entro i ranghi dello Stato.

2.4 La guerra moderna e l'esercito del re

La conflittualità è una componente essenziale per lo sviluppo e la stabilizzazione dell'architettura statale. Le guerre di religione furono il *casus belli* per la riorganizzazione dell'intero apparato di governance del territorio e dei sudditi; le ondate di rivolte contadine permisero di ripensare l'operatività delle forze di sicurezza pubblica, mentre la teoria della sovranità assoluta impose alle corone di mettere in atto una strategia di controllo totale della proprietà pubblica. Da queste e altre contingenze che occorsero fra XVI e XVII secolo nacquero i moderni sistemi di polizia e il moderno esercito.

Schiera ritiene che «il carattere specifico dello Stato moderno consista piuttosto nel tentativo e nella capacità raggiunta di dominare, sintetizzare e superare (con tecniche o tecnologie di tipo politico e amministrativo) il conflitto, a partire, storicamente, proprio dalle guerre di religione»[811]. Il dominio del conflitto a cui allude Schiera è l'obiettivo finale di uno Stato che guida il processo di riconciliazione fra le parti, senza necessariamente stemperare l'ostilità che ha causato le guerre civili; il sovrano si limita a togliere le armi e porsi, armato, fra i contendenti. Luigi XIV "riattivò" l'intolleranza religiosa revocando l'editto di Nantes nel 1685 per stanare le opposizioni alla dottrina ufficiale dello Stato, segno di uno Stato forte che domina la tensione permanente e non fa sconti alle opposizioni. Enrico IV lo aveva promulgato quasi un secolo prima, nel 1598, con l'intento di riappacificare le fazioni in lotta, entro uno scenario che vedeva la corona incapace di detenere il completo controllo sulla spiritualità dei sudditi e le ostilità che essa provocava.

[811] SCHIERA P., *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, op. cit., p. 203.

> L'esercizio quotidiano del potere deve poter essere considerato come una guerra civile: esercitare il potere è in certo modo praticare la guerra civile, e tutti questi strumenti, queste tattiche che si possono individuare, queste alleanze devono essere analizzabili in termini di guerra civile. […] il potere non è ciò che sopprime la guerra civile, ma ciò che la continua. E se è vero che la guerra esterna è il prolungamento della politica, viceversa, che la politica è la continuazione della guerra civile[812].

Foucault in questo passaggio si riferisce ai meccanismi di punizione e correzione, la "penalità", ma è interessante notare come lo studioso francese riporti il sistema penale, e le correlate forme di disciplinamento dei corpi e delle anime, a uno stato di guerra permanente. In queste righe assistiamo all'inversione del concetto di Clausewitz per cui *la guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi*. Foucault non mette in dubbio questo principio, ma accetta la plausibilità anche del suo contrario: *la politica è la continuazione della guerra civile*. Lo Stato perpetua la guerra tramite lo "Stato politico" e il governo di una popolazione impolitica, appropriandosi delle forme di violenza privata; mossa che servì ad affermare il dominio sui sudditi.

La guerra, nell'immaginario assolutista, è accettata al pari di un evento inevitabile che si inserisce nel corso degli eventi direzionandoli; la guerra è quindi imprescindibile per la politica. Abbiamo visto con Schmitt[813] i limiti della guerra medievale: le uniche guerre tollerate erano quelle che non mettevano in discussione l'impianto culturale e politico della *respublica christiana*; ogni conflitto che non fosse dinastico (degenerazione causata dalla mancanza di un'efficiente procedura di successione) o difensivo (le invasioni dei pagani) era una guerra di evangelizzazione che serviva a ripristinare il valore assoluto dei dogmi della cristianità nei territori in cui questa era stata inquinata dalle eresie (come nel caso della crociata contro gli albigesi, combattuta fra il 1209 e il 1229) o a portare la fede fra i pagani (Sassoni e Slavi, fra i tanti) o in Terra Santa (crociate). La modernità non risolse mai del tutto certe controversie – i conflitti dinastici e le pretese di riportare il dogma cristiano continuarono – ma formulò una nuova teoria della guerra, a partire da una nuova idea di esercito. L'esercito moderno è il frutto della costruzione del soldato moderno, della scienza militare moderna e del già menzionato "patriottismo", base ideologica ed emotiva necessaria a fidelizzare le armate.

Ricorriamo nuovamente a Kantorowicz: il medievista tedesco ha indagato la nascita del concetto *pro patria mori* – idea portata allo stremo dal nazionalismo otto e novecentesco, che ha reso accettabile l'estremo sacrificio per la causa nazionale nella cornice dei conflitti

[812] FOUCAULT M., *La società Punitiva. Corso al Collège de France (1972 – 1973)*, op. cit., p. 45.
[813] Mi riferisco a SCHMITT C., *Il nomos della terra*, op. cit., in particolare si vedano le pp. 120 – 121.

epocali della contemporaneità – ma le radici affondano nell'ultima porzione del medioevo, quando nacque il *corpus mysticum* laico, concentrato attorno alla persona del re.

> In un certo momento della storia lo Stato cominciò ad apparire come un *corpus mysticum* paragonabile alla Chiesa. Di qui il senso del *pro patria mori*, del sacrificio per la causa di questo corpo mistico-politico; un atto che si fece pieno di significato in quanto considerato pari per valore e conseguenze alla morte per la fede cristiana, per la Chiesa o per la Terra Santa. Se era vero che ogni cristiano «che vive nel corpo della Chiesa è tenuto ad ergersi a difesa di esso», semplice ed immediato era concludere che ogni francese che vive nel corpo della Francia doveva impegnarsi nella difesa di tale corpo nazionale. La morte per il corpo o per la *patria* venne quindi per analogia considerata in una prospettiva veramente religiosa e in tale senso intesa anche a prescindere da ogni eroizzazione classica e dalla successiva celebrazione da parte delle tube umanistiche[814].

L'idea di patriottismo ebbe un impatto notevole sullo sviluppo della mentalità nazionale, leva portante delle rivoluzioni borghesi e nazionaliste dell'Ottocento; completamento del progetto assolutista di edificazione di uno Stato centralizzato, forte di una base identitaria omogenea. Essa funse anche da collante in uno Stato presso cui il concetto di *patria* era una finzione narrativa difficilmente coniugabile con la realtà dei fatti.

L'operazione di razionalizzazione delle procedure di governance – di concerto con la sacralizzazione del corpo del re e l'elevazione spirituale della patria e dello Stato – erano tutti elementi necessari ad assicurare il controllo su territori eterogenei, divisi su un piano dottrinale quanto etnolinguistico. Un territorio in cui i conflitti dinastici erano stato superati, in teoria, dal diritto divino ma nei fatti rimanevano un problema; la fedeltà si doveva ancora più alla dinastia che all'idea di Francia, Inghilterra o Spagna[815]. L'assolutismo avviò e accelerò dei processi il cui abbrivo è rinvenibile nel primo statalismo bassomedievale, progetti che all'epoca delle grandi narrazioni sullo Stato del Re erano lontani dall'essere realizzati. Riuscire a produrre una narrazione efficace, e costellare delle giuste immagini l'immaginario statale in formazione, era un'operazione strategica essenziale perché la macchina da guerra del re potesse funzionare.

---

[814] KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del Re*, op. cit., p. 263.

[815] «La maggior parte dei monarchi governavano dei territori privi di unità etnica, linguistica, religiosa e culturale. Spesso mancava la sensazione di avere comuni interessi nel presente o una comune eredità del passato. Sia in paesi apparentemente unificati come la Francia, sia in un agglomerato come le terre degli Asburgo, il solo legame affidabile era la fedeltà alla dinastia regnante. Le ideologie nazionaliste non erano ancora utilizzabili, benché esse avessero un valore di identificazione verso l'esterno. Invece i monarchi dipendevano dalla reputazione delle loro dinastie: essi dedicavano le loro risorse ad innalzare la loro gloria e a perseguire le loro rivendicazioni ereditarie. Gli storici delle relazioni internazionali stanno ora precisando la loro forte enfasi regia sulle questioni dinastiche nel contesto della cultura di corte, che presentava la guerra come un fatto eroico» in HENSHALL N., *Il mito dell'assolutismo*, op. cit., p. 253.

Fra le ragioni degli esiti devastanti della Guerra dei Trent'anni sulla popolazione e sui territori – al di fuori della sostanziale impasse e della scarsa lungimiranza delle classi dirigenti nel condurre le ostilità – c'era la questione delle truppe mercenarie. Weber ha studiato il fenomeno e mostrato come il mercenariato è un'attività diffusa in tutto il mondo da millenni, e che ha sempre convissuto con le milizie regolari; il feudalesimo nasce con l'arruolamento reale di signori che «dovevano prestare invece di servizi economici solo servizi militari»[816], ricompensandoli con la terra e il privilegio di amministrarla autonomamente. La componente del beneficio economico è sempre stata al centro delle relazioni fra il principe e le armi che dovrebbero difenderne il territorio e i sudditi.

I meccanismi di appalto della difesa territoriale condussero all'aumento di potere politico dei signori feudali che si trovavano alla base della *respublica christiana*; il re medievale non aveva controllo militare, e di conseguenza politico, sul suo stesso regno. Le milizie mercenarie servivano al principe per evitare di incorrere nuovamente in un certo tipo di problemi: non ritrovarsi in competizione con una casta militare, in grado di rinegoziare il patto con il re, che non si limitava a seguire ossequiosamente principi di fedeltà e onore cavalleresco; valori che venivano meno in momenti di guerra o di fronte alla possibilità di aumentare il proprio potere. Quando anche la formula mercenaria presentò i suoi limiti – per i costi esorbitanti del mantenimento dei soldati e i danni economici provocati dai saccheggi, perpetrati da truppe indisciplinate e prive del codice etico dei cavalieri medievali – i sovrani optarono per la "statalizzazione" dell'esercito. La Francia fu all'avanguardia in questo versante: Carlo VII (re dal 1422 al 1461) durante la Guerra dei Cent'anni, nel 1445, creò le *Compagnie d'ordonnance*, oggi *Armée de terre*.

L'ordinamento militare impresso da Luigi XIV nella seconda metà del Seicento fu fonte di ispirazione per gli altri eserciti europei. François Michel Le Tellier, marchese di Louvois, Segretario di Stato per la guerra dal 1662 al 1691, spinse per l'accentramento delle questioni militari nel Ministero della Guerra, e lavorò perché fossero disciplinate le procedure di addestramento e reclutamento, oltre che amministrate in maniera efficiente, sotto il controllo governativo, le caserme, l'arsenale, i salari, il mantenimento e l'abbigliamento delle truppe.

[816] WEBER M., *Economia e Società. Dominio*, op. cit., p. 205; per approfondire la questione suggerisco la lettura del passaggio in cui affronta la questione militare, si veda ID., pp. 202 – sgg.

Se l'Europa non avesse voluto trovarsi di nuovo sull'orlo del collasso non si sarebbero più dovute ripetere le scene della Guerra dei Trent'anni[817]. In questo scenario aumentò l'ostilità fra lo Stato centrale e i signori dei territori periferici, portato della guerra civile permanente a cui alludeva Foucault; la riorganizzazione dell'esercito, la sua statalizzazione, perseguiva lo scopo di garantire un controllo militare del territorio, laddove non fosse stato sufficiente il controllo amministrativo. In questo orizzonte il signore si scontra con lo Stato. Esso rappresenta «il baluardo contro lo Stato» e, soprattutto, «contro i soldati»; si ricordi che alle insubordinazioni verso il fisco il governo rispose mandando i soldati, «che vivevano nel paese amico come in un paese conquistato»[818].

La sovranità assoluta passa attraverso la sottomissione degli storici alleati della nobiltà feudale. In questo scenario la guerra figura come parte integrante del dispositivo della sovranità: «la guerra non era un mezzo per ottenere uno scopo, ma un attributo essenziale della sovranità», «solo il successo della guerra poteva conferire quella «gloire» che costituiva l'elemento fondamentale del sistema di valori regio e aristocratico»[819].

Un'aristocrazia militare, in uno Stato militarizzato, dove la giustizia è armata (la *justice armée*), comporta che la sovranità stessa sia "armata" e venga raffigurata entro un immaginario bellico. La guerra, e la connessa "sovranità militare", è l'unico mezzo che assicura al re di garantire la pace ottenuta con la fine del *bellum* di matrice hobbesiana – perseguito sottotraccia con altri mezzi, nella lettura di Foucault – assicurandosi una potenza di fuoco superiore, base del monopolio della violenza weberiano, e un territorio circoscritto dove far valere le proprie leggi e, in sintesi, la propria autorità.

> Lo Stato supera la guerra civile tra le Chiese e le fazioni confessionali del tempo, e neutralizza la disputa interna allo Stato mediante un'unità politica centralizzata. La formula tedesca *cujus regio, ejus religio* esprime in maniera un po' cruda e primitiva, ma tuttavia estremamente chiara e pertinente nella sostanza, il nuovo legame tra confessione religiosa e ordinamento spaziale di un'entità territoriale chiusa. […] rispetto ad altre unità politiche lo Stato forma sulle fondamenta dell'unità politica interna da esso realizzata una superficie territoriale conchiusa, delimitata verso l'esterno da confini precisi e capaci di regolare in modo specifico i rapporti esterni con altri ordinamenti territoriali similmente organizzati.[820]

---

[817] «'it looked as if military art was about to make a return to the middle ages'», Croxton riporta questo giudizio di van Creveld sul conflitto, una fra le numerose valutazioni di storici e scienziati militari che raccontano la degenerazione della strategia e della cultura bellica nel trentennio in cui si consumò la guerra, in CROXTON D., *A Territorial Imperative? The Military Revolution, Strategy and Peacemaking in the Thirty Years War*, «War in History», 5/1998, 253 – 279, p. 254; «The key element is the supply, which was undeniably very poor. Historians repeatedly emphasize that war 'became its own goal'; in other words, supplying the troops became its own justification and overshadowed concerns» in ID., p. 258.

[818] MOUSNIER R., *Furori contadini*, op. cit., p. 33.

[819] BLANNING T., *L'età della Gloria*, Roma-Bari: Laterza, 2011, p. 605.

[820] SCHMITT C., *Il nomos della terra*, op. cit., pp. 144 – 145.

Sempre Schmitt, nel *Concetto di 'politico'*, chiarisce che «la guerra non è dunque scopo e meta o anche solo contenuto della politica, ma ne è il *presupposto* sempre presente come possibilità reale, che determina in modo particolare il pensiero e l'azione dell'uomo politico provocando così uno specifico comportamento politico»[821]. «War made the state, and the state made war»[822], l'evoluzione tecnologica e logistica dell'esercito e della guerra, a fianco del miglioramento della disciplina dei corpi e delle menti dei soldati, hanno contribuito ampiamente allo sviluppo dello Stato – in senso fiscale, amministrativo e organizzativo – e all'affermazione dell'autorità del monarca assoluto.

3. L'ordine westfaliano e il *nomos* della terra

Nel 1950 uscì in Germania il libro di Carl Schmitt *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*[823], saggio in cui il giurista tedesco espose alcune importanti concezioni del diritto internazionale. Il volume, già menzionato più volte in questa trattazione, è una ricostruzione storico-filosofica e giuridica del processo che ha condotto alla creazione del *nomos*, una norma di riferimento, che ha regolato le relazioni diplomatiche e militari fra gli ordinamenti europei nella modernità.

Il termine *nomos*, nell'accezione schmittiana, è di difficile interpretazione. Il giurista evita di tradurre facendo uso della parola "legge" (*gesetz*), ma nemmeno "costume", "consuetudine" o "contratto" sarebbero appropriate a detta dell'autore[824]. Il termine restituisce l'idea di Schmitt di contemplare la politica internazionale come una questione in prima istanza geografica, un problema *spaziale*: «per noi si tratta del processo fondamentale della suddivisione dello spazio, che è essenziale a ogni epoca storica […] combinazione strutturante di ordinamento e localizzazione, nel quadro della convivenza tra i popoli sul pianeta […] scientificamente misurato»[825]. È in questo senso che «si parla

[821] SCHMITT C., *Le categorie del 'politico'*, op. cit., p. 117.

[822] Affermazione di Charles Tilly riportata in GUNN S., GRUMMIT D., COOLS H., *War and the State in Early Modern Europe: Widening the Debate*, «War in History», 4/2008, 371 – 388, p. 372; sempre Tilly, riportato dagli autori, ha individuato sette aree statali «affected by war»: «war making (against external enemies), state making (against internal rivals of the ruling power), protection (of the state's clients, such as trading corporations, against their enemies), and extraction (from the subject population of the resources necessary to exercise coercion) […] adjudication […] distribution […] production» in ID., p. 378.

[823] La versione qui utilizzata è quella tradotta da Emanuele Castrucci per Adelphi, SCHMITT C., *Il nomos della terra*, op. cit.

[824] Rimando al paragrafo sui problemi semantici del termine *nomos* in ivi, pp. 53 – 71 e a GENIALE M., *Conquista e rivendicazione. I fondamenti mitici del* Nomos *in Carl Schmitt*, «Heliopolis», 1/2021, 57 – 66.

[825] SCHMITT C., *Il nomos della terra*, op. cit., p. 71.

qui di nomos della terra»[826], ed è questo il significato che vuole esprimere facendo questo peculiare utilizzo della parola greca. La questione spaziale è funzionale al delineamento dei contorni del "territorio": i confini geopolitici, cornice ideologica e fattuale entro cui acquisisce senso la struttura statale, il cui ordinamento, come è stato già notato, non può prescindere da *uno specifico territorio* su cui il sovrano possa esercitare la sua sovranità.

Il punto di svolta fu Westfalia: la conferenza di pace del 1648 che avrebbe dovuto riconciliare l'impero con i suoi rivali, le potenze cattoliche con quelle protestanti, e la Francia con la Spagna, come grandi contendenti esterni alla questione imperiale. Secondo Croxton, il risultato non fu pienamente conseguito: «the intention of the Congress of Westfalia to bring about a "universal peace" was therefore manifestly a failure»[827]. Le guerre continuarono, Francia e Spagna combatterono fino al 1659; ben undici anni dopo Westfalia chiusero, con la Pace dei Pirenei, una guerra che si protraeva sin dal 1635.

Il vero risultato politico del congresso interessa piuttosto la scienza diplomatica e le risoluzioni adottate per regolare le relazioni fra le potenze, abbozzo del contemporaneo diritto internazionale. «The Congress […] was more succesful as a model for future negotiations»[828], già nei decenni successivi (Aix-la-Chapelle nel 1668, Nijmegen nel 1676-1678 e Rijswijk nel 1697) la formula del congresso internazionale di pace venne riproposto secondo lo spirito e la metodologia di Westfalia. Con la conferenza di pace erano state gettate le basi di un diritto pubblico europeo, lo *jus publicum europaeum*: una riedizione laica, ed esterna alle prerogative papali e imperiali, dello *ius commune*, diritto che attraversava nel Seicento la sua fase di tramonto[829]; lo *jus publicum* costituì il punto di svolta per ottenere il pieno riconoscimento nei consessi internazionali delle prerogative degli Stati sovrani sui territori sotto la loro giurisdizione.

La radicazione a livello europeo dello Stato come ordinamento sovrano, monopolista di *tutti* i doveri e i privilegi derivanti dall'esercizio della sovranità, veniva decretato formalmente, seppur indirettamente, da un trattato internazionale che riconosceva dei

---

[826] *Ibidem*.

[827] CROXTON D., *Westphalia. The Last Christian Peace*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 331.

[828] *Ibidem*.

[829] «[…] i trattati dello *jus publicum* che nascono all'inizio del Seicento da tre radici diverse: innanzitutto, dal diritto romano, la cui distinzione tradizionale – tra «ius publicum quod ad statum rei Romanae spectat» e «ius privatum, quod ad singulorum utilitatem» – acquista ora, con l'emergenza dello stato moderno, la forza capace di creare nuovi sistemi, e comincia a costituire il diritto pubblico come diritto specialistico che tratta dell'esercizio del dominio. Col tempo i tentativi intrapresi nel Cinquecento di affrontare le nuove problematiche ricorrendo al diritto romano si erano mostrati inadeguati. La nascita del diritto pubblico appare, quindi, come un processo di *emancipazione* rispetto al diritto romano» in STOLLEIS M., *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, op. cit., p. 220.

confini e dotava gli Stati della possibilità di difenderli. Esiste una conferenza di Stati, dunque esiste lo Stato; ha ottenuto la piena legittimazione dopo secoli di formalizzazioni giuridiche e di affinamento della tecnologia e della narrazione del potere[830].

> Grazie al concreto ordinamento spaziale dello Stato territoriale il suolo europeo acquisì uno specifico status di diritto internazionale, valido tanto in se stesso, quanto in rapporto allo spazio del mare libero, e anche in rapporto a tutti i territori non europei d'oltremare. Fu così reso possibile per un periodo di tre secoli un diritto internazionale comune non più ecclesiastico o feudale, ma appunto statale[831].

La dimensione geopolitica della pace, che sovrasta forse anche quella geopolitica del conflitto che intendeva chiudere, è importante anche se letto da una prospettiva religiosa. Croxton ha scelto di chiamare gli accordi del 1648 *the last christian peace* perché «Westphalia was also celebrated in a religious context»[832]. Le guerre di religione si chiudevano definitivamente. Uno scontro epocale fra due diverse visioni del mondo, produttrici di una conflittualità di portata globale, veniva formalmente terminato da attori politici laici che concedevano il pieno riconoscimento territoriale alle nazioni protestanti. Il papato si oppose all'accordo nel vano tentativo di riportare sotto l'egida papale e imperiale accordi che interessavano, in prima sede, l'animo della cristianità europea:

> the negotiations themselves touched on religion at almost every point. The existence of a papal mediator emphasized the religious tenor of the negotiations. The fact that Chigi[833] would not recognize Protestant governments kept the issue of religious denomination at the forefront, as no one could overlook the fact that the power who summoned the conference into being would have nothing to do with a significant number of its participants. This point was further emphasized by the papal protest. The treaties regulated religious affairs, and no one could ignore that, nor pretend that it was a purely secular peace – least of all the papacy. That is why Innocent X issued a protest against the Peace of Westphalia in the papal brief (not bull) "Zelo Domus Dei" in 1650, backdated to November 1648[834].

---

[830] Ernst-Wolfgang Böckenförde in un saggio ha riportato le regole principali elencate nel trattato di Osnabrück del 15 maggio 1648: «1. il riconoscimento della sovranità territoriale (*jus territoriale*) dei ceti dell'Impero, in quanto potere sovrano territoriale trascendente i singoli diritti sovrani e i titoli di diritto consuetudinari, e indipendente nei loro confronti (§ 1; § 4, espressamente per le città dell'Impero); 2. la determinazione della partecipazione dei ceti dell'Impero, comprese le città imperiali, al voto su quasi tutti gli affari imperiali, e in particolare alla fissazione e interpretazione delle leggi, alla decisione su guerra e pace, all'imposizione di tasse, all'acquartieramento di truppe e alla conclusione di alleanza; restavano esclusi solo pochi diritti imperiali riservati (§ 2, § 4, primo capoverso); 3. il riconoscimento del diritto di alleanza dei ceti dell'Impero fra loro e con potenze straniere *pro sua cuiusque conservatione et securitate* (§ 2, secondo capoverso)» in ID., *La pace di Westfalia e il diritto di alleanza dei ceti dell'Impero* in ROTELLI E., SCHIERA P., *Lo Stato moderno*, vol. III, op. cit., pp. 338 – 339.

[831] SCHMITT C., *Il nomos della terra*, op. cit., pp. 163 – 164.

[832] CROXTON D., *Westphalia. The Last Christian Peace*, op. cit., p. 341.

[833] Fabio Chigi, nunzio pontificio che fu mediatore dei lavori; poi Papa Alessandro VII dal 1655 al 1667.

[834] CROXTON D., *Westphalia. The Last Christian Peace*, op. cit., pp. 341 – 342.

Westfalia fu la prova lampante che il papato aveva perso il suo ruolo di centro equilibratore della politica europea, che l'impero non era più la forza politica che regolava i rapporti di potere entro i confini della cristianità e che la loro alleanza rientrava nel novero delle alleanze strategiche fra potenze, ma che non godeva di ulteriori privilegi. «Nel corso del Seicento le linee della politica papale nel contesto europeo furono segnate da fratture e cesure che non sono dipese dal papato, ma piuttosto dai centri europei e dal loro cangiante equilibrio»; la politica di realizzazione del concilio di Trento «ha subito la battuta d'arresto rappresentata dalla pace di Vestfalia e dall'emarginazione papale nei giochi diplomatici»[835].

Lo Stato pontificio acquisì le caratteristiche dello Stato moderno, centralizzando i poteri e amministrando il territorio alla stregua di uno Stato laico. Dopo secoli di esistenza il potere temporale su Lazio, Umbria, Marche, e parte dell'Emilia-Romagna veniva formalizzato con tutti i crismi della statualità moderna[836]. Giunti al principio del XVII secolo «i confini tra la ragion di Stato e la ragion di Chiesa sono sempre meno distinguibili» e ambiscono «se non a coincidere a trovare almeno un loro ispessimento nei confini stessi d'Italia»[837]. Il lungo medioevo politico è finito per sempre a Westfalia.

Schmitt sostiene che al centro della nuova teoria politica emersa da Westfalia c'è un approccio innovativo alla guerra che intese superare la concezione di *iustum bellum* che aveva insanguinato l'Europa per un secolo e mezzo. Abbiamo visto come Schmitt abbia letto nelle guerre medioevali fra le potenze cristiane la soluzione per via militare di dissidi sorti da questioni formali, perlopiù dinastiche, che non intendevano mettere in discussione l'ordine europeo o le fondamenta della *respublica christiana*. Con la scoperta dell'America, l'affaccio dell'Islam alle porte d'Europa e, in particolar modo, con le guerre di religione, la guerra viene "risacralizzata" e intesa come missione per conto di Dio, in nome della più giuste delle cause. Solo che questa volta il conflitto non è esternalizzato in Palestina, o nei territori periferici del regno, e non ha come obiettivo i musulmani o qualche gruppuscolo di eretici, ma milioni di altri cristiani che abitano i territori francesi e imperiali, membri attivi della comunità e spesso anche funzionari pubblici.

---

[835] FATTORI M. T., *Chiesa della Controriforma, Stato della Chiesa, Stato secolare: parallelismi morfologici, alleanze ideologiche, contraddizioni*, «Cristianesimo nella storia», 2/2017, 467 – 493, p. 479.

[836] «La presentazione della Chiesa romana come prototipo dello Stato moderno si può dire ora sostanzialmente accettata: essa – è stato detto – ha introdotto nell'Occidente la prima gerarchia di tribunali con leggi scritte e procedure uniformi; ha per prima razionalizzato il sistema di imposizione e riscossione dalle tasse e iniziato la pratica di anticipare le entrate con la vendita degli uffici; ha avuto il primo ministero degli esteri, il primo corpo diplomatico, il primo esercito mercenario stabile etc.» in PRODI P., *Il sovrano pontefice*, op. cit., p. 17.

[837] Ivi, p. 326.

Il protestante viene concettualizzato dal cattolico, e viceversa, come "l'altro", nella stessa modalità con cui il musulmano o l'indigeno americano erano pensati "diversi"; la stessa applicabilità dei diritti naturali è messa in discussione. Le guerre del Cinquecento e del Seicento sono guerre «di annientamento in cui i nemici si discriminano l'un l'altro come criminali e pirati»[838]. Le nazioni uscite dagli accordi di Westfalia si promettono di ripristinare l'"umanità" dei conflitti partendo da una "riumanizzazione" del nemico che non passa più per i precetti morali cristiani e per il codice etico cavalleresco medievale, ma si appoggia a solide basi giuridiche: «il concetto di nemico diviene capace di assumere forma giuridica. Il nemico cessa di costituire qualcosa «che deve essere annientato»»[839]. Terreno fertile per costruire un sistema di negoziazioni e compromessi.

> Il primo effetto di razionalizzazione operato dalla formazione spaziale dello «Stato» consistette, in politica interna e in politica estera, nella deteologizzazione della vita pubblica e nella neutralizzazione dei contrasti sorti dalle guerre civili di religione. Ciò significa che le formazioni di fazioni superterritoriali che avevano ispirato le guerre civili dei XVI e XVII erano state eliminate. Le guerre civili di religione cessarono. I contrasti tra le fazioni confessionali furono superati per via dello Stato mediante una decisione di diritto pubblico – non più ecclesiastica, ma statale e di polizia – su tutto l'ambito territoriale dello Stato. Per il nuovo ordinamento interstatale del continente europeo, che aveva avuto origine dalla conquista europea del nuovo mondo, e per le sue guerre intraeuropee la deteologizzazione ebbe una conseguenza evidente: la razionalizzazione e l'umanizzazione della guerra, ovvero la possibilità della sua limitazione giuridico-internazionale. Questa, come vedremo, sta nel fatto che il problema della guerra giusta viene separato dal problema della *justa causa* e posto sotto categorie giuridico-formali[840].

Come già detto in precedenza, la sacralizzazione del re per diritto divino serve primariamente a laicizzare lo Stato. La figura del re divinizzato occorre a esaurire la questione religiosa, immagazzinandola integralmente nel corpo del sovrano; processo propedeutico alla desacralizzazione dei rapporti di potere che rende superflua la teologia, come strumento per leggere tali rapporti, e irrilevante l'apparato ecclesiastico, come addetto alle perizie tecniche nelle questioni politiche. Il corpo del re è sacro abbastanza da contenere *tutta* la sovranità e scrivere le leggi, amministrare la giustizia, muovere guerra, sorvegliare i sudditi e le loro case, e prendere decisioni in completa autonomia. «Questi re e principi possono essere ora «grandi uomini» [*magni homines*], poiché sono divenuti assoluti. Essi si liberano dai vincoli medievali di tipo ecclesiastico, feudale e cetuale. In

[838] SCHMITT C., *Il nomos della terra*, op. cit., p. 166.
[839] *Ibidem*.
[840] Ivi, p. 164.

cambio entrano in un nuovo ordinamento spaziale»[841]. Gli Stati acquisiscono il rango di *personae morales* che si sfidano a duello nel suolo europeo, *theatrum belli*; la guerra fra Stati viene raffigurata come una sfida pubblica fra due sovrani che risolvono la contesa risparmiando sangue innocente. I re stemperano la conflittualità riducendo così la violenza a *extrema ratio*, laddove la diplomazia fallisca.

I diplomatici arrivarono nelle cittadine westfaliane con istruzioni precise che rispondevano agli interessi strategici dei re; nonostante la grande ambizione di dare una pace duratura alla cristianità il realismo politico prese il sopravvento quando tutti ebbero coscienza che l'unità confessionale era persa per sempre, «si dava ormai per scontato che la pace sarebbe stata costruita, semmai, attraverso l'equilibrio tra potenze rivali»[842].

4. La lezione di Hobbes

Nell'aprile 1651 per l'editore Andrew Crooke di Londra usciva il *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*[843], opera del filosofo di Malmesbury Thomas Hobbes. Hobbes era tornato da poco dalla Francia, «where […] sought refuge from late 1640 to early 1652, and where he conceived and composed *Leviathan* and a number of other works»[844]. Si era rifugiato oltremanica perché il suo partito politico, i realisti, aveva avuto la peggio nella guerra civile che aveva insanguinato l'Inghilterra per oltre un decennio. Il conflitto si risolse con la decapitazione di Carlo I e l'instaurazione del *Commonwealth*. Hobbes ritornò durante il governo guidato da Oliver Cromwell, dittatore dell'isola dal 1653 al 1658 che deluse le aspettative di alcuni repubblicani di spirito democratico, come i *levellers* di John Lilburne. Il figlio di Oliver, Richard Cromwell, fu *Lord Protettore* del Commonwealth per meno di un anno: nel 1659 fu cacciato dal parlamento che richiamò la famiglia Stuart per governare sull'isola. Nel 1660 fu ripristinata con Carlo II la monarchia inglese: quel tipo di "assolutismo limitato" che instaurarono gli Stuart nel XVII secolo, risoluti a raggiungere il livello di assolutezza della sovranità reale dei monarchi francesi, spagnoli, nord o est-europei.

---

[841] Ivi, p. 168.

[842] KISSINGER H., *Ordine mondiale*, op. cit., p. 27.

[843] La versione utilizzata in questa sede è quella edita da BUR e tradotta da Gianni Micheli, HOBBES T., *Leviatano*, a cura di MICHELI G., Milano: BUR, 2011.

[844] BREDEKAMP H., *LEVIATHAN Body politic as visual strategy in the work of THOMAS HOBBES*, Berlin: De Gruyter, 2020, p. 10.

Bredekamp ha ricostruito l'immaginario hobbesiano analizzando la copertina dell'opera, la sua storia e le persone che si celano dietro un lavoro di così grande impatto visivo per l'epoca. Nella parte alta del frontespizio si può vedere una figura gigantesca coronata, «un grande uomo di forme gigantesche, composto dalla unione di innumerevoli piccoli uomini, con la mano destra impugna una spada e con la sinistra un pastorale, in gesto protettivo, sopra una città pacifica»[845]. Sotto di lui si staglia una vallata al cui centro vi è una cittadina dotata di tutte le strutture canoniche di un aggregato urbano seicentesco: le abitazioni, la piazza principale, la cattedrale, gli esercizi commerciali e le strade. Al di fuori la distesa di campagne. Sopra il gigante una scritta: «the extremities of both symbolic implements extend to the upper edge of the plate, as if to ensure attention to the line of Latin text inscribed there», una citazione del libro di Giobbe, «in which the exalted might of the sea monster Leviathan is invoked»[846], *Non est potestas super terram quae Comparetur ei* (*Gb*., 41: 24). «Hobbes's giant, albeit not sharing the monstrous appearance of the biblical Leviathan, is surely imbued with power (*potestas*) akin to that associated with the fantastical sea beast»[847]: il Leviatano (dall' ebraico לִוְיָתָן, Līvəyāṯān), mostro marino che incarna il caos e il dominio sugli uomini, presente sia nella tradizione ebraica sia in quella cristiana. Scelto da Hobbes per la sua onnipotenza come allegoria del sovrano assoluto[848].

Nella metà inferiore del frontespizio sono riportate dieci immagini all'interno di una cornice rettangolare distribuite cinque per ogni lato, al centro c'è il titolo per esteso e le informazioni bibliografiche: «the five segments on the left embody temporal (or worldly) power and those on the right spiritual power»[849]. Dall'alto verso il basso nelle due colonne sono contrapposti il castello alla chiesa, la corona alla mitra papale, il cannone ai fulmini della scomunica, le armi dei militari alle armi della logica e lo scontro bellico in campo aperto alle dispute scolastiche.

La simbologia di riferimento è piuttosto chiara: Hobbes intese con quest'opera, a partir già dal frontespizio, chiarire che il monarca veramente assoluto è quello che monopolizza entrambi i poteri. Il monarca non deve necessariamente essere un sacerdote – la guida

---

[845] SCHMITT C., *Sul Leviatano*, Bologna: Il Mulino, 2011, p. 51.

[846] BREDEKAMP H., *LEVIATHAN Body politic as visual strategy in the work of THOMAS HOBBES,* op. cit., p. 4.

[847] Ivi, p. 5.

[848] «Spesso, e con disparati significati l'unità di una collettività politica è stata concepita come un uomo in grande, come μάκρος ἄνθρωπος e come *magnum corpus* […] il Leviatano è il mostro marino che nel libro di Giobbe (capp. 40 e 41) è indicato come l'animale più forte e più indomabile» in SCHMITT C., *Sul Leviatano*, op. cit., pp. 40 – 41.

[849] BREDEKAMP H., *LEVIATHAN Body politic as visual strategy in the work of THOMAS HOBBES,* op. cit., p. 5.

spirituale e il referente ultimo spirituale può e deve essere un ecclesiastico – ma il capo della Chiesa in senso politico; colui che detiene il pastorale deve essere anche il capo politico del regno. Questa sintesi sfugge nella copertina dell'edizione francese del 1652: in una nazione cattolica il Leviatano tiene nella mano destra la bilancia della giustizia, a rappresentare l'equilibrio dei poteri spirituale e temporale[850]. Hobbes credeva nel potere delle immagini per la diffusione di concetti politici piuttosto complessi; l'epoca barocca, nella sua declinazione politica – di cui Luigi XIV fu il massimo esponente – costruì un immaginario particolarmente efficace, da cui gli scienziati politici e i giuristi presero spunto per integrare il proprio discorso con delle illustrazioni utili allo scopo preposto[851].

Poco prima del capitolo *Del regno delle tenebre* (allusione alla Chiesa di Roma) che chiude il libro, Hobbes enuncia quello che per lui deve essere il punto fermo di ogni Stato che voglia dirsi libero e stabile: l'obbedienza incondizionata. Dopo aver mostrato «cosa è necessario per la salvazione

> non è difficile riconciliare la nostra obbedienza a Dio con la nostra obbedienza al sovrano civile; *che è cristiano o infedele* [corsivo nostro]. Se è cristiano, concede di credere in questo articolo, che *Gesù è il Cristo*, e in tutti gli articoli che sono in esso contenuti o da esso dedotti per evidente conseguenza, e ciò è tutta la fede necessaria per la salvazione. E, per il fatto che egli è un sovrano, richiede obbedienza a tutte le leggi sue proprie, cioè a tutte quelle civili, in cui sono anche contenute tutte le leggi di natura, cioè tutte le leggi di Dio; infatti, oltre alle leggi di natura e alle leggi della Chiesa, che sono parte della legge civile (poiché la Chiesa che può fare delle leggi è lo stato) non ci sono altre leggi divine. Perciò chiunque obbedisce al suo sovrano cristiano non è da ciò impedito dal credere e dall'obbedire a Dio[852].

Hobbes pone il caso contrario, ovvero se il sovrano non sia un cristiano ma un infedele, come dovrebbe comportarsi un suddito pio, che non intende rinunciare alla sua fede?

> e quando il sovrano civile è un infedele, *ognuno dei suoi sudditi che gli resista pecca contro le leggi* [corsivo nostro] (tali sono, infatti, le leggi di natura) e rigetta il consiglio degli apostoli che ammoniscono tutti i cristiani ad obbedire ai loro principi, e tutti i figli e i servi ad obbedire in ogni cosa ai loro genitori e ai loro padroni. Quanto alla loro *fede*, essa è interna e invisibile; essi hanno la licenza che aveva Naman e non

---

[850] Immagine riportata in BREDEKAMP H., *LEVIATHAN Body politic as visual strategy in the work of THOMAS HOBBES,* op. cit., p. 12.

[851] «È il *Leviatano*, in particolar modo, ad attingere a piene mani al potere evocativo e retorico delle immagini – a partire ovviamente dal suo celebre frontespizio – per corroborare i risultati della deduzione razionale dell'artificio politico; e ciò avviene, per paradosso solo apparente, nella stessa opera in cui Hobbes denuncia nel modo più veemente e inesausto il ruolo nefasto dell'immaginazione nel dischiudere le porte del regno delle tenebre e del conseguente disordine civile» in FRILLI G., *Hobbes e l'immaginazione politica*, «Politica & Società», 1/2017, 131 – 154, p. 133; rimando alla lettura di questo paper per approfondire l'argomento dell'immaginario hobbesiano.

[852] HOBBES T., *Leviatano*, op. cit., XLIII, p. 638.

> hanno bisogno di esporsi al pericolo per ciò. Ma se lo fanno, *devono aspettare la loro ricompensa in cielo e non lagnarsi del loro sovrano legittimo; tanto meno fargli la guerra* [corsivo nostro]. Infatti, chi non è lieto di avere una giusta occasione di martirio non ha la fede che professa, ma pretende soltanto ad essa, per porre qualche colore sulla propria contumacia[853].

Con questo passaggio, punto di arrivo di una lunga speculazione sul tema, Hobbes mette in chiaro due punti fermi di tutta la sua teoria politica: i) l'obbedienza incondizionata al sovrano ii) la riduzione della fede a questione impolitica. I due punti sono chiaramente uno la conseguenza dell'altro. Hobbes consegnando nelle mani del sovrano il pastorale e la spada sta alludendo all'unificazione di *auctoritas* e *potestas* nella stessa persona, possibilità concessa dall'ordine politico immanente su cui è costruita la statualità moderna. Il medioevo politico si è concluso, le questioni spirituali non hanno la preminenza su quelle politiche perché con la sovranità e con la legittimità di diritto divino è venuta meno la dipendenza dell'esecutivo dall'autorità imperiale e papale.

Quelle che erano le "armi" della Chiesa di Roma sono ormai spuntate, non possono opporsi al potere del governo civile. Il centro di questa nuova teologia politica è situato nella coscienza dell'individuo, «la riserva interiore che consente al singolo la propria libertà di coscienza è il germe della distinzione tra pubblico e privato», distinzione che per Hobbes non può mettere a rischio l'esistenza stessa dello Stato; «una volta del tutto spoliticizzata, la religione potrà infatti uscire allo scoperto in uno spazio pubblico che non avrà più nulla da temerne». Galli parla di «privatizzazione della fede» riferendosi tanto all'obiettivo polemico di Hobbes, la Chiesa cattolica, quanto all'«estremismo soggettivistico dei settari protestanti»[854], profeti e guide spirituali.

Il pensiero politico in cui si iscrivono le innovazioni di Hobbes è figlio della nuova concezione westfaliana della fede, punto di arrivo di un processo avviato un secolo prima con il *cuius regio, eius religio*. Per tentare, infruttuosamente, di chiudere le guerre di religione a metà Cinquecento si era ricorsi a questa formula che introduceva la possibilità di riconoscere confessioni diverse dall'ortodossia ufficiale, affidando al sovrano il compito di rendere la sua confessione privata la religione ufficiale del regno. La linea dottrinaria diveniva un'esternazione del foro della coscienza interiore del sovrano, mettendolo per la prima volta al vero centro delle questioni religiose, in quest'orizzonte necessariamente anche politiche. Con la lunga marcia che condusse a Westfalia la fede venne

---

[853] Ivi, XLIII, p. 639.

[854] GALLI C., *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno* in HOBBES T., *Leviatano*, op. cit., p. XXXI.

progressivamente espunta dalle questioni politiche; ci si arrese all'idea che l'impero aveva smesso di essere il garante di una monarchia universale con delle aree da "riconquistare", gli Stati protestanti, ma figurava come uno dei tanti attori della scena politica europea.

La filosofia politica di Hobbes rappresenta forse il primo magistrale esempio di teoria dello Stato erede dei valori della pace di Westfalia, siglata solamente tre anni prima la pubblicazione dell'opera. La formula *Jesus is the Christ* simboleggia l'«unica richiesta del culto pubblico, […] forma di neutralizzazione delle guerre civili di religione, dato che su un dogma così poco impegnativo […] si incontravano tutte le confessioni e le denominazioni»[855]. Le questioni religiose entrano nel cono d'ombra delle tematiche a cui il principe deve sicuramente prestare attenzione – ne va della stabilità dello Stato – senza però renderle la colonna portante della sua azione politica. La lotta fra le confessioni è un problema europeo, così come europei furono gli accordi e le contrattazioni che affrontarono le potenze nel secolo e mezzo, circa, che separa Westfalia dalla pubblicazione delle 95 tesi nel 1517. Di lì a poco, con le grandi esplorazioni, il cristianesimo diverrà una religione "globale" – per quanto sia sempre stato così inteso, ma si pensava che il mondo finisse alle colonne d'Ercole – grazie alle opere di evangelizzazione nei territori colonizzati e alla diffusione delle Scritture tramite l'attività dei missionari.

A Hobbes interessano poco le questioni internazionali. Nell'economia del suo discorso le relazioni diplomatiche sono un punto secondario rispetto a ciò che è davvero al centro della sua teoria, che è *lo Stato*, il suo Stato, l'Inghilterra, e ogni Stato che voglia governare il territorio e la popolazione senza doversi appellare a Roma o alla sede imperiale.

> Il più grande dei poteri umani, è quello che si compone dei poteri del maggior numero di uomini riuniti consensualmente in una persona, naturale o civile, in cui l'uso di tutti i loro poteri dipende dalla sua volontà e tale è il potere di uno stato; oppure dipende dalle volontà di ogni particolare; tale è il potere di una fazione o di diverse fazioni collegate[856].

Il potere dello Stato è, deve essere, il più grande potere presente all'interno dei confini; se non riesce a monopolizzare la forza e godere del riconoscimento dei sudditi – ciò che gli permette di essere legittimo – viene meno il principio bodiniano della sovranità assoluta. Richelieu (1585 – 1642), coetaneo di Hobbes (1588 – 1679) e dotato di una visione d'insieme che poneva la ragion di Stato al centro di tutto, alla stregua di Hobbes,

[855] *Ibidem*.
[856] HOBBES T., *Leviatano*, op. cit., X, p. 88.

aveva ben chiaro che non potevano esserci *stati dentro lo Stato*; ogni contropotere che nel territorio del re gode di poteri che sono di competenza esclusiva statale sta minando l'assolutezza della sovranità assoluta. Non a caso, mandò i soldati a distruggere la roccaforte protestante di La Rochelle, senza curarsi dell'Editto di Nantes. Hobbes vedeva nelle istituzioni cattoliche la presenza di un contropotere interno allo Stato in grado di condizionare la politica del sovrano: uno stato nello Stato.

> Infatti chi è che non vede a beneficio di chi conduce l'aver creduto che un re non ha la sua autorità da Cristo, se un vescovo non lo incorona? Che un re, se è prete, non può sposarsi? Che, se un principe da un matrimonio legittimo o no deve essere giudicato dall'autorità di *Roma*? Che i sudditi possono essere svincolati dall'obbligo di fedeltà, se il re è giudicato un eretico dalla Corte di *Roma*? Che un re (come *Chilperico* di *Francia*) può essere deposto da un Papa (come papa *Zaccaria*) per nessun motivo, ed il suo regno dato ad uno dei suoi sudditi? Che il clero e i monaci, in qualunque paese, devono essere esenti dalla giurisdizione del loro re in cause criminali?[857]

L'ufficio del sovrano «consiste nel fine per il quale gli è stato affidato il potere sovrano, quello, cioè, di procurare *la sicurezza del popolo*»[858]. Solamente stabilendo una sola autorità, e privilegiando questa anche contro la verità, il sovrano poteva governare autonomamente su uno Stato, assicurando l'ordine e proteggendo i sudditi.

4.1 *Auctoritas, non veritas facit legem*

Quando si parla di Stato per Hobbes? «quando una moltitudine di uomini si accorda e pattuisce, ognuno con ogni altro, che qualunque sia l'uomo o l'assemblea di uomini cui sarà dato dalla maggior parte, il diritto a rappresentare la persona di loro tutti»[859].

Con l'istituzione dello Stato viene delegata al sovrano la possibilità di agire in nome del popolo, forte del suo *consenso*; il *pactum* fra sovrano e associati concede *tutto* il potere al principe, rendendo la sua sovranità assoluta non per grazia divina, ma per consenso popolare. Il Leviatano hobbesiano, sulla falsariga dei grandi monarchi europei, è un «*dio mortale*» al quale «noi» sudditi «dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa»; è proprio «per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello

[857] Ivi, XII, p. 125.
[858] Ivi, XXX, p. 355.
[859] Ivi, XVIII, p. 184.

stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso»[860], solo «con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni»[861]. La sicurezza, il benessere, il possesso, «che solo la politica trasforma in stabile proprietà»[862], e tutte le altre garanzie del diritto naturale che lo stato di natura – finzione narrativa utile alla costruzione di una teoria contrattualistica della sovranità – impedisce sono tutelate dallo Stato e dalla sua legge positiva. È doveroso obbedire solo al dio mortale perché il Dio immortale non si cura delle questioni umane. Esse sono regolate dal diritto fatto dagli uomini, per gli uomini.

> Per contro, alcuni uomini hanno preteso per disubbidire al proprio sovrano, di fare un nuovo patto, non con gli uomini, ma con Dio; anche questo è ingiusto poiché non c'è patto con Dio, se non per la mediazione di qualcuno che rappresenti la persona di Dio ed è tale solo se il luogotenente di Dio, che ha la sovranità al di sotto di Dio. Ma questa pretesa di un patto con Dio è una menzogna così evidente, anche nella coscienza di coloro che se ne fanno pretensori, che non solo è un atto di una disposizione ingiusta, ma anche vile e non da uomo[863].

Locke, due generazioni dopo, riabiliterà la possibilità di appellarsi al cielo per legittimare la disobbedienza al sovrano che agisce tirannicamente. Ma i binari su cui muove il padre del liberalismo politico sono stati ideati da Hobbes, che ha offerto la possibilità di pensare alla politica civile svincolandola dalla legge divina; se il sovrano non agisce per diritto divino, ma sulla base di un *pactum unionis*[864], le sue decisioni non sono infallibili ma possono anzi essere messe in discussione. Al centro di tutto c'è il consenso degli associati. Hobbes nega la possibilità di togliere il consenso e disobbedire al sovrano appellandosi a Dio perché sulle questioni civili solo il sovrano può decidere: urgenza di stabilità nell'Inghilterra delle guerre civili e bisogno di estromettere dalle vicende inglesi la politicizzazione delle coscienze fomentata dalla Chiesa di Roma e dalle sette protestanti. Locke, al contrario, darà la possibilità ai sudditi di togliere il consenso al tiranno per

---

[860] Ivi, XVII, p. 182.

[861] *Ibidem*.

[862] GALLI C., *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno* in HOBBES T., *Leviatano*, op. cit., p. XIX.

[863] HOBBES T., *Leviatano*, op. cit., XVIII, p. 185.

[864] Galli ha specificato in varie sedi che l'idea di un *pactum subiectionis* non è presente nel pensiero hobbesiano; il suo è un pensiero politico moderno che non contempla un vincolo di obbedienza sulla falsariga di quelli del medioevo feudale, per l'appunto i *pacta subiectionis*: «un *pactum unionis* – grazie al quale si dà vita al potere che unifica – e non un *pactum subiectionis*, cioè non il patto della tradizione feudale e anche federalistica, fra entità politiche in sé sussistenti, che con il patto regolano i propri rapporti reciproci. Il patto hobbesiano […] serve […] a generare un'obbligazione assoluta, unilaterale: la sovranità, il potere supremo, unico e irresistibile, perché rappresentativo di tutti» in GALLI C., *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno* in HOBBES T., *Leviatano*, op. cit., p. XIX.

cederlo a un sovrano che governi cristianamente, rispettando quelle libertà naturali che il tiranno ha violato.

Hobbes con il Leviatano cercò di superare la monarchia assoluta di diritto divino per risolvere laicamente la questione del potere legislativo; la prerogativa sovrana di fare la legge non è concessa per grazia di Dio ma è inscritta nelle caratteristiche stesse della sovranità. Senza lo *ius facere* non ha senso nemmeno dirsi sovrano.

Laicizzazione del potere ma anche del sovrano; in una società politica non ha senso interrogarsi sull'aderenza del comando sovrano ai dettami della legge naturale, perché questi divengono irrilevanti nella diatriba sul governo una volta stretto il patto fra sovrano e associati. La società civile è un'invenzione umana, «poiché dall'ARTE viene creato quel gran LEVIATANO chiamato COMUNITÀ POLITICA O STATO» – la *civitas* – «il quale non è altro che un uomo artificiale, sebbene di statura e forza maggiore di quello naturale, alla cui protezione e difesa fu designato». La stessa sovranità è un'invenzione umana, «*anima* artificiale in quanto dà vita e movimento all'intero corpo»[865].

«Se è vero che l'uomo è chiamato non soltanto a imitare, ma anche a correggere la natura», scrive Bobbio, «l'espressione più alta e più nobile di questa sua qualità di *artifex* è la costituzione dello Stato»[866]. Conclusione che ha guidato Hobbes nell'evoluzione del suo pensiero – anche grazie allo studio dell'uomo e della natura, di cui ha esposto alcuni risultati negli *Elementa Philosophie* degli anni Quaranta – concludendo che «everything that could correctly understood as "political" must be recognised as entirely alien to, and absent from, the "naturall condition of mankind"»[867]. Solo il potere civile detiene il controllo della catena di comando che coinvolge tutti gli associati.

> Si fa qui chiaro l'obiettivo di Hobbes: concentrare tutta la politica in un'unica istanza, che spoliticizza l'intero spazio in cui giunge la sua efficacia; far coincidere Stato e politica, ridurre ogni pluralità a unità; fare del Leviatano il trascendentale della vita associata e il monopolista del potere. E il contratto è l'algoritmo grazie al quale il particolare si apre efficacemente all'universale unitario, la natura dell'artificio; è l'invenzione collettiva di una gabbia dalla quale fin dall'origine ci si priva della possibilità di uscire, con l'affidarne la chiave al sovrano, a cui è ceduta la capacità politica particolare dei singoli, il loro potere di governare sé stessi. La stipulazione del patto è quindi la prima e ultima azione politica degli uomini[868].

---

[865] HOBBES T., *Leviatano*, op. cit., INTRODUZIONE, p. 5.

[866] BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, op. cit., p. 38.

[867] BREDEKAMP H., *LEVIATHAN Body politic as visual strategy in the work of THOMAS HOBBES*, op. cit., p. 103.

[868] GALLI C., *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno* in HOBBES T., *Leviatano*, op. cit., pp. XX – XXI.

La soluzione hobbesiana recupera parte della teoria della sovranità limitata medievale, ponendo il consenso degli associati come fonte di legittimazione, per integrarla con la dottrina del realismo politico moderno, condizionata dall'idea della ragion di Stato; operazione che Briguglia riconduce a una «temporalizzazione del concetto papale di *plenitudo potestatis* medievale»[869]. La legittimità hobbesiana è costruita sull'effettività del comando, la capacità del sovrano di garantire con il suo governo la sicurezza della vita e della proprietà. C'è un principio di efficienza alla radice di questa impostazione, dal momento che l'obbedienza è dipendente dall'effettiva protezione; seppur Hobbes non abbia accettato l'opposizione al sovrano quando questi non riesca a garantire la protezione che ha promesso di assicurare.

Sono qui visibili i germi del *government by consent* e di alcuni capisaldi del pensiero liberale. Schmitt fece di Hobbes il principale esponente moderno del "decisionismo" pur riconoscendo in lui il fondatore del garantismo giuridico, fino a farne il «padre spirituale del moderno positivismo» e «il pioniere dello Stato «di leggi» liberale»[870]. Sarebbe il principio del *nullum crimen sine lege* – che limita il potere discrezionale del giudice, come rappresentante del potere discrezionale del re nelle aule di tribunale – a veicolare l'idea che nessun suddito possa essere giudicato sulla base di una valutazione politica «nel caso in cui il sovrano non ha prescritto una regola»[871], ma solo sulla base della violazione di una legge esistente. Idea che nelle società democratiche contemporanee è uno dei pilastri dello Stato di diritto. Cavanna riconduce alcune considerazioni svolte sul pensiero di Hobbes a una valutazione secondo cui «la teoria assolutistica di Hobbes (al cui esclusivo servizio sembrano porsi le argomentazioni giusnaturalistiche e positivistiche) sia invece indirettamente produttiva anche di conseguenze in senso garantistico, individualistico e liberale»[872].

> A Hobbes interessa soltanto superare con lo Stato l'anarchia del diritto di resistenza feudale, cetuale o ecclesiastico e le guerre civili che da quello continuamente divampano, e contrapporre al pluralismo medievale, alle pretese di dominio delle Chiese e degli altri poteri «indiretti», l'unità razionale di un potere univoco, capace di protezione efficace, e di un sistema di legalità dal funzionamento

[869] BRIGUGLIA G., *Il corpo vivente dello Stato*, op. cit., p. 142; nella stessa pagina Briguglia scrive «così pur ponendosi nel solco del processo antiteocratico inaugurato da Marsilio da Padova, Hobbes sembra riutilizzare – facendone il centro della metafora dello Stato come corpo – un concetto chiave delle posizioni teocratiche medievali, il «potere pieno». Quella *plenitudo potestatis* che Marsilio aveva cercato di dissolvere anche facendo uso della metafora organicistica, passa sotto mentite spoglie dal papa al sovrano, installandosi come fulcro della metaforizzazione hobbesiana».

[870] SCHMITT C., *Sul Leviatano*, op. cit., p. 147.

[871] HOBBES T., *Leviatano*, op. cit., XXI, p. 232.

[872] CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit., p. 333.

> calcolabile. A questo potere statale razionale inerisce sempre primariamente la piena assunzione di rischio politico e, in questo senso, la responsabilità della protezione e della sicurezza dei sudditi. Cessando la protezione, cessa immediatamente anche lo Stato, cade ogni obbligo d'obbedienza e l'individuo riguadagna la sua libertà «naturale». La «relazione di protezione e obbedienza» è la pietra angolare dello Stato architettato da Hobbes, ed è assai facile ricollegarla ai concetti e agli ideali dello Stato borghese di diritto[873].

Questa lettura data da Schmitt dovrebbe offrire una chiave di interpretazione dell'innovazione apportata da Hobbes al pensiero e alla prassi assolutista. La monopolizzazione dell'esercizio della sovranità viene ottenuta da Bodin recuperando alcuni principi del diritto romano che permettevano al sovrano di agire sciolto dal vincolo positivo, e affidarsi alla decisione in caso di emergenza. L'obiettivo era, come abbiamo visto, dotare il sovrano dei poteri sufficienti a evitare lo stato d'eccezione in cui era piombata l'Europa nelle guerre di religione; le corone europee già da secoli tentavano di appropriarsi dell'*auctoritas* nel proprio regno – per inverare l'idea, recuperata da Baldo, per cui *rex in regno suo est imperator* – risolvendo conflitti di competenze con i signori feudali e la Chiesa. Il caos prodotto dalle guerre di religione testimoniava l'impossibilità di governare le emergenze in una situazione di sovranità frammentata, dove la politicizzazione delle confessioni e l'ingerenza della Chiesa erano la causa principale di queste emergenze.

Hobbes, settant'anni dopo Bodin, scelse di prendere spunto dalla linea politica imposta a Westfalia e, soprattutto, di rifiutare la teoria del diritto divino o, più in generale, qualsiasi forma di ecclesiastizzazione della corona e del re, avendo visto gli effetti della guerra civile prodotta dal durissimo scontro fra l'assolutismo degli Stuart e il parlamentarismo del *Parliament*. Hobbes fa dell'*auctoritas* del re la fonte di legittimità del regno, chiedendo che le sue decisioni valgano come leggi e che solo a queste si appellino i sudditi, mostrandone il doppio volto che tutela tanto il re, nell'esercizio della sovranità, quanto i sudditi, nelle proprie libertà individuali.

In questo senso *auctoritas, non veritas facit legem*; la sovranità, artificiale come lo Stato, è desunta da sé stessa. Sovrano è chi detiene la sovranità, e ciò che dice è legge, a prescindere dalla verità delle sue affermazioni.

> For Hobbes, the rights of sovereign authority are ultimately grounded not in the supposed natural or external authority (wisdom or lineage, example) of any particular sovereign, but in the inherently artificial character of sovereignty itself, which if it is

[873] SCHMITT C., *Sul Leviatano*, op. cit., pp. 113 – 114.

> to be maintained, requires both widespread acknowledgment of its authority by its subjects as well as awareness that such widespread acknowledgment exists and can be depended upon[874].

L'*auctoritas* fa la legge entro la cornice di un potere che opera seguendo il principio dell'efficienza e della collaborazione (protezione in cambio di obbedienza) e governa razionalizzando ogni aspetto, forte del diritto positivo. Anche se il patto d'unione «dà al sovrano […] la facoltà di agire del tutto arbitrariamente, il presupposto implicito di tutto il ragionamento è la costruzione di quel potere in grado di tenere sì tutti in soggezione», ma con l'intento di realizzare «una forma di convivenza che *assuma* e *garantisca* mediante il diritto ciò che i dettami o prescrizioni della retta ragione consigliano ad ogni uomo nei rari momenti in cui nel suo animo tace l'urgenza delle passioni»[875]. Il vincolo non è più divino, ma razionale; l'*auctoritas* hobbesiana è sinonimo di buongoverno.

[874] OXMAN E., *Hobbes on the Artificiality of (His Own) Authority*, «Hobbes Studies», 31, 2/2018, 188 – 211, p. 203.

[875] VITALE E., *Forme e livelli della razionalità in Hobbes* in CHIODI G. M, GATTI R. (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, op. cit., p. 63.

«Nell'analisi di Montlosier, la rivoluzione francese appare dunque come l'ultimo episodio di quel processo di trasferimento che ha costituito l'assolutismo reale», la realizzazione più perfetta della «costituzione del potere monarchico è allora la rivoluzione». «La rivoluzione ha forse rovesciato il re? Nient'affatto. La rivoluzione ha portato a compimento l'opera del re»[876]. Con questa affermazione Foucault si inserisce nel solco di tutta una tradizione di studiosi che ha letto nel fenomeno rivoluzionario la prosecuzione degli aspetti strutturali dell'assolutismo con altri mezzi. Innegabile che la rivoluzione presenti un aspetto di partecipazione popolare degli strati medi e bassi alle procedure di delegittimazione di un potere che si credeva superiore al consenso, ma, nelle parole di Elias, «l'idea che il ricorso alla violenza fisica da parte degli strati della popolazione francese fino ad allora esclusi dal controllo del monopolio debba essere interpretato unicamente come lotta contro la nobiltà», in quanto classe dominante, «non sia, nel migliore dei casi, che una semplificazione della realtà».[877]

La borghesia aveva visto crescere il suo potere per tutta l'età moderna raggiungendo un potere negoziale non indifferente, mentre la nobiltà decadeva progressivamente e poteva mantenere la sua traballante posizione sulla plancia di comando solo in forza dell'eredità feudale e dello status che il "sangue blu" portava con sé; retaggio di una società il cui potere si legittimava su forme divenute obsolete a fine XVIII secolo e che furono, involontariamente, la rovina dello Stato assoluto[878]. La rivendicazione di privilegi politici che corrispondessero a questo potere di negoziazione acquisito da professionisti e commercianti spiega solo parzialmente il più complesso fenomeno rivoluzionario.

---

[876] FOUCALT M., *Bisogna difendere la società: Corso al Collège de France (1975 – 1976)*, op. cit., p. 200.

[877] ELIAS N., *La società di corte*, op. cit., p. 368.

[878] «Convenientemente, il collasso storico dello stato assoluto francese risultava direttamente legato alla rigidezza della sua formazione feudale. La crisi fiscale che nel 1789 fece esplodere la rivoluzione fu provocata dall'incapacità giuridica dello stato assoluto di tassare la classe che esso rappresentava. Proprio la durezza del nesso tra nobiltà e stato precipitò, in definitiva, la loro comune rovina» in ANDERSON P., *Lo stato assoluto*, op. cit., p. 96.

Habermas ha ricostruito la storia del pubblico borghese evidenziando come le pretese di universalità avanzate nei dibattiti maturati nella neonata sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) si risolsero nella sostituzione di una classe dirigente con un'altra quando fu chiaro che non c'era possibilità di impostare un tavolo per le concertazioni. La borghesia emergente richiedeva tutele giuridiche, più che politiche, e vinse la resistenza alle codificazioni imponendo al potere di non agire più tramite ordinanze e decreti, declinazione del decisionismo assolutista, ma chiarire una volta per tutte i confini del potere pubblico nel suo rapporto con i cittadini – non più sudditi ma *homme* e *citoyen* – e di regolare i rapporti di quest'ultimi fra di loro. In sintesi, di formulare una versione completa del diritto pubblico, già abbozzato con lo *jus publicum europaeum*, e del diritto privato.

Il re non si curò di tutelare le persone private e le loro proprietà in maniera efficace, la borghesia optò per una forma di governo che mantenesse delle differenze sociali, di genere e di classe, ma che togliesse il privilegio della discrezionalità del potere a un re che non riconosceva le istanze del pubblico – la cui voce era diventata l'*opinion publique* – non potendo far convivere la legittimazione per diritto divino con l'idea del *government by consent*. «*La dimensione pubblica borghese sviluppata poggia sull'identità fittizia dei privati raccolti in pubblico in entrambi i loro ruoli di proprietari e di esseri umani*»[879].

Ciò che ci interessa nella chiusura di questo lavoro è il punto messo in luce da Foucault; lo Stato assoluto tramonta, per ritornare brevemente e inadeguatamente sulla scena nell'Ottocento, ma la sua architettura viene implementata dallo spirito rivoluzionario, tanto da portare a termine il lavoro di centralizzazione amministrativa e fiscale. Non solo, la nascita del diritto contemporaneo e lo sviluppo delle costituzioni sono il frutto delle radici gettate dalla riorganizzazione delle competenze, dalla specificazione delle giurisdizioni e, sostanzialmente, dalla possibilità di organizzare il diritto civile sciogliendo il vincolo medievale con il diritto naturale.

Padoa Schioppa rileva come sul terreno del diritto «una profonda cesura», paragonabile per portata e impatto sul paradigma dominante solo allo sviluppo dello *ius commune* nel XII secolo, «si avrà in Europa solo alla fine del Settecento, con le riforme illuministiche e con le prime moderne codificazioni che segnarono il definitivo tramonto del diritto comune»[880]. Eppure, il salto qualitativo che permise di superare una volta per tutte il "lungo rinascimento giuridico" ha le sue fondamenta nella statualità moderna,

[879] HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, op. cit., p. 65.
[880] PADOA SCHIOPPA A., *Storia del diritto in Europa*, op. cit., p. 241.

teorizzata e messa in pratica dall'assolutismo: «i poteri del monarca, la centralizzazione della giustizia, lo sviluppo di una rete di funzionari gerarchicamente ordinati alle dipendenze del sovrano, il ricorso alla normazione statale» tutti elementi che provocarono «in tempi e in modi alquanto diversi nelle diverse parti d'Europa, notevoli mutamenti nel mondo del Diritto»[881]. Una volta messa in pratica la formula dello Stato centrale le civiltà europee non tornarono più indietro; il fenomeno si è poi espanso a macchia d'olio in tutto il mondo e oggi costituisce il paradigma politico per gli ordinamenti riconosciuti dai consessi internazionali come attori del grande gioco globale. La più grande innovazione della modernità è, forse, proprio lo Stato moderno, indubitabile merito dell'assolutismo monarchico e di alcune varianti che riportano solo alcuni aspetti di questa teoria politica, come nel caso dell'Inghilterra seicentesca.

Un altro aspetto peculiare dell'assolutismo esplorato in questa trattazione interessa la questione della mitologia del potere e tutto il corredo simbolico tramite cui il sovrano costruisce tanto la propria immagine pubblica, quanto i misteri del potere. Il simbolo, il rituale, il linguaggio e la credenza nell'idea che essi *siano* il potere, senza limitarsi a rappresentarlo, è retaggio del medioevo, i cui re facevano affidamento sull'unzione e sull'incoronazione per ottenere la dignità sufficiente a indossare i vessilli del potere. «I miti dei sovrani medievali e del Rinascimento si fondavano in considerevole misura su una visione del mondo o una mentalità tradizionale», scrive Burke. «Se un sovrano di questo periodo veniva rappresentato […] come Ercole, si trattava di molto più che una metafora intesa a esprimerne la forza, o anche a suggerire che avrebbe risolto i problemi del suo regno con la stessa capacità con cui Ercole aveva compiuto le sue fatiche». Il sovrano veniva identificato con un semidio perché intendeva presentarsi come tale, «come se l'aura del semidio si trasfondesse in lui»[882].

Sotto questo versante l'assolutismo ha il merito di aver creato un innovativo apparato liturgico e immaginativo, assecondando il bisogno di distaccarsi parzialmente dal mondo simbolico medievale per costruire la propria legittimità. Il re medievale, nella sua immagine, passa per le tre fasi delineate da Kantorowicz – cristocentrica, politicocentrica, giuricentrica – e tende progressivamente a distaccarsi dall'iconografia ecclesiastica con l'intento sia di affermare la sua indipendenza dalla Chiesa, sia di appropriarsi delle immagini e dei rituali per dimostrare il suo contatto diretto con Dio. La versione moderna

[881] *Ibidem*.
[882] BURKE P., *Il Re Sole*, op. cit., p. 158.

del diritto divino dei re poggia su un insieme di elementi visuali che dovrebbero rendere superflue le procedure di legittimazione simbolica medievale, pur mantenendo un filo diretto con questo mondo e la sua «mentalità mistica»[883].

Il matrimonio del re con il regno, il re gigantesco, il re condottiero delle truppe, il re martire, il re guaritore e altre rappresentazioni che sfociano in forme di adorazione ai limiti del grottesco hanno segnato i regni Stuart e Borbone, con i picchi toccati da Carlo I e da Luigi XIV. Burke parla di «declino del magico», «nel senso di un crescente scetticismo da parte delle élite nei confronti dell'efficacia della magia», per spiegare, parzialmente, il tramonto di questo mondo; fenomeno che Weber ha codificato come forma di disillusione a cui ha dato il nome di «disincantamento dal mondo»[884] (*Entzauberung der Welt*). Il re taumaturgo perde i suoi poteri perché il suddito comincia a dubitare dell'efficacia del tocco, ma anche perché il re moderno è costantemente presente sulla scena pubblica e non riserva le sue epifanie alle sporadiche procedure curative. Il re è *ovunque*, sia fisicamente (corpo fisico) sia politicamente (corpo politico) ed è a capo di una macchina tecnocratica e razionalizzata, unione del carattere semidivino del re, dai poteri al limite del magico, con l'efficienza e la razionalità dello Stato centrale; sintesi destinata a crollare sotto il peso delle sue contraddizioni.

La lente attraverso cui leggere questi fenomeni è l'argomento che questa trattazione ha inteso sviscerare: la legittimazione del potere. La fine della *respublica christiana* fu un fenomeno di amplissima portata consumatosi sia perché i limiti di quella difficile convivenza fra *auctoritas* e *potestas* erano diventati insormontabili, sia perché le corone ne minarono a lungo la stabilità, rivendicando il controllo dei propri territori in virtù di caratteristiche culturali, politiche ed economiche che troveranno un'appropriata strutturazione solo nella contemporaneità con la "nascita" delle identità etniche, linguistiche e, com'è tristemente noto, razziali.

Crollato il "muro" di Costantinopoli nel 1453, superate le colonne d'Ercole nel 1492 e persa per sempre l'unità religiosa nel 1517 urgeva una nuova forma di legittimazione per inventare un nuovo paradigma di governo. Tutti gli aspetti affrontati in questa sede[885] documentano il lavoro svolto dalle corone per darsi una legittimità. Nella modernità la

[883] Concetto dell'antropologo Lévy-Bruhl riportato in *ibidem*.

[884] Ivi, p. 159.

[885] Ce ne sono ovviamente altri che per ragioni di tempo e spazio non sono stati affrontati. Il fenomeno assolutista costituisce un mondo intellettuale che per essere compreso in tutte le sue sfumature richiede il lavoro coordinato di storici della modernità, storici del diritto, antropologi, sociologi, filosofi, giuristi e politologi e non può assolutamente esaurirsi in una tesi di Dottorato.

legittimità diventa un problema; non è più data per assodata, come avveniva nell'ordine armonico medievale, ma va ricreata da capo, lavoro di competenza esclusiva del potere politico[886]. Il sovrano moderno *deve* vedersi riconosciuta dai sudditi la propria autorità: questa non poteva concretizzarsi se non pensando al potere come a un unico centro che governa su *tutti* gli uomini e le donne residenti nella sua giurisdizione.

Per ottenere un'azione di comando così efficiente giuristi e intellettuali teorizzarono la *sovranità assoluta*, dispositivo di governo che permise al re di definire i contorni di un territorio, e della sua popolazione, ed esercitare il pieno potere senza dover scendere a compromessi con contropoteri religiosi (Chiesa), residui del medioevo (signori feudali) o potenze straniere (impero). Il sovrano ha il diritto, datogli da Dio, e il dovere, impostogli dalla coscienza, di rendere la sua *decisione* una legge del regno, essendo lui l'unico deputato a governare sui suoi sudditi. Ciò che ritiene più opportuno ha forza di legge; *quod principi placuit, legis habet vigorem*.

[886] Giovanni Fiaschi parlando dell'invenzione dello stato di natura ad opera di Hobbes – autore squisitamente moderno che ha fatto chiarezza su pressoché tutte le categorie politiche moderne – scrive: «Se questa complessa narrazione non dà – né vuole dare – conto dei modi effettivi di costituzione del potere politico, ciò è perché in realtà, attraverso questo racconto di legittimazione si argomenta un nuovo modo di pensare il rapporto di potere. Pur usando un'iconografia politica tratta in parte dalla tradizione politica precedente, la legittimazione si impone come la nuova relazione di assoggettamento» in ID., *Un'ontologia poliitca. Potere e realtà in Thomas Hobbes*, «Filosofia Politica», 2/2017, 195 – 216, p. 211.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

BLOCH M., *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris: Librairie Istra, 1924; tr. it. *I re taumaturghi*, traduzione di LEGA S., Torino: Einaudi, 1973.

BODIN J., *Les Six livres de la Republique de J. Bodin Angevin. À Monseigneur du Faur, Seigneur de Pibrac, Conseiller du Roy en son Conseil privé*, Paris: Jacques du Puis, 1576; tr. it *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M. e QUAGLIONI D., Torino: UTET, 3 voll., 1964 – 1997.

BOSSUET J. B., *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*, Paris: Pierre Cot imprimeur-libraire ordinaire de l'Academie Royale des Inscriptions & Médailles, rue du Foin, à la Minerve, 1709; ediz. di riferimento a cura di LE BRUN J., Genève: Libraire Droz, 1967; eng. tr. *Politics drawn from the Very Words of Holy Scripture*, edited by RILEY P., Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DANTE, *Monarchia*, ediz. di riferimento a cura di PIZZICA M., Milano: BUR, 1988.

FOUCAULT M., *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Editions Gallimard, 1975; tr. it. *Sorvegliare e punire*, traduzione di TARCHETTI A., Torino: Einaudi, 1976.

HOBBES T., *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, London: Andrew Crooke, 1651; tr. it. *Leviatano*, traduzione di MICHELI G., Milano: BUR, 2011.

KANTOROWICZ E. H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1957; tr. it. *I due corpi del Re*, traduzione di RIZZONI G., Torino: Einaudi, 1989.

MACHIAVELLI N., *Il Principe*, Roma: Antonio Blado d'Asola, 1532; ediz. di riferimento a cura di RUGGIERO R., Milano: BUR, 2008.

SCHMITT C., *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität* (1934), *Begriff des Politischen* (1927) *Legalität und Legitimität* (1932), *Uber die drei des Rechtwissenschaftlichen Denkens* (1934), *Das Problem der Legalität* (1950), *Nehmen / Teilen / Weiden* (1953) raccolti in *Le categorie del 'politico'*, a cura di MIGLIO G., SCHIERA P., Bologna: Il Mulino, 1972.

SCHMITT C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot, 1974; tr. it. *Il nomos della terra*, traduzione di CASTRUCCI E., Milano: Adelphi, 1991.

WEBER M., *Wirtschaft und Geselschaft: die Wirthschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, volume XXII/4, *Herrschaft*, a cura di HANKE E. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2005; tr. it. *Economia e Società. Dominio*, a cura di PALMA M., Roma: Donzelli, 2012.

MONOGRAFIE

AGAMBEN G., *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di ALICI L., Milano: Bompiani, 2001.

ANDERSON P., *Lo stato assoluto*, Milano: Il Saggiatore, 2014.

BAZZICALUPO L., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma: Carocci, 2010.

BEETHAM D., *The Legitimation of Power*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.

BENJAMIN W., *Il dramma barocco tedesco*, Torino: Einaudi, 1999.

BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino: Einaudi, 2001, vol. II.

BERTELLI S., *Il corpo del re*, Firenze: Ponte alle Grazie, 1995.

BLANNING T., *L'età della Gloria*, Roma-Bari: Laterza, 2011.

BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi, 1989.

BOBBIO N., MATTEUCCI N., PASQUINO G., *Dizionario di Politica*, Torino: UTET, 2004.

BONVECCHIO C., *Miti, Simboli, Politica*, Milano: Jouvence, 2014.

ID., BELLINI P., *Introduzione alla filosofia e teoria politica*, Milano: Wolters Kluwer, 2017.

BREDEKAMP H., *LEVIATHAN Body politic as visual strategy in the work of THOMAS HOBBES*, Berlin: De Gruyter, 2020.

BRIDGEN S., *Alle origini dell'Inghilterra moderna*, Bologna: Il Mulino, 2003.

BRIGUGLIA G., *Il corpo vivente dello Stato*, Milano: Mondadori, 2006.

ID., *Il pensiero politico medievale*, Torino: Einaudi, 2018.

BURCKHARDT C. J., *Richelieu*, Milano: Res Gestae, 2017.

BURKE P., *Il Re Sole*, Milano: Il Saggiatore, 2017.

CASSIRER E., *Il Mito dello Stato*, Milano: SE, 2010.

CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, Milano: Giuffrè, vol.1, 1982.

CHIODI G. M., *Propedeutica alla simbolica politica*, Milano: FrancoAngeli, 2006.

CHEVALLIER L., *Le grandi opere del pensiero politico*, Bologna: Il Mulino, 1998.

CORTESE E., *Il rinascimento giuridico*, Roma: Bulzoni, 1996.

CROXTON D., *Westphalia. The Last Christian Peace*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.

DE CAPRARIIS V., *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione I: 1559 – 1572*, Napoli: ESI, 1959.

DI BELLO ANNA, *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, Napoli: Liguori, 2014.

DURKHEIM E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma: Meltemi, 2005.

FIGGIS J. N., *The Divine Right of Kings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1914.

FILMER R., *Patriarcha*, a cura di BRING D. M., Independent Publishing, 2019.

FONTANA A., PASQUINO P. (a cura di), *Intervista a Michel Foucault* in FOUCAULT M., *Microfisica del potere*, Torino: Einaudi, 1977.

FOUCAULT M., *Nascita della clinica*, Torino: Einaudi, 1969.

ID., *La verità e le forme giuridiche*, Napoli: La Città del Sole, 2007.

ID., *Bisogna difendere la società; Corso al Collége de France (1975 – 1976)*, Milano: Feltrinelli, 2009.

ID., *La società Punitiva. Corso al Collège de France (1972 – 1973)*, Milano: Feltrinelli, 2016.

ID., *Sicurezza, territorio, popolazione; Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, Milano: Feltrinelli, 2017.

ID. *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, Milano: Feltrinelli, 2019.

FRANKLIN J. H., *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

GALIZIA M., *Teoria della sovranità, dal medio evo alla rivoluzione francese*, Milano: Giuffré, 1951.

GALLI C., *Genealogia della politica*, Bologna: Il Mulino, 1996.

ID., *Sovranità*, Bologna: Il Mulino, 2019.

GARCÍA PELAYO M., *Miti e simboli politici*, Torino: Borla, 1970.

GENTILE G., *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla), I, IV: Dante Alighieri,* in *Opere*, XI, Firenze: Sansoni, 1962.

GRAZINI A., *Bossuet. Crisi di una coscienza nel contesto socio-politico dell'assolutismo*, Urbino: Argalìa Editore, 1978.

GREENGRASS M., *La cristianità in frantumi*, Roma-Bari: Laterza, 2014.

GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari: Laterza, 2006.

HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari: Laterza, 2005.

HELLER H., *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, Milano: Giuffre, 1987.

HENSHALL N., *Il mito dell'assolutismo*, Genova: Il Melangolo, 2001.

HINSLEY H., *Sovereignty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HOCART A. M., *Kingship*, London: Watts & Co., 1941.

HUIZINGA J., *Autunno del Medioevo*, Milano: BUR, 1998.

KANTOROWICZ E. H., *Federico II imperatore*, Milano: Garzanti, 2011.

KAUFMANN T., *I redenti e i dannati*, Torino: Einaudi, 2018.

KELSEN H., *Lo Stato in Dante*, Milano-Udine: Mimesis, 2017.

KERN F., *Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford: Basil Blackwell, 1939.

KERTZER D. I., *Riti e simboli del potere*, Roma-Bari: Laterza, 1989.

KISHLANSKY M., *L'età degli Stuart. L'Inghilterra dal 1603 al 1714*, Bologna: Il Mulino, 1999.

KISSINGER H., *Ordine mondiale*, Milano: Mondadori, 2015.

LAMBERTINI R., CONETTI M., *Il potere al plurale*, Milano: Jouvence, 2019.

LADURIE E. L. R., *Lo Stato del re*, Bologna: Il Mulino, 1999.

ID., *L'Ancien Régime. I. Il trionfo dell'assolutismo: da Luigi XIII a Luigi XIV (1610 – 1715)*, Bologna: Il Mulino, 2000

LE GOFF J., *Il re medievale*, Firenze: Giunti, 2012.

LEVACK B., *La caccia alle streghe in Europa*, Roma-Bari: Laterza, 1999.

LIPPI A., *Dinamiche di legittimazione politica*, Bologna: Mulino, 2019.

LÖWITH K., *Significato e fine della storia*, Milano: Il Saggiatore, 2015.

MACHIAVELLI N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di Inglese G., Milano: BUR, 1984.

MATTEUCCI N., *Lo Stato Moderno*, Bologna: Il Mulino, 1993.

MCILWAN C. H., *Costituzionalismo antico e moderno*, Bologna: Il Mulino, 1990.

MEINECKE F., *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze: Sansoni, 1977.

MIQUEL P., *Le guerre di religione*, Milano: Res Gestae, 2019.

MONOD P. K., *The power of Kings*, New Haven: Yale University Press, 1999.

MOUSNIER R., *Furori contadini*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino, 1984.

NENNER H., *The Right to be King*, London: MacMillan, 1995.

PANDOLFI A., (a cura di), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 3, 1978 – 1985, Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano: Feltrinelli, 1998.

PASSERIN D'ENTRÈVES A., *La Dottrina dello Stato*, Torino: Giappichelli, 2009.

PASTOUREAU M., *Medioevo simbolico*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

POPITZ H., *Fenomenologia del potere*, Bologna: Il Mulino, 1990.

PORCHNEV B. F., *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, Milano: Jaca Book, 1976.

POTESTÀ G. L., *L'ultimo messia*, Bologna: Il Mulino, 2014.

PRODI P., *Il sovrano pontefice*, Bologna: Il Mulino, 1982.

ID., *Cristianesimo e Potere*, Bologna: Il Mulino, 2012.

ID.., *Homo Europaeus*, Bologna: Il Mulino, 2015.

PROSPERI A., *Il Concilio di Trento: un'introduzione storica*, Torino: Einaudi, 2001.

QUAGLIONI D., *I limiti della sovranità: Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova: CEDAM, 1992.

ID., *La sovranità*, Roma-Bari: Laterza, 2004.

REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, Bologna: Il Mulino, 2001.

RIES J., *Mito e Rito*, Milano: Jaca Book, 2008.

ROHEIM G., *Animism, Magic and the Divine King*, New York: International UP, 1972.

SALISBURY G., *Policratico*, a cura di DOTTI U., Torino: Aragno, 2011.

SASSO G., *Niccolò Machiavelli. I. Il pensiero politico*, Bologna: Il Mulino, 1993.

SCATTOLA M., *Teologia politica*, Bologna: Il Mulino, 2007.

SCIACCA F. (a cura di), *Immaginario politico e simbolica del potere*, Milano: Mimesis, 2020.

SCHIERA P., *Lo Stato moderno, Origini e degenerazioni*, Bologna: CLUEB, 2004.

SCHMITT C., *La dittatura*, Roma-Bari: Laterza, 1975.

ID., *Sul Leviatano*, Bologna: Il Mulino, 2011

SCHNUR R., *Individualismo e assolutismo*, Milano: Giuffré Editore, 1979.

SHARPE K., *Image Wars: promoting Kings and Commonwealth in England. 1603 – 1660*, New Haven and London: Yale University Press, 2010.

SKINNER Q., *Le origini del pensiero politico moderno; I, il Rinascimento*, Bologna: Il Mulino, 1989.

ID., *Le origini del pensiero politico moderno; II, l'età della Riforma*, Bologna: Il Mulino, 1989.

SOLMI A., *Il pensiero politico di Dante*, Firenze: La Voce, 1922.

STOLLEIS M., *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, Bologna: Il Mulino, 1998.

STOPPINO M., *Potere e teoria politica*, Milano: Giuffrè, 2001.

TERNI M., *La pianta della sovranità*, Roma-Bari: Laterza, 1995.

ULLMANN W., *Principi di governo e politica nel medioevo*, Bologna: Il Mulino, 1972.

VENTURA L., *Sovranità. Da J. Bodin alla crisi dello Stato sociale*, Torino: Giappichelli, 2014.

VERGA M., *Alla morte del re*, Roma: Salerno Editrice, 2020.

VISCEGLIA M. A., *Riti di corte e simboli della regalità*, Roma: Salerno Editrice, 2009.

VISMARA G., *Impium Foedus*, Milano: Giuffrè, 1974.

VIVANTI C., *Niccolò Machiavelli*, Roma: Donzelli Editore, 2008.

VOLKOFF V., *Il re*, Napoli: Guida, 1989.

WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: BUR, 1991

ID., *Scritti Politici*, Roma: Donzelli, 1998.

WEDGWOOD V., *La guerra dei Trent'anni*, Milano: Il Saggiatore, 2018.

WUNENBURGER J-J., *Filosofia delle immagini*, Torino: Einaudi, 1999.

ARTICOLI

ALTINI C., *"Potentia" come "potestas". Un'interpretazione della politica moderna tra Thomas Hobbes e Carl Schmitt*, «La Cultura», 2/2008, 307 – 328.

ID., *Potere e potenza in Hobbes. La prospettiva meccanicistica tra filosofia naturale e filosofia politica*, «Scienza & Politica», XXXI, 2019, 19 – 33.

BIRAL A., *Jean Bodin e la moderna scienza politica* in BIRAL A., CAVARERO A., PACCHIANI C., *Teorie politiche e Stato nell'epoca dell'assolutismo*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1980.

BÖCKENFÖRDE E. W., *La pace di Westfalia e il diritto di alleanza dei ceti dell'Impero* in ROTELLI E., SCHIERA P., *Lo Stato moderno*, vol. III, Bologna: Il Mulino, 1974.

CAMELLONE M. F., *Libertà, necessità e legge. Il problema teologico-politico nella polemica tra Hobbes e Bramhall*, «Teoria politica», 9, 2019, 413 – 428.

CARILE A., *Le insegne del potere a Bisanzio* in AAVV, *La corona e i simboli di potere*, Rimini: Il Cerchio, 2000.

CASTELLANO J. L., *La Monarchia spagnola come paradigma di una monarchia confessionale*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1/2008, 167 – 183.

CAVARERO A., *Giacomo I e il Parlamento: una lotta per la sovranità* in BIRAL A., CAVARERO A., PACCHIANI C., *Teorie politiche e Stato nell'epoca dell'assolutismo*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1980.

CESARO A., Theatrum et Imago Mundi*: figure e figuri del barocco*, «Metabasis.it», 23, 172 – 187.

CONETTI M., *Consenso, potestà normativa e partecipazione politica: i civilisti medievali*, «Storia del pensiero politico», 2/2020, 183 – 208.

COSTA P., *Cittadinanza e comunità. Un 'programma' di indagine storiografica fra medioevo ed età moderna*, «Filosofia Politica», 1/1999, 15 – 37.

ID., *"In alto e al centro": immagini dell'ordine e della sovranità fra medioevo ed età moderna*, «Diritto Pubblico», 3/2004, 815 – 849.

COSTANZI C., *La morfologia del processo penale. Un approccio storico-filosofico all'epistemologia giudiziaria,* «Diritto Penale Contemporaneo», 4/2019, 73 – 95.

CROXTON D., *A Territorial Imperative? The Military Revolution, Strategy and Peacemaking in the Thirty Years War*, «War in History», 5/1998, 253 – 279.

CUONO M., *Assoluto ma non arbitrario? Potere legittimo e leggi di natura in Hobbes*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1/2013, 3 – 16.

DI BELLO ALBERTO, *«Auctoritas» e «Potestas» come termini chiave nell'edificazione della monarchia pontificia medievale*, «Filosofia Politica», 2/2001, 207 – 232.

DORON C., *Foucault e gli storici. Il dibattito sulle "insurrezioni popolari"* in FOUCAULT M., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, Milano: Feltrinelli, 2019.

ELTON G. R., *Il governo Stuart* in ROTELLI E., SCHIERA P., *Lo Stato moderno*, vol. III, Bologna: Il Mulino, 1974.

FATTORI M. T., *Chiesa della Controriforma, Stato della Chiesa, Stato secolare: parallelismi morfologici, alleanze ideologiche, contraddizioni*, «Cristianesimo nella storia», 2/2017, 467 – 493.

FERRARESI F., *Genealogia della legittimità. Città e Stato in Max Weber*, «Società*Mutamento*Politica», 9, 2014, 143 – 160.

FIASCHI G., *Un'ontologia politica. Potere e realtà in Thomas Hobbes*, «Filosofia Politica», 2/2017, 195 – 216.

FIORAVANTI M., *Stato e costituzione* in ID., a cura di, *Lo Stato moderno in Europa*, Roma-Bari: Laterza, 2002.

FOUCAULT M., *Cerimonia, teatro e politica nel XVII secolo* in ID., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971 – 1972)*, Milano: Feltrinelli, 2019.

FRILLI G., *Hobbes e l'immaginazione politica*, «Politica & Società», 1/2017, 131 – 154.

FUGGLE S., *The spectacle of discipline and punish: The tableau, the diagram and the calligram*, «Crime Media Culture», 16, 1/2020, 139 – 156.

GALLI C., *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno* in HOBBES T., *Leviatano*, HOBBES T., *Leviatano*, a cura di MICHELI G., Milano: BUR, 2011.

ID., *Emergenza ed eccezione: Machiavelli e Schmitt*, «Filosofia Politica», 2/2021, 199 – 218.

GENIALE M., *Conquista e rivendicazione. I fondamenti mitici del* Nomos *in Carl Schmitt*, «Heliopolis», 1/2021, 57 – 66.

GERMANI A., *I supplizi e la sovranità ferita: sull'esecuzione pubblica come risoluzione del conflitto nell'opera di Michel Foucault*, «Metabasis.it», 30, 2020, 59 – 79.

ID., *Kelsen e Kantorowicz lettori del* Monarchia: *due studi su Stato e Sovranità nel pensiero di Dante a confronto*, «Heliopolis», 2/2021, 61 – 76.

GRAEBER D., SAHLINS M., *Theses on kingship* in ID. (a cura di), *On Kings*, Chicago: HAU Books, 2017.

GRAEBER D., *Notes on the politics of divine kingship* in GRAEBER D., SAHLINS M., (a cura di), *On Kings*.

GUNN S., GRUMMIT D., COOLS H., *War and the State in Early Modern Europe: Widening the Debate*, «War in History», 4/2008, 371 – 388.

HERON N., *The Superhuman Origins of Dignity: Kantorowicz's Dante*, «Journal of the History of Ideas», 3/2021, 427 – 452.

KANTOROWICZ E., *I «due soli» di Dante* in ID., *La sovranità dell'artista*, Venezia: Marsilio, 1995.

ID., *Christus-Fiscus* in ID., *I misteri dello Stato*, a cura di SOLLA G., Genova-Milano: Marietti, 2005.

ID., *I misteri dello Stato* in ID., *I misteri dello Stato*.

ID., *La regalità* in ID., *I misteri dello Stato*.

ID., *Pro patria mori* in ID., *I misteri dello Stato*.

ID., *ΣΥΝΘΡΟΝΟΣ ΔΙΚΗ – La Giustizia che siede in trono* in ID., *I misteri dello Stato*.

ISNARDI PARENTE M., *Introduzione* in BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., vol. I, Torino: Einaudi, 1964.

ID., *Jean Bodin su Tirannide e Signoria nella «Republique»* in AAVV. *La «République» di Jean Bodin. Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980*, Firenze: Olschki, 1981.

LADNER G. B., *Medieval and modern understanding of symbolism: a comparison*, «Speculum», 2/1979, 223 – 256.

LAMBERTINI R., *Kantorowicz e il corpus mysticum: osservazioni sul quinto capitolo dei I due corpi del re* in FRANK T., RANDO D. (a cura di), *Ernst Kantorowicz (1895 – 1963) Storia politica come scienza culturale*, Pavia: Pavia University Press, 2015.

LAUDANI R., *Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna*, «Filosofia Politica», 3/2015, 513 – 530.

MANDROU R., *Le rivolte popolari in Francia nel XVII secolo* in ROTELLI E., SCHIERA P., *Lo Stato moderno*, vol. III, Bologna: Il Mulino, 1974.

MAROCCO STUARDI D., Police *e pubblica amministrazione* in MAROCCO STUARDI D., *La* Rèpublique *di Jean Bodin. Sovranità, Governo, Giustizia*, Milano: FrancoAngeli, 2006.

MARRAMAO G., *Introduzione* in VOLKOFF V., *Il re*, Napoli: Guida, 1989.

MASTROPAOLO A., *La comunità ricomposta. Alle origini dell'idea di nazione nell'Inghilterra del Seicento*, «Diritto Pubblico», 2/2005, 427 – 456.

ID., *Il popolo nella teoria del diritto divino di Giacomo I*, «Diritto Pubblico», 1/2007, 179 – 218.

MONATERI P. G., *Presentazione. Kelsen e Dante oltre Schmitt* in KELSEN H., *Lo Stato in Dante*, Milano-Udine: Mimesis, 2017.

MORABITO P., *Teofania o metodo? Il* Deus mortalis *nel frontespizio del* Leviatano *di Hobbes* in CHIODI G. M, GATTI R. (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano: FrancoAngeli, 2009.

MORRONE A., *Sovranità*, «Rivista AIC», 3/2017, 1 – 108.

OXMAN E., *Hobbes on the Artificiality of (His Own) Authority*, «Hobbes Studies», 31, 2/2018, 188 – 211.

PACCHIANI C., *Sovranità dello stato e proprietà privata nel pensiero politico moderno* in BIRAL A., CAVARERO A., PACCHIANI C., *Teorie politiche e Stato nell'epoca dell'assolutismo*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1980.

PALMA M., *Carisma e demoni. Fonti ed effetti di un concetto politico*, «Scienza & Politica», 63, 2020, 143 – 159.

PANDOLFI A., *Foucault e la guerra*, «Filosofia politica», 3/2002, 391 – 409.

ID., *La dialettica della repressione. Michel Foucault e la nascita delle istituzioni penali*, «Scienza & Politica», 55, 2016, 131 – 149.

PAWLIK R., *Le teologie politiche medievali e le loro ripercussioni novecentesche: Ernst Kantorowicz a confronto con Carl Schmitt e Erik Peterson* in FRANK T., RANDO D. (a cura di), *Ernst Kantorowicz (1895 – 1963) Storia politica come scienza culturale*, Pavia: Pavia University Press, 2015.

PETROCCHI G., *La storia politica di Dante* in DANTE, *Monarchia*, a cura di PIZZICA M., Milano: BUR, 2018.

PIRAS A., *La corona e le insegne del potere nell'impero persiano* in AAVV, *La corona e i simboli del potere*, Rimini: Il Cerchio, 2000.

QUAGLIONI D., *Per la* Monarchia *di Dante*, «Il Pensiero Politico», 2/2012, 149 – 174.

RICCOBONO F., *Gli inizi di Kelsen:* La teoria dello Stato in Dante, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 2/1976, 261 – 289.

RILEY P., *Introduction* in BOSSUET J. B., *Politics drawn from the Very Words of Holy Scripture*, edited by RILEY P., Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

RITTER G. A., *Diritto divino e prerogativa dei re inglesi* in ROTELLI E., SCHIERA P., *Lo Stato moderno*, vol. III, Bologna: Il Mulino, 1974.

SANFILIPPO M., *Alcune note sul concetto di assolutismo nella storiografia europea* in PLATANIA G., *L'Europa di Giovanni Sobieski. Cultura, politica, mercatura e società*, Viterbo: Sette Città, 2005.

SAPORITI M., *La Riforma luterana e la nascita del concetto moderno di sovranità. Sulla polimorfa natura del religioso nella prima età moderna*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2/2018, 551 – 565.

ID., Regnum Tyrannis, dominatus. *L'aristotelismo politico tedesco del primo Seicento di fronte al problema del potere assoluto*, «Storia del Pensiero Politico», 3/2015, 355 – 378.

SCHIERA P., *Ragion di Stato e statualità moderna*, «Scienza Politica», Quaderno n. 4 *Società e stato per un'identità borghese. Scritti scelti*, 2016, 175 – 196.

SEBASTIANELLI P., *Il problema delle arti di governo in Italia. Tra la ragion di Stato di Botero e l'economica di Frigerio*, «Storia del pensiero politico», 2/2019, 183 – 202.

SEELMAN K., *Teologia e Giurisprudenza alle soglie della modernità. La nascita del moderno diritto naturale nella tarda scolastica iberica*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2/1999, 277 – 298.

SOLLA G., *Finzioni* in KANTOROWICZ E. H., *I misteri dello Stato*, a cura di SOLLA G., Genova-Milano: Marietti, 2005.

TARIZZO D., *Ubi est fiscus, ibi est imperium. Sovranità, democrazia, Europa* in «Filosofia Politica», 2/2020, 269 – 286.

TENENTI A., *Teoria della sovranità e ragion di Stato nella « République » di Jean Bodin* in AAVV. *La «République» di Jean Bodin. Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980*, Firenze: Olschki, 1981.

TOTO F., *Hobbes e l'eresia: teologia e politica*, «Rivista di Storia della Filosofia», 4/2018, 597 – 628.

VASOLI C., *Il metodo ne «la République»* in AAVV. *La «République» di Jean Bodin. Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980*, Firenze: Olschki, 1981.

VITALE E., *Forme e livelli della razionalità in Hobbes* in CHIODI G. M, GATTI R. (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano: FrancoAngeli, 2009.