

PER LA STORIA DELLA FILOSOFIA POLITICA

Paolo Slongo

**GOVERNO
DELLA VITA
E ORDINE POLITICO
IN MONTAIGNE**

FrancoAngeli

Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico
Europeo

Per la storia della filosofia politica

Direzione: Giuseppe Duso (coordinatore), Francesco De Sanctis,
Roberto Esposito, Carlo Galli, Giacomo Marramao

La riflessione odierna sulla politica non può sfuggire al compito di interrogare quei concetti fondamentali che si presentano come presupposti irrinunciabili per il pensiero e i valori indiscussi per l'organizzazione della vita sociale e politica. Si tratta dei concetti che hanno preso forma nella *filosofia o scienza politica moderna* e, organizzati attorno alla nozione di potere, danno un significato specifico a ciò che si intende comunemente con il termine *politica*.

Partendo da questa convinzione, questa collana propone le varie tesi ad evitare i pericoli insiti sia in una trattazione di tipo storico-descrittivo, che neutralizzi la riflessione critica, sia in un'analisi *teorica* che, appiattendogli autori e i problemi in un quadro omogeneo e valido per ogni epoca, perda lo spessore dei cambiamenti di prospettiva e della differenza radicale di significati che le stesse parole spesso hanno espresso nel corso del tempo.

Una tale direzione di ricerca da un lato permette di far riemergere questioni originarie, che aprono la via ad un più autentico rapporto con il pensiero classico, e dall'altro offre una più precisa consapevolezza della crisi che i concetti nati con la modernità sperimentano oggi, in quanto inadeguati a comprendere il nostro presente e incapaci di orientare la prassi.



C I R L P E

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Paolo Slongo

**GOVERNO
DELLA VITA
E ORDINE POLITICO
IN MONTAIGNE**

FrancoAngeli

Il volume è stato pubblicato con i fondi del Progetto Ateneo 2008, Università degli Studi di Padova, “Governare la libertà. Il problema della partecipazione nella crisi della Forma-Stato”.

Copyright © 2010 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione	pag.	7
Corpo, comunità, ordine politico	»	15
Armonie	»	15
«L'orditura di un così gran corpo»	»	24
La malattia del corpo politico: terapie	»	31
Governare: accompagnare la vita	»	39
Un'economia dei corpi	»	46
«L'usage de la société publique»	»	55
Il governo e i commerci della vita	»	67
Il commercio del mondo	»	68
Comandare ed essere comandati	»	78
La civiltà della conversazione	»	90
Disputare	»	98
«De la civilité et de la pure courtoisie»	»	105
Governo della vita e pratica degli uomini	»	117
Vivere tra i viventi	»	118
«Police d'affaires domestiques»	»	130
La «gaia scienza» civile di Montaigne	»	137
Libertà di coscienza e ordine della pluralità	»	143
La «police du monde»	»	155
Somiglianza e difformità	»	156
«La natura si è obbligata a non far due cose che non fossero dissimili»	»	165

Il posto dell'uomo	pag.	174
La lezione di Plutarco	»	189
La legge e l'ordine politico	»	203
Giustizia e diritto	»	204
Le leggi nel tempo: la « <i>police</i> » e il magistrato	»	212
La giustizia «in sé»	»	223
Il potere e la legge	»	230
Conclusione	»	239
Indice dei nomi	»	249

Introduzione

«(b) Mi piace il modo di procedere della poesia, a salti e a sgambetti (*à sauts e à gambades*) [...] È il lettore negligente che perde il mio argomento, non io [...] (c) Il mio stile e la mia mente vanno vagabondando insieme [...]» (III, 9, 994, 1327)¹. La riflessione sulla specificità della sua scrittura, rivendicata a più riprese da Montaigne nel corso dei *Saggi*, dovrebbe indurre il lettore non negligente a non sottovalutare la portata di una innovazione che in Montaigne non è solo relativa allo stile ma riguarda piuttosto il suo pensiero, e cioè una *pratica* originale della filosofia che non intende mai trasformarsi in dottrina. Perché è proprio attraverso il cosiddetto “disordine” dei *Saggi*, cioè questo procedere «saltellante» e discontinuo, che Montaigne arriva a dislocare ogni suo tema, compreso quello della politica, dal lessico ereditato dalla tradizione, imprimendo ai suoi concetti il proprio *movimento* incessante «e senza glossare me stesso».

Al movimento della sua scrittura *sautillante* non può più sottrarsi una lettura dei *Saggi* che eviti la tentazione della proiezione di categorie e concetti già costituiti su un testo nel quale il pensiero è invece sempre sottoposto alla

¹ Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition conforme au texte de l'Exemplaire de Bordeaux, par Pierre Villey, sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche, coll. «Quadrige», PUF, Paris 2004; trad. it. Montaigne, *Saggi*, 2 voll., a cura di Fausta Garavini, Adelphi, Milano 1966. D'ora in poi citeremo sempre da questa edizione e da questa traduzione, dando tra parentesi nel corpo del testo l'indicazione del libro, in cifre romane, poi del capitolo, della pagina dell'edizione Villey-Saulnier e infine della traduzione di Fausta Garavini. Con le lettere *a*, *b*, *c* si sono indicate, sull'esempio della maggior parte delle edizioni correnti, i tre strati più importanti che costituiscono gli *Essais*, e cioè (*a*) indica il testo dell'edizione del 1580, (*b*) indica le aggiunte dell'edizione del 1588 e (*c*) indica le integrazioni annotate da Montaigne in margine al suo esemplare dell'edizione del 1588, oggi conservato nella Biblioteca di Bordeaux (il cosiddetto «Esemplare di Bordeaux»). Abbiamo tenuto presenti anche le due più recenti edizioni: quella della «Bibliothèque de la Pléiade», Montaigne, *Les Essais*, éd. de J. Balsamo, M. Magnien, C. Magnien-Simonin, Gallimard, Paris 2007 e Montaigne, *Essais*, présentation, établissement du texte, apparat critique et notes par André Tournon, Imprimerie Nationale, 3 voll., Paris 1998.

tensione della scrittura e del suo modo di procedere, sempre *en mouvement*², refrattario a lasciarsi ridurre alla dimensione dell'*anticipazione* di nozioni e categorie proprie della modernità, soprattutto sul terreno del discorso politico³.

Un "Montaigne politico" deprivato spesso proprio di questo suo *stile*, cioè del singolare carattere *filosofico* del suo libro «de bonne foi»⁴, è stato a lungo interpretato o sul modello della ragion di Stato avanzante nella seconda metà del secolo XVI o su quello di una politica per così dire "manieristica", quella di un fautore del partito dei *Politiques*, sostenitore cioè dell'avvenuta e irreversibile dissociazione del "privato" dal "pubblico", e quindi del necessario ripiegamento sul *sé* individuale come unica condizione possibile al dispiegarsi della funzione pacificatrice e neutralizzante del potere politico, e del suo esercizio sovrano nello spazio pubblico⁵.

Da queste due principali tracce di lettura proveremo ad uscire per intraprendere un'altra via, che non rimuova dall'analisi il testo di Montaigne, la sua scrittura *discontinua*, cercando di mostrarne anzi lo specifico spessore filosofico e la singolare *politicalità*. Dove il politico emerge non tanto come un tema tra gli altri, ma piuttosto come l'orizzonte intrascendibile della vita di quel corpo molteplice e singolare che è la «contexture politique», l'orditura politica. In primo luogo per fedeltà a quelle che considera le intenzioni propriamente filosofiche ed etiche costantemente presenti nell'unicità dello stile di un'opera che non ha precedenti quanto al suo oggetto. Scrive Montaigne nel capitolo "Del pentirsi": «Io non posso fissare il mio oggetto. Esso procede

² Cfr. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982; trad. it. *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, il Mulino, Bologna 1984.

³ Nel solco della lezione di Leo Strauss, D. Schaefer nel suo *The Political Philosophy of Montaigne*, Cornell University Press, Ithaca (N. Y.)-London 1990, trova in Montaigne una filosofia politica dal carattere fortemente unitario e sistematico, piegando il testo in una direzione molto caratterizzata: quella di un pensiero marcatamente moderno e decisamente laico e *liberale*, costretto ad esprimersi «tra le righe» dalla necessità di mimetizzarsi per sfuggire alla persecuzione del potere politico, antesignano diretto della moderna filosofia politica di Hobbes e Locke ed erede del repubblicanesimo di Machiavelli.

⁴ L'incipit degli *Essais* contiene un *Avviso* al lettore che esordisce così: «*C'est icy un livre de bonne foy, lecteur*».

⁵ A titolo esemplificativo di questi orientamenti della critica in Italia si vedano A. Biral, *Montaigne e Charron. Etica e politica nell'epoca delle guerre di religione*, (1982), in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, FrancoAngeli, Milano 1999; G. Borghi, *La politica e la tentazione tragica. La «modernità» in Machiavelli, Montaigne e Gracián*, FrancoAngeli, Milano 1991 e, soprattutto, A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano 1966. Un Montaigne diverso emerge dal bel libro, decisamente innovativo, di N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Leo S. Olschki, Firenze 2004.

incerto e vacillante, per una naturale ebbrezza. Io lo prendo in questo punto, com'è, nell'istante in cui m'interesso a lui. Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio: non un passaggio da un'età all'altra o, come dice il popolo di sette in sette anni, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto. Bisogna che adatti la mia descrizione al momento. Tant'è che forse mi contraddico, ma la verità [...] non la contraddico mai» (III, 2, 805, 1067).

Nel comprendere il *passage*, il suo procedere «incerto e vacillante», nel descrivere il *mouvement* del loro autore e della crisi drammatica del suo tempo malato, i *Saggi* trovano la riconciliazione con una realtà vivente e mobile la cui variazione opera nel movimento della scrittura un continuo *déplacement*, la destituzione cioè dell'autorità di un soggetto che pretenda di rappresentarla univocamente: sarà il principio stesso dell'autorità, sempre di più e specialmente nel terzo libro, la vera posta in gioco etica e politica dell'esercizio del pensiero. È in questo *déplacement* che consiste, infatti, la differenza radicale degli *Essais* da tutte le altre opere del suo tempo⁶.

La straordinaria originalità degli *Essais* ha che fare con la domanda riguardo ai fondamenti stessi della società del suo tempo, all'essere in comune degli uomini e insieme alla fragilità del loro *con-tessuto*, che abita tuttavia anche negli strappi più drammatici della storia, nella guerra civile, là dove le sue maglie si disfano, mettendo a nudo i mille fili che ne formano l'ordito anche in questo tempo aleatorio, perfino nella circostanza della sua catastrofe imminente, anzi forse soprattutto in essa.

Il dovere di conformarsi a quest'essere *situato* è un imperativo al quale atenersi. L'esercizio della *dignitas hominis* si dà solo dentro il limite di questa condizione finita, dentro quest'economia ristretta e «sotto questa misura»: la vera «dignità» per colui *che si decifra* passa per questo permanere fedele alla propria condizione mortale e chinarsi su di essa per prendersene cura nel governo di sé. Le implicazioni politiche di questo pensiero sono l'oggetto della nostra ricerca. L'esercizio di una nuova e singolare «dignità», così come Montaigne la disloca e la ridefinisce, trova il suo luogo di espressione nell'esteriorità della vita civile, che non allontana dalla cura di sé, ma piuttosto ri-centra la sua pratica a partire dalla misura della sua condizione. Tale misura non gli è data una volta per tutte, ma deve essere cercata in relazione al mutamento di sé e delle circostanze entro cui siamo immersi. Vale per il governo di sé come per quello della Città nella quale ogni singolo vive, la sua *hônneteté* non potrà mai essere trasformata in un irrigidito corpo di regole, di immobile ed eterna validità. *Esteriore* rispetto all'individuo e alla sua volontà,

⁶ J.-Y. Pouilloux, *Lire les «Essais» de Montaigne*, Maspero, Paris 1970, p. 59. Si vedano anche A. Tournon, *La glose et l'essai*, Champion, Paris 2000 (ed. or. 1983) e F. Garavini, *Itinerari a Montaigne*, Sansoni, Firenze 1983.

lo spazio “ordinario” del politico, allora, è tutto nella sua oggettivazione, nel suo essere situato in un corpo vivente e nelle “faccende” della fisiologia che vi sono espletate e che concorrono al suo funzionamento, e rivela la radicale inconsistenza, incostanza e *dissomiglianza* dell’individuo stesso, del suo sapere, delle sue pretese vane di trovare nella propria ragione un sicuro e stabile punto di ancoraggio: destituito di ogni ordine e di ogni consistenza propria, di ogni ragione verticale che ne trascenda la natura circostanziale ed esteriore, il politico non riesce mai a *stare* come realtà “ordinata”, cioè come *stato*, ma sempre e solo come ordinarsi della vita del corpo sociale, e cioè come connessione delle parti al gioco comune, *convenance*, conversazione, relazione. Politica è la relazione tra le parti e non l’artificio che vuole rappresentarle, fissandole in una immobile identità, politico è il movimento del convenire nella *contexture*, cioè nella *tessitura* comune dove l’individuo non consiste in nient’altro che nella relazione stessa: «(a) Noi siamo fatti tutti di pezzetti – si dice in “Dell’incostanza delle nostre azioni” – e di una tessitura così informe e bizzarra (*une contexture si informe et diverse*) che ogni pezzo, ogni momento va per conto suo (*faict son jeu*). E c’è altrettanta differenza tra noi e noi stessi che fra noi e gli altri» (II, 1, 337, 435). Come in Plutarco, anche in Montaigne è la dimensione del tempo, del *momento*, che sostituisce quella della stabilità del soggetto nella sua identità a sé. Siamo lontani dalla postura del saggio stoico. Non c’è alcuna *costanza*, vale a dire consistenza o sussistenza, nel nostro essere, né dell’essere del comune: quest’ultimo richiede di essere prodotto ogni volta in una vita politica.

Il luogo del politico nei *Saggi*⁷ si costruisce allora nella relazione *à autrui*, proprio perché l’individuo non è niente di per sé e «(a) il nostro agire non son che frammenti messi insieme» (II, 1, 336, 434), l’unica consistenza che ci è possibile è quella circostanziale della relazione, del commercio con il mondo e con le cose, con gli animali e con gli esseri umani che lo popolano, rapporto senza *stato*. È per questo che ogni teoria, «notamment aux affaires politiques», si legge in “Della presunzione”, è esposta «au branle et à la contestation». L’approccio alla sfera sociale e politica, e la pratica degli uomini che essa presuppone e implica ad un tempo, presentano difficoltà che è letteralmente impossibile neutralizzare attraverso il ricorso esclusivo ad un’unica *maniera*, ad una sola geometria del governo civile, essa si applica sempre ad uno spazio perennemente perturbato e reso instabile dalla co-esistenza degli

⁷ L’espressione, assai felice, è di Frédéric Brahami, «Être à soi». *La place du politique dans les Essais*, in *Montaigne politique*. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005, réunis par Philippe Desan, Champion, Paris 2006, pp. 39-56. Si tratta di un contributo particolarmente significativo e molto consonante con le intenzioni della nostra ricerca.

uomini. Ciò che nei *Saggi* si chiama il «commerce du monde» (II, 5, 861), il «tronco e il corpo» della nostra sociabilità è di conseguenza una dimensione decisiva del nostro essere in quanto radicalmente implicato in uno spazio che Montaigne chiama della «civilité et de la pure courtoisie»: punto di applicazione di una pratica del governo che è *mesnage* di una realtà sempre mobile e differenziata, che esige di essere guidata non da una rigidità «tirannica», ma dalla *grazia*, dalla capacità di adattamento e negoziazione, dalla flessibilità e dalla *douceur* dell'arte di *conferer* che emerge nell'esempio dell'azione politica di Giuliano l'Apostata, di cui è tracciato nei *Saggi* un memorabile elogio. L'esercizio di una «grazia» che sappia rendere partecipe del vivere comune e della *civilité* ogni forma «diversa dalla propria», e cioè tutte le forme di vita, le credenze, le maniere che concorrono nella loro differenza e molteplicità a comporre il *mélange* polifonico delle voci, il «train de vie», il movimento nel quale sono implicati e intrecciati tutti i legami della fragile *police* che ci consente di continuare a «vivere tra i viventi» e che, quindi, dobbiamo saper *conservare*⁸.

Per questo la tirannide è la fine della politica, in quanto tirannica è quella rigidità che non sa sopportare una forma diversa: la politica che pensa Montaigne, e alla quale gli *Essais* danno voce come cerchiamo di mostrare nel corso della nostra ricerca, è armata della pazienza «delle pulci e delle talpe», è cioè una politica dei governati, immanente al loro vivere insieme e alle *liaisons* della loro vita *paziente* e cioè radicata in un lento movimento del costume, nella lunga durata che trasforma le maniere di vita plurali delle parti e le compone nella polifonia della *conference* che insensibilmente, e quasi invisibilmente, le fa trapassare le une nelle altre, obbligandole a produrre sempre di nuovo le ragioni del loro con-vivere, del loro *mélange* e dei loro «commerci».

In altri termini, quello che nella nostra ricerca su Montaigne politico vorremmo far emergere come ciò che è da pensare è il bisogno che tiene uniti gli uomini in prossimità gli uni con gli altri, cioè in prossimità della vita e della sua potenza regolatrice. La necessità che li tiene insieme forma, nella nostra lettura, il centro di gravità della *complezione* politica ogni volta differente

⁸ Sul «conservatorismo» di Montaigne cfr. F. S. Brown, *Religious and Political Conservatism in the «Essais» of Montaigne*, Droz, Genève 1963; I. Cremona, *La pensée politique de Montaigne et les guerres civiles*, in «Studi Francesi», 1979, pp. 432-448; M. Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VII, 1938, pp. 1-54; trad. it. in *Teoria critica. Scritti 1932-1941* (II), Einaudi, Torino 1974, pp. 196-253; N. O. Keohane, *Montaigne's Individualism*, in «Political Theory», 5, 3, 1977, pp. 363-390; M. Kölsch, *Recht und Macht bei Montaigne: Ein Beitrag zur Erforschung der Grundlagen von Staat und Recht*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; Th. Reiss, *Montaigne et le sujet politique*, in «Oeuvres et Critiques», VII, 1-2, 1983, pp. 127-152; D. Taranto, *Pirronismo e assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, FrancoAngeli, Milano 1994.

che gli uomini producono, a partire e attraverso «des moeurs, en usage commun et reçu» (III, 9, 956). Non soltanto i legami sociali ordinari, ma le leggi stesse concorrono a disegnare questa *cousture* che li tiene legati gli uni agli altri, nel lavoro delle *moeurs*, nelle loro pratiche effettive e nelle maniere che permettono loro di agire gli uni sugli altri, cioè di governarsi gli uni gli altri, in una «conversazione» comune. Questa idea del governo di sé e degli altri attraversa tutto il pensiero politico montaignano.

Ma ciò che ci pare decisivo è il fatto che questa “scienza” non si dà mai al di fuori del complesso concreto di una *economia delle relazioni umane*. Rinviando contemporaneamente ad un saper governare e insieme ad un saper essere governati, alla capacità cioè «di obbedire e di comandare», la *sagesse* politica *gaye et civile* di Montaigne coincide con quella pratica che concerne soprattutto il rapporto che intratteniamo con i costumi e gli «affaires», l’economia delle relazioni e la potenza attiva che in queste siamo capaci di spiegare giorno per giorno (come dice Plutarco), su un terreno comune, nelle nostre pratiche quotidiane di governo: nelle maniere del vivere presso di sé e del vivere insieme e nella *sociabilité* che veicola la loro mescolanza. Il metabolismo del loro scambio ordinario è qualcosa che oltrepassa la nostra intelligenza proprio perché, come ben sapeva Platone, «une civile police» è in realtà una cosa «puissante et de difficile dissolution» (III, 9, 959, 1277).

In Montaigne l’agire politico si compone sempre con la pluralità e l’alterazione continua dei corpi in movimento, è *pratica*⁹, maniera, *usage* sensibile al mutamento che li attraversa e al loro «branloire perenne»: non è mai fissità di uno stato, ma *esercizio* capace di governare, di integrare cioè nella regolazione la variazione e il caso, le differenze, la pluralità delle forme di vita particolari e di quei costumi in cui si sono sedimentati nel tempo i legami dei modi d’essere in comune degli uomini, «toutes les liaisons de nostre police», la loro «cousture fortuite». Per Montaigne questa *cousture* rileva da un movimento, da un processo di composizione naturale: la sua origine non risiede nella volontà degli individui, ma è sempre prodotta dal movimento vitale dei corpi e dalla contingenza del caso, dal *clinamen* dei loro incontri¹⁰ e dalla loro trasformazione continua, che trova nel tempo la sua regola.

I corpi in movimento sono soggetti alla forza immanente di questa origine, la regola di questo movimento, della loro salute e dell’incremento della loro vita, non è che quella prodotta, «par hazard», dall’incontro e dallo scambio.

⁹ Sulla politica come *pratica* in Montaigne si veda il recente volume di B. Fontana, *Montaigne’s Politics: Authority and Governance in the Essais*, Princeton University Press, Princeton 2008, in part. chap. 6: “Learning from Experience: Politics as Practice”, pp. 122-140.

¹⁰ Cfr. Ph. Desan, *Montaigne. Les formes du monde et de l’esprit*, PUPS, Paris 2008, pp. 110-120.

Essa non è allora l'oggetto di una teoria, è rapporto con ciò che accade, non filtrato da modelli ma riconoscibile in una pratica, che è il «condurre» e l'integrare il caso di questi incontri in una forma di vita che secerne *da sé* la propria norma e mantiene nella sua fisio-nomia la pluralità delle parti che compongono la *cousture*, l'amalgama vivente di quel corpo fortuito e sempre *in movimento* che è la società degli uomini¹¹, che riapparendo sotto forma di *coustume* conserva le molte variazioni e vicissitudini del loro vivere insieme nella fatticità dei loro legami e nella trasformazione continua dei loro modi di essere, nella contingenza del loro tempo presente.

Per questo la nostra ricerca incomincia, nel primo capitolo, dall'analisi del paradigma analogico del corpo, che non può in alcun modo essere ridotto, in Montaigne, ad una funzione meramente ornamentale, o descrittiva dell'armonia delle parti che convengono, com'era nella tradizione, componendosi in uno: nella tessitura di un testo che viene costruendo una coerente logica del corpo e del suo movimento, la metafora corporea diviene lo strumento di un enunciato critico che colpisce i fondamenti stessi del paradigma ereditato dalla tradizione, di cui non conserva ormai l'immagine se non per perturbarla continuamente alla luce del carattere sempre fortuito del movimento del corpo *vivente* e della sua esposizione al caso, al *clinamen* che si sottrae al calcolo e alla previsione, alla prognosi e alla conseguente terapia politica che pretende di guarirlo dal movimento e dai suoi «difetti particolari», senza prendersi cura del fatto che ciò che fa *vivere* questo corpo è proprio questo «movimento imperfetto».

Il nostro è un tentativo di mettere in luce come il pensiero di Montaigne coinvolga la tematica relativa all'ordine sociale, e alle azioni che se ne prefiggano la cura, all'interno di una logica che procede sempre dalla centralità delle idee di *movimento* e *mutamento*, sottoponendo ad una continua e radicale rideterminazione e ad un incessante *spostamento* principi e concetti acquisiti. L'indagine punta all'identificazione dei modi nei quali il problema della politica viene ad essere affrontato nei *Saggi*, il suo obiettivo principale è quello di riconoscere in che modo le dinamiche complessive del pensiero che vi è esercitato, e che ne costituiscono lo *stile* inconfondibile, agiscano sul quadro concettuale che aveva strutturato fino allora l'ambito della riflessione sulla politica e, in prospettiva, sul complesso di categorie che ne ridetermineranno la fisionomia nella modernità.

¹¹ Cfr. E. A. Johnson, *Knowledge and Society. A Social Epistemology of Montaigne's Essais*, Rookwood Press, Charlottesville 1994, in part. chap. 5, "Context and Praxis", pp. 130-173

Ringraziamenti

Desidero ringraziare qui tutti coloro che hanno discusso con me l'elaborazione di questo libro e mi hanno aiutato a portarlo a termine. In particolare, il prof. Adone Brandalise, che per primo mi ha incoraggiato e accompagnato fin dall'inizio nella realizzazione del progetto; il prof. Giuseppe Duso, che lo ha seguito e discusso in tutte le fasi della composizione e lo ha gentilmente ospitato in questa collana; il prof. Sandro Chignola che ha sostenuto con generosità e pazienza il completamento del testo, stimandolo forse al di là dei suoi meriti; il prof. Bruno Karsenti, al quale va la mia riconoscenza per l'apprezzamento e la fiducia che ha voluto accordare alla mia ricerca.

Un grazie infine al dr. Pierpaolo Cesaroni, alla dott.ssa Fiorenza Conte e al dott. Paolo Perenzin, per la collaborazione e l'assistenza nella revisione del testo. A questi e ai molti altri amici con i quali ho discusso dei temi che fanno l'oggetto di questo lavoro va il mio sincero ringraziamento.

Questo libro è dedicato alla memoria di mia madre e di mio padre.

1. Corpo, comunità, ordine politico

1. Armonie

Tutta una lunga tradizione del pensiero politico è segnata dal postulato analogico che fonda la similitudine del corpo umano e del corpo sociale, micro e macro-corpo, l'uno e l'altro funzionanti secondo lo stesso principio e sottomessi allo stesso *ciclo* nascita/accrescimento/declino/fine. È per questo che la metafora di gran lunga più influente con cui la politica ha rappresentato la vita della società è stata quella del corpo. Senza poter neanche per accenni ripercorrere qui tutta la complessa storia dell'*analogia* tra corpo naturale e corpo politico, limitiamoci a ricordare che per diversi secoli essa ha costituito il più potente *topos* figurale attraverso il quale autori politici e letterari hanno rappresentato la costituzione e il funzionamento dell'organismo politico: ogni sua parte veniva paragonata ad un organo del corpo umano, con tutte le conseguenze normative che tale corrispondenza naturalmente comportava in ordine alla gerarchia che così si stabiliva non solo tra il re-capo e i sudditi-membra, ma anche tra i differenti ceti ed ordini del regno o comunque della forma politica della comunità¹. Da un punto di vista linguistico, sembra di poter dire che,

¹ Una storia dettagliata di questa metafora si trova nell'opera di Dietmar Peil, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von Antike bis zur Gegenwart*, Fink Verlag, München 1983, in particolare il Cap. II, "Der Staatskörper", pp. 302-488. Si vedano, inoltre: G. Dorn-Van Rossum – E. W. Böckenförde, la voce «*Organ, organismus, Organisation, politischer Körper*» in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1972-92, Bd. IV, pp. 519-622; D. G. Hale, *The Body Politic: a Political Metaphor in Renaissance English Literature*, Bouton, The Hague-Paris 1971; T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart 1978. In particolare, sull'analogia del corpo nella letteratura politica rinascimentale si veda P. Archambault, *The Analogy of the «Body» in Renaissance Political Literature*, in «*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*», 29, 1967, pp. 21-53, d'ora in poi utilizzeremo la sigla «BHR» per indicare questa rivista. Ma si veda anche l'intera sezione: «*Corpo politico*» dei *Materiali per un lessico politico europeo*, in «*Filosofia politica*», 1993, 3, contenente saggi di A. Cavare-

nel rapporto instaurato tra corpo umano e corpo politico in quest'epoca, l'analogia stabilisca per lo più una relazione *metaforica* tra due classi composte secondo l'ordine della continuità (ad esempio: tre parti del corpo / tre classi sociali, oppure: quattro umori / quattro elementi). L'analogia metaforica, a sua volta, può tuttavia stabilirsi su due serie (corpo umano / corpo politico), o su tre (corpo umano / anima umana / corpo politico), o addirittura su quattro (cosmo / microcosmo / corpo e anima / società).

La metafora corporea ha sempre evocato, nel campo politico, tanto la comunità sociale nel suo insieme quanto i gruppi o le strutture intermedie che la compongono o che sussistono nel suo seno. Questa coesistenza del corpo sociale e dei corpi "intermedi", che non poneva alcun problema nell'età medievale o nella prima modernità, non apparirà più così naturale nell'epoca della sovranità trionfante e, ancor meno, dopo la rivoluzione francese, che anzi sembra voler espellere da sé, o distruggere *tout court* i corpi parziali, come se fossero dei corpi estranei, parassiti od ostili a quello *unico* della nazione. Quale potrà essere – d'altronde – il loro significato e la loro legittimità agli occhi di una filosofia politica che ormai non conosce più nient'altro che l'individuo e lo Stato? Eppure, anche lo Stato moderno riceve una parte della sua sostanza, quella almeno che ancora si esprime attraverso la metafora corporea, proprio da ciò che è stato un tempo pensato nel quadro di questi stessi corpi intermedi, alla fine della parabola storica che partendo dai corpi *naturali* e plurali che pullulavano all'interno della società medievale giunge fino alla nascita del grande *Corpo* sovrano dello Stato moderno, che non può che essere *uno* e che divorerà tutti i corpi tradizionali tentando, forse senza riuscirvi davvero mai del tutto, di assimilarli completamente, *incorporandoli* a sé senza residui².

In questo senso, all'interno di questo *intero* organicamente differenziato³ si può ancora dire che, nell'epoca che va dal medioevo alla prima modernità, i membri e gli organi che lo compongono "fanno corpo". A partire dal secolo

ro, D. Panizza e S. Mezzadra. Di Adriana Cavarero, inoltre, cfr. *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995. Tuttora insuperata l'analisi dell'origine teologico-politica della metafora del «corpo politico» offerta da Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957; trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989, in particolare pp. 166-233.

² Su questo cfr. A. De Baecque, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Calmann-Lévy, Paris 1993, pp. 165 sgg.

³ Cfr. B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Champion, Paris 2006, il capitolo 2: "Le corps politique: paradigmes versatiles", pp. 77-123. Si veda anche di F. Rigotti, *Metafore della politica*, il Mulino, Bologna 1989, p. 24 sgg. e Ead., *Il potere e le sue metafore*, Feltrinelli, Milano 1992.

XIII, da quando prende forma nel diritto e nei discorsi sulle istituzioni⁴ l'idea che i corpi e le singole *parti* tutte insieme tra loro rapportate, compongano l'organismo politico e costituiscano una *universitas*, l'ente collettivo che permette di *dire* l'unità della molteplicità, in ciò che Baldo potrà ormai definire un corpo *mistico*⁵: nella maggior parte dei casi vi si trovano gli elementi di un'analogia sistematica. In altri casi si tratta, piuttosto, di un'immagine accidentale, indipendente dal sistema di pensiero che l'ha prodotta, ma che comunque non trova spiegazione che a partire da esso. In ogni caso, vi si vede quasi sempre all'opera, nella pratica generale dell'analogia tra il corpo sociale, il corpo umano e il corpo cosmico, una volontà argomentativa e giustificativa: l'*ordine* sociale vi è presentato cioè come ordine naturale, un ordine che esprime la volontà di Dio inscritta nella natura⁶. In questo senso, accade che la simbologia delle parti del corpo, o delle parti dell'anima, corrisponda ad un sistema gerarchico che giustifica la dipendenza e la stessa gerarchia sociale. A ciò si aggiunga che l'analogia più frequentemente utilizzata nel pensiero politico del XVI secolo è prevalentemente fondata sulla celebre nozione, che risale a Ippocrate e a Galeno, dell'*equilibrio* dei quattro umori del corpo umano e la loro armonia.

L'*analogia* del corpo vivente naturale e del corpo *civile*, la loro continuità, mira quasi sempre alla descrizione emblematica dell'immagine della comunità politica: quella di una moltitudine di parti, composte in un tutto naturalmente uno. Si tratta di una tecnica di persuasione spesso esclusiva o che *si aggiunge* a un ragionamento di ordine logico. Bodin, per esempio, aveva utilizzato anche altri argomenti ricavati dalla storia per giustificare l'eccellenza del sistema monarchico e per rafforzare la sua teoria del potere sovrano, prima di ricorrere alle analogie dell'anima e del corpo. E, d'altronde, la stessa relazione analogica e lo stesso *topos* possono servire a illustrare altrettanto bene delle tesi politiche opposte tra loro⁷: la supremazia della testa, e quindi

⁴ Cfr. B. Paradisi, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, *Il Medioevo*, UTET, Torino 1983, pp. 211 sgg.; M. Fioravanti, *Costituzione*, il Mulino, Bologna 1999, in part. pp. 41-51 e, soprattutto, P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

⁵ L'*Universitas* nell'Antichità, significava semplicemente la totalità come ciò che è distinto dalle parti, vale a dire ciò che è retto da regole diverse da quelle che reggono le parti. Giuridicamente, come osserva Kantorowicz, l'*Universitas* derivante dal diritto romano, era stata definita dai primi glossatori: «la congiunzione o l'unione in un solo corpo di una pluralità di persone» (in E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 261, dove è citata anche la glossa di Baldo).

⁶ La cui matrice greca è ben chiarita in T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, cit., pp. 10-43.

⁷ Quentin Skinner ha mostrato, ad esempio, come i teorici neo-romani della *civil liberty* «assumono nel modo più serio possibile l'antica metafora del corpo politico» (cfr. Q. Skinner,

dell'intelletto, e il suo potere armonizzante sul resto del corpo, che giustifica in Bodin, in virtù del suo concetto di sovranità, *la summa potestas legibus soluta* e resa autonoma dalla *societas civilis*⁸, ancora in Erasmo e Guillaume Budé stava ad indicare la supremazia della legge⁹ collocata al di sopra di ogni potere costituito e alla quale tutti sono in egual misura vincolati, secondo una tradizionale concezione che intende il “corpo politico” come *societas naturalis sive civilis sive politica*, un corpo cioè naturalmente costituito di parti che praticano la comprensione razionale della cosa pubblica ed in essa *convengono*, come molte voci concordano in una medesima armonia, «plura in unum». Ecco allora i due significati del termine: l'*armonia* è la connessione riuscita delle parti, ma è anche la legge, il numero che determina la connessione, è questa *determinata* disposizione degli elementi, ma è – insieme – l'*idea* che la informa, l'ordine sulla cui base essa è stata prodotta, quello dell'unità¹⁰.

La metafora del corpo politico è, in questo caso, *immunizzata* dalla nozione di “armonia”, che funziona come *antidoto* che protegge il corpo dalla sua instabilità e dal conflitto che sempre potrebbe insorgere tra le sue parti, dal continuo movimento degli *umori* contrari che lo attraversano incessantemente, proteggendolo così dal suo divenire, cioè dalla sua stessa vita. Quello armonicista è il dispositivo teorico che blocca il corpo per garantirne la governabilità, la gerarchizzazione stabile che regge il corpo politico dentro la sua unità e lo fissa nel suo «stato», il discorso di *un* ordine razionale unificante le diverse forme della natura, ordine che comprende anche le società politiche e i loro ordinamenti, ispirati tutti ai principi di un *codice*, quello del diritto naturale¹¹, che discende anch'esso da questa grande legge di armonia universale, la giu-

Liberty before Liberalism, Cup, Cambridge 1998; trad. it. *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino 2002, p. 22).

⁸ Per la storia del concetto di “società civile” cfr. M. Riedel, la voce «*bürgerliche Gesellschaft*», in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., Bd. 2 (1975), pp. 719-800.

⁹ Cfr. Erasmo, *Institutio principis christiani* (1515), ed. it. *L'educazione del principe cristiano*, a cura di M. Isnardi Parente, Morano, Napoli 1977; G. Budé, *De l'institution du Prince* (1515, ma pubblicato postumo solo nel 1546), ed. a cura di C. Bontems, in C. Bontems, L. P. Raybaud, J. P. Brancourt (a cura di), *Le prince dans la France des XVIème et XVIIème siècles*, Paris 1965, pp. 77-139. Cfr. L. K. Born, «*The perfect Prince*»: A Study in Thirteenth- and Fourteenth-Century Ideals, in «*Speculum*», III (1928), pp. 470 sgg.

¹⁰ Sull'idea di armonia resta fondamentale L. Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1963; trad. it. *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Il Mulino, Bologna 1967, nuova edizione 2006. Sui paradigmi di armonia, simmetria, proporzione nel primo Cinquecento, cfr. L. Zanzi, *I «segni» della natura e i «paradigmi» della storia: il metodo di Machiavelli*, Lacaïta, Manduria 1981, in part. pp. 134-140.

¹¹ Cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, il melangolo, Genova 1990, pp. 163-164.

stizia che compone in *discordie concordia* l'essere-con dei contrari all'interno del corpo della *respublica* (come all'interno di tutto il cosmo) e che si manifesta secondo diverse declinazioni nelle speculazioni sul corpo umano e sul corpo sociale, di cui quest'ultimo non è che l'immagine analogica.

Nel suo *Ample discours au Roy sur le fait des quatre estats du Royaume*, composto al momento della salita al trono di Francesco II di Valois nel 1559, Joachim Du Bellay, il poeta amico e sodale di Ronsard e autore del manifesto poetico della *Pléiade*, utilizzerà il tema dell'armonia fondamentale dei quattro umori, corrispondente ai quattro *estats* del regno, aggiungendovi alcune immagini di derivazione platonica¹². Così come farà di lì a poco Jean Bodin, ma assai prima di lui aveva fatto il più grande teorico francese della politica del primo Cinquecento, il *conseiller du Roy* Claude de Seyssel: nel breve trattato sul governo dedicato al giovane Francesco I, *La Monarchie de France*, pubblicata nel 1515¹³, il re occupa il *luogo* di Dio nel cosmo e ne è in qualche modo un occupante «fisico» incarnato in un corpo mortale¹⁴: è lui che mantiene l'*accordo* tra i ceti, gli *Estats*, ed è ancora lui che tiene il *freno* e le *briglie* del cavallo-popolo, come fa l'auriga nell'allegoria platonica del *Fedro*. In questa breve opera Seyssel dimostrava, in uno stile sobrio e quasi colloquiale, che la monarchia di Francia è la meglio *governata* rispetto ad ogni altra perché essa è una forma armonicamente bilanciata di governo, in grado di contemperare in modo equilibrato il privilegio legittimo del Re a governare, con i diritti della nobiltà, del clero, e del *tiers estat*¹⁵. I tre stati rappresentano qui la pietra angolare del regime politico francese, in quanto essi realizzano l'armonico *contemperamento* delle tre forme di governo, la monarchica, l'aristocratica e la democratica, e attuano così la vera costituzione mista che è stata giudicata da Platone, da Aristotele, da Polibio e da Cicerone come la migliore delle costituzioni.

D'altra parte, nella dedica al suo trattato *De l'Estat et succès des affaires de France*, Bernard Du Haillan affermerà, ancora nel 1570, che la monarchia

¹² Joachim Du Bellay, *Œuvres poétiques*, éd. Henri Chamard, 2 Voll., Cornély, Paris 1910 (STFM), p. 193 sgg. Sia Ronsard che Du Bellay saranno oggetto dell'ironia di Etienne de La Boétie per la loro celebrazione *cortigiana* della monarchia.

¹³ Per una discussione della vita e dell'opera di Seyssel, cfr. *Dictionnaire de Theologie Catholique*, art. «Seyssel», t. XIV, (2), Paris 1941, e, specialmente, l'eccellente *Introduzione* di J. Poujol alla sua edizione di Claude de Seyssel, *La Monarchie de France*, a cura di Jacques Poujol, Librairie d'Argence, Paris 1961.

¹⁴ Cfr. E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., il cap. I. La preoccupazione di continuità applicata a quest'altro corpo politico che è il corpo del re, conduce, in nome della perpetuità della dinastia, ad esaltare la sua *personificazione* vivente. Cfr. anche R. Giesey, *Cérémonial et puissance souveraine*, Flammarion, Paris 1987, pp. 61-66.

¹⁵ Cfr. C. de Seyssel, *La Monarchie de France*, cit., Parte I, cap. VI, p. 112.