

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2020

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)- . - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2021 IUS - Pisa University Press srl
Società con socio unico Università di Pisa
Capitale Sociale € 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126 Pisa
Tel. + 39 050 2212056 - Fax + 39 050 2212945
press@unipi.it
www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3318-087-8

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@cleareadi.org - Sito web: www.cleareadi.org

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

L'ombra nera della schiavitù. Percorsi nella storia della filosofia del diritto

a cura di Thomas Casadei

Una revisione del canone? Prime notazioni su schiavitù e storia della filosofia del diritto
Thomas Casadei..... 13

«... È cosa perniciosa ammettere la schiavitù»: la riflessione di Jean Bodin
Mariella Robertazzi..... 43

Eunuchi e schiavitù nelle Lettere Persiane di Montesquieu
Tommaso Gazzolo..... 71

Olympe de Gouges on Slavery
Elisa Orrù..... 95

Saggi

La moderazione necessaria. Il diritto e il razionalismo antico
Fabio Macioce..... 125

Perché non possiamo non dirci weberiani.
Metodo, storia, diritto nella riflessione di Max Weber
Giovanni Bombelli..... 163

Note

Il diritto naturale nelle lezioni di Kant
Giorgio Ridolfi..... 199

El concepto de derecho, entre teoría y práctica
Francisco Javier Ansuátegui Roig..... 217

«... È COSA PERNICIOSA AMMETTERE LA SCHIAVITÙ»: LA RIFLESSIONE DI JEAN BODIN

Mariella Robertazzi

Abstract

This article aims to test the hypothesis that Bodin's condemnation of slavery is consistent with the premises of his legal doctrine, contrary to expectations. The analysis takes place on two distinct levels. The first level concerns the internal structure of the state. Here, slavery could represent a destabilising factor for social cohesion, which is instead guaranteed by the unifying presence and centralising role of monarchical power. The second level addresses the compatibility of slavery with the principle of cosmic harmony. According to this principle, in the broader context of Universal History, every people has the same function, which is to contribute to the realisation of the Universal Republic.

Keywords

Bodin; Slavery; Sovereignty; Destabilization; Universal Republic.

1. Confutazione della dottrina della schiavitù naturale

«Ora poiché l'esperienza di quattromila anni ci ha insegnato [...] quante malvagità e crudeltà abominevoli siano stati commessi dai signori sulla persona degli schiavi, possiamo concludere ch'è cosa pernicioso ammettere la schiavitù, o, dopo averla abolita, reintrodurla»¹.

¹ J. Bodin, *Les six livres de la République* (1576), *De republica libri sex* (1586), I

Fu con queste parole che nel XVI secolo Jean Bodin condannò senza riserve l'istituto della schiavitù². Com'è noto, Bodin si occupa della schiavitù nel quinto capitolo del libro I de *Les six livres de la République*, chiedendosi innanzitutto «se la schiavitù sia naturale e utile o se sia contro natura»³. Richiamata alla memoria la dottrina aristotelica della schiavitù naturale e i pareri che contro di essa furono espressi da alcuni fra i più autorevoli giureconsulti, Bodin individua gli argomenti ai quali più comunemente si è fatto ricorso per giustificare la schiavitù, provvedendo poi a confutarli uno ad uno.

La prima tesi ad essere illustrata è quella secondo cui «tutto ciò ch'è contro natura non può essere di lunga durata»⁴. In base a questo argomento, il fatto che la schiavitù risalga agli albori della civiltà sarebbe una conferma della sua conformità al diritto naturale. La seconda tesi si basa invece sulla pretesa vocazione umanitaria dell'istituto: «chi potrebbe negare – si chiedono i suoi sostenitori – che sia cosa onesta e caritatevole conservare presso di sé un prigioniero di guerra giusta, dargli alloggio e riparo, vestirlo, nutrirlo, in cambio di quei servigi ch'esso potrà rendere nel caso che non abbia da pagarsi il riscatto, anziché massacrarlo a sangue freddo?»⁵.

Bodin confuta la prima tesi rilevando che l'argomento può ritenersi valido esclusivamente per gli eventi naturali, i quali non possono sottrarsi all'«ordine immutabile dato da Dio» alle cose⁶. Viceversa, l'uomo al quale è stata riconosciuta la libertà di scelta circa il bene e il male spesso contravviene ai dettami di Dio, al punto che la «risoluzione malvagia» finisce con l'acquisire un'autorità tale da sostituirsi alla natura stessa, «sì che non

sei libri dello Stato, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1997, Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 261.

² Sul punto, si veda D. Losurdo, *Controistoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 32-36.

³ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 237.

⁴ Ivi, Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 238.

⁵ Ivi, Vol. I, Lib. I, Cap. V, pp. 238-239.

⁶ Ivi, Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 240.

c'è empietà né malvagità, per grande che sia, che, a questa stregua, non possa venir stimata virtù e pietà»⁷. Del resto non è forse vero che presso la maggior parte dei popoli furono praticati sacrifici umani ammantandoli di religiosa pietà? Nessuna pratica umana, per quanto antica possa essere, secondo Bodin, può essere elevata a parametro cui «commisurare la legge di natura»⁸. Benché la pratica della schiavitù sia «comune a tutti i popoli», Bodin ne auspica la soppressione poiché ritiene che essa arrechi un'estrema violenza alle leggi di natura; in Francia, del resto, era stata abolita a buon diritto nonostante continuasse ad essere esercitata presso tutti gli altri popoli poiché lo *ius gentium* può essere legittimamente abrogato dalla legge del sovrano purché essa sia conforme alla legge divina e naturale⁹.

L'obiezione di Bodin alla seconda argomentazione, per la quale sarebbe un gesto di misericordia mantenere in vita un prigioniero catturato in una guerra giusta anziché togliergli la vita, è che risparmiare i «prigionieri per trarne profitto come delle bestie non è affatto carità»¹⁰, poiché è falsa la premessa su cui si basa una pretesa tanto assurda. Non è vero, infatti, che i vincitori possano togliere la vita agli sconfitti a proprio arbitrio dal momento che «questa è la carità dei corsari e dei pre-

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 242.

⁹ Ivi, Vol. I, Lib. I, Cap. VIII, p. 406. Secondo quanto sostenuto da Margherita Isnardi Parente mentre la legge di Dio rappresenta per Bodin «un ben preciso complesso di comandi o 'ordinanze' di Dio», la legge della natura consiste in «un altro complesso di comandi dati da Dio alle forze naturali, comandi perpetuamente mutevoli e revocabili a suo assoluto arbitrio» (Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., *Introduzione*, pp. 31-32). Dunque, non viene compiuto da Bodin nell'interpretazione di Isnardi Parente «il passo sostanziale che lo separa dal groziano *ius belli et pacis*, da quel diritto fondato sulla natura che non suppone la volontà arbitraria di Dio a suo fondamento, che anzi potrebbe sussistere ugualmente anche senza bisogno di presupporre l'esistenza di Dio» (Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., *Introduzione*, p. 44). Sul tema si veda altresì, L. Ingber, *Jean Bodin et le droit naturel*, in *Jean Bodin. Actes du Colloque interdisciplinaire d'Angers (24-27 mai)*, Presses de l'Univ. d'Angers, Angers 1984, 2 voll., Vol. I, pp. 279-302.

¹⁰ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 242.

doni, che si gloriano di aver donato la vita a quelli che semplicemente hanno risparmiato»¹¹.

Bodin compie a questo punto un breve *excursus* sulla storia della schiavitù a partire dall'antichità greco-romana. Allora il numero degli schiavi era più grande di quello degli uomini liberi, tant'è che per scongiurare il rischio di possibili rivolte fu vietato loro l'esercizio della guerra. Ciononostante, le rivolte non mancarono, come dimostra ad esempio il fatto che in una sola notte gli Spartani furono costretti a uccidere più di trentamila schiavi¹². Le tre grandi religioni monoteiste in linea di principio espressero la loro contrarietà nei confronti dell'istituto, anche se per la verità nel mondo ebraico i gentili potevano essere assoggettati a schiavitù perpetua e ad analoghe norme e consuetudini si attenevano islamici e cristiani. A quanto pare, dunque, «i popoli delle tre religioni hanno tagliato per metà la legge di Dio che riguarda la schiavitù»¹³, quasi che l'abolizione dovesse riguardare solo i propri membri e non l'intera umanità¹⁴. Con l'espansione coloniale, infine, la schiavitù «si è andata rinnovellando in tutto il mondo» e il numero di schiavi è tornato a crescere indiscriminatamente¹⁵.

¹¹ Ivi, Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 240.

¹² Ivi, Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 247-249.

¹³ Ivi, Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 258.

¹⁴ Dall'anno Mille in poi, il processo di schiavizzazione si concentra sulle rive del Mediterraneo, teatro delle maggiori battaglie tra cristiani e musulmani. Cfr., S. Hanss, J. Schiel, *Mediterranean Slavery Revisited (500-1800)/New Perspektiven auf Mediterrane Sklaverei (500-1800)*, Chronos Verlag, Zürich 2014. Con riferimento al coinvolgimento attivo dell'Europa cristiana nel processo di legittimazione della schiavitù, si vedano, J. Andreau, R. Descat, *Esclave en Grèce et à Rome*, Hachette, Paris 2006; tr. it. R. Biundo, *Gli schiavi nel mondo antico e romano*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 218-222; H.S. Klein, *The Atlantic Slave Trade*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, tr. it. di D. Sacchi, F. Baggiani, *Il commercio atlantico degli schiavi*, Carocci, Roma 2014; R. Sarti, *Freedom and Citizenship? The Legal Status of Servants and Domestic Workers in a Comparative Perspective (16-21 Centuries)*, in *Proceedings of the Servant Project*, a cura di S. Pasleau and I. Schopp, Éditions de l'Université de Liège, Liège 2005, vol. III, pp. 127-164.

¹⁵ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 260.

La schiavitù non è solo fonte per Bodin di pericolose ribellioni servili ma anche causa di impoverimento politico e morale, dal momento che «non c'è niente che abbatta e imbastardisca un animo generoso più che la servitù, e niente toglie altrettanto autorità nel comandare ad altri quanto l'essere precedentemente stato schiavo»¹⁶. Allo stesso modo è esplicita la sua condanna della riduzione in schiavitù di «vagabondi e fannulloni», il cui problema potrebbe essere risolto mettendo a disposizione in ogni città dei fondi pubblici per far apprendere ai giovani poveri un mestiere¹⁷.

2. La schiavitù: un fattore di destabilizzazione

A questo punto, sembra legittimo chiedersi se la dottrina assolutista che ha reso celebre Bodin sia compatibile con la sua critica della schiavitù civile. Nel tentativo di fornire una risposta a tale interrogativo, è parso opportuno condurre l'analisi su due livelli distinti: il primo, che potremmo definire "interno" alla struttura di ciascuno Stato e il secondo, relativo alla dimensione della cosiddetta Repubblica Universale¹⁸.

Con riferimento al primo profilo in esame, contrariamente a quanto ci si potrebbe attendere, probabilmente sussiste una profonda coerenza tra la l'assolutismo monarchico di Bodin e la sua critica alla schiavitù naturale. Come noto, il contesto storico-sociale in cui opera Bodin è caratterizzato dagli effetti di una crisi politico-religiosa di portata epocale¹⁹ e il suo obiettivo prioritario è quello di individuare i modi nei quali l'unità dello

¹⁶ Ivi, Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 264.

¹⁷ Ivi, Vol. I, Lib. I, Cap. V, p. 262-263.

¹⁸ Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, edizione, traduzione e commento a cura di S. Miglietti, Edizioni della Normale, Pisa 2013, Cap. VII, p. 228a, 14-16 e Cap. VI, p. 173a, 23-32.

¹⁹ Da un lato, la medievale distribuzione dei nuclei di potere «è contrastata da un tendenziale processo di accentramento», dall'altro il venir meno dell'«unità ideale dell'ordine cristiano» ha originato un «conflitto di legittimità contrapposte» (P. Costa, *Civitas, Storia della cittadinanza in Europa.1. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 66-67).

Stato avrebbe potuto essere ripristinata ponendo fine alle guerre civili di religione che laceravano la società del suo tempo. Per conseguire questo obiettivo secondo Bodin si deve d'altra parte prendere atto che ogni Stato ha la propria origine nella violenza: «La ragione e il lume naturale ci portano a credere che lo Stato tragga origine dalla forza e dalla violenza»²⁰.

Per dimostrarlo Bodin ripercorre brevemente le varie fasi dello sviluppo dello Stato. I capifamiglia abbandonando la dimensione naturale della casa, volontariamente si privano dello *status* di padrone, capo e signore per porsi sullo stesso piano degli altri capifamiglia. Per fronteggiare il pericolo di potenziali conflitti alcuni capifamiglia decidono di sottomettersi alla guida di uno di loro, in modo da poter coordinare le loro forze e prevalere sui nemici. Gli sconfitti vengono ridotti in schiavitù mentre i vincitori divengono sudditi del capofamiglia che li ha condotti alla vittoria²¹. Fu in questo modo che il condottiero, i vincitori e i vinti divennero rispettivamente, sovrano, sudditi e schiavi²². Dalla sovranità così originata discendono sia la sudditanza che la schiavitù, la prima attraverso la limitazione parziale della libertà naturale dei capifamiglia, la seconda attraverso una sua soppressione totale²³.

²⁰ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. I, Lib. I, Cap. VI, p. 266.

²¹ «[...] tra i vincitori stessi quello che era stato eletto capo e condottiero, sotto la cui guida si era riportata la vittoria, mantenne la propria autorità sugli uni in qualità di sudditi fedeli e leali, sugli altri come su schiavi» (Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. I, Lib. I, Cap. VI, pp. 265-266).

²² A tal proposito, Diana Thermes avanza l'ipotesi di poter ravvisare nella teoria bodiniana della sovranità una possibile anticipazione del successivo contattualismo. «La guerra» sostiene «è solo l'occasione per la nascita dello Stato, perché in realtà il suo vero atto fondativo è la libera sottomissione dei capifamiglia al vincitore attraverso un *pactum subjectionis*, nel quale è ravvisabile una sorta di patto sinallagmatico tacito a titolo oneroso» (D. Thermes, *Bodin. Pubblico e privato nel cittadino premoderno*, Philos, Roma 2002, p. 52).

²³ «Allora la libertà piena e totale che fino allora ciascuno aveva goduto di poter vivere a suo arbitrio senza sottostare all'altrui comando si mutò in servitù; se ai vinti fu completamente tolta, fu diminuita ai vincitori, che ormai dovevano prestare obbedienza al loro capo sovrano» (Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. I, Lib. I, Cap. VI, p. 266).

Pertanto dalla guerra deriverebbe, secondo Bodin, anche lo *status* di cittadino quale *franc sujet*: «suddito libero dipendente dalla sovranità altrui»²⁴. Cittadini di uno stesso Stato sono coloro che, al di là della loro specifica appartenenza sociale, sono soggetti ad un medesimo sovrano²⁵. «Bisogna affermare» sostiene Bodin «che non i privilegi fanno il cittadino, ma l'obbligo mutuo intercorrente tra il sovrano e il suddito»²⁶. Ma se la relazione suddito-cittadino e il legame soggezione-sovrano rappresentano il «parametro dell'unità sociale», la schiavitù non può che costituire un fattore di destabilizzazione ed un rischio per la coesione e l'esistenza stessa del corpo politico e sociale²⁷.

Perciò Bodin, che pure auspica la soppressione della schiavitù, presso atto che essa continua ad essere praticata, suggerisce che agli schiavi sia quantomeno conferito lo *status* di cittadini. L'autore si avvale della tradizionale analogia fra sfera statale e organismo umano impiegandola per finalità opposte a quelle per le quali vi hanno fatto comunemente ricorso i teorici della schiavitù naturale. Le differenze relative alla funzione specifica di ciascun organo concorrerebbero alla realizzazione dell'armonia fisiologica dell'insieme: i piedi, pur essendo «imbrattati di fango, lordura e polvere», reggono costantemente e faticosamente «il peso di tutto il corpo». Allo stesso modo gli schiavi, pur volendo assumere la comune opinione che li considera «uomini della più vile condizione», sarebbero necessari allo svolgimento delle funzioni più faticose e sgradevoli richieste per il funzionamento dello Stato. Se, dunque, le membra più turpi e vergognose «non cessano di far parte del corpo», perché gli schiavi non dovrebbero essere considerati «membra della città»? Bisogna fare attenzione, ammonisce Bodin, che gli schiavi non vengano «trattati più duramente di quanto la condizione umana sopporti» e che anzi «vengano resi partecipi della cittadinanza». Solo in questo

²⁴ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. I., Lib. I., Cap. VI, p. 268.

²⁵ Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, cit., p. 76.

²⁶ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. I., Lib. I., Cap. VI, p. 290.

²⁷ Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, cit., p. 78.

modo sarebbe stato possibile vincolarli a quell'obbedienza necessaria a garantire la conservazione dell'ordine sociale²⁸.

3. Le origini dei popoli: tra *ordo naturae*, *diuturna disciplina* e volontà divina

È probabile che le conclusioni alle quali Bodin perviene riguardo alla schiavitù siano collegate anche alle ricerche i cui risultati aveva esposto nel V e soprattutto nel IX capitolo della *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, intitolato «Criteri per conoscere e giudicare le origini dei popoli»²⁹: per Bodin la schiavitù non può essere giustificata in alcun modo poiché tutti i popoli hanno una origine comune e provengono tutti da un solo, primigenio gruppo familiare. Solo in seguito ciascuno di essi ha sviluppato caratteri particolari dovuti ai condizionamenti dell'ambiente e all'incidenza della geografia e del clima³⁰. Nel V libro

²⁸ Ivi, Vol. II, Lib. III, Cap. VIII, p. 292. Sul profilo della «funzionalità civile» degli schiavi nell'opera di Bodin si veda, Thermes, *Bodin. Pubblico e privato nel cittadino premoderno*, cit., pp. 73-78.

²⁹ Sull'importanza dell'opera nella successiva riflessione dell'autore si veda, G. Cotroneo, *Jean Bodin: teorico della storia*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1966, pp. 13-47. In relazione alla tematica del metodo si veda, M.D. Couzinet, *Histoire et méthode chez Bodin*, in *Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca*. Atti del Convegno internazionale per il quarto centenario della morte di Bodin, a cura di A.E. Baldini, in «Il Pensiero Politico», XXX (1997), 2, pp. 217-232; M.D. Couzinet, *La Methodus ad facilem historiarum cognitionem: histoire cosmographique et méthode*, in *Jean Bodin Nature histoire, droit et politique*, a cura di Y.C. Zarka, Presses Universitaires de France, Paris 1996, pp. 23-42; C. Vasoli, *Jean Bodin e il problema cinquecentesco della methodus e la sua applicazione alla conoscenza storica*, in «Filosofia», XXI (1970), 1, pp. 1-36; Vasoli, *Il metodo nella «République»*, in «Il Pensiero Politico», XIV, 1987, n. 1, pp. 3-17.

³⁰ F. Lestringant, *Jean Bodin cosmographe*, in *Jean Bodin, actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers*, Presses de l'Université d'Angers, Angers 1985, pp. 133-145; M. Yardeni, *Barbares, sauvages et autres: l'anthropologie de Jean Bodin in Jean Bodin, actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers*, Presses de l'Université d'Angers, Angers 1985, pp. 464-466.

della *Methodus*, presentando una prima versione di quella lettura politica del clima che diverrà celebre grazie a Montesquieu, Bodin individua tre macro-zone geografiche i cui abitanti a suo avviso presenterebbero caratteristiche differenti e peculiari: i popoli del Settentrione si caratterizzerebbero così per la forza e il coraggio e da Nord proverrebbero gli eserciti più agguerriti e le grandi potenze militari, mentre la filosofia, la matematica e le religioni monoteiste sarebbero proprie dei popoli del Sud, particolarmente noti per la loro arguzia. Infine, l'oratoria, la giurisprudenza e la scienza politica, avrebbero avuto origine nelle regioni temperate: sarebbe stata proprio la fascia temperata ad avere generato i più grandi imperi³¹.

La teoria dei climi di Bodin ha tuttavia tratti decisamente originali: a differenza delle teorie "classiche", che individuano un'area solitamente identificata con la zona temperata, alla cui "perfezione" climatica corrisponderebbe la superiorità etica, intellettuale e politica dei popoli che vi si sono stanziati, la teoria di Bodin sembra connotata in senso marcatamente "relativistico": secondo l'autore francese ciascun clima, nella sua specificità, renderebbe taluni gruppi umani ineguagliabili in relazione a determinate prerogative ma, al contempo, carenti rispetto ad altre. Perciò, secondo Bodin, non sarebbe giustificabile il tentativo di stabilire gerarchie di valore tra i differenti popoli. Le precipue attitudini dei popoli rientrano in una sorta di progetto divino secondo il quale quel che è negato a un popolo è attribuito a un altro, in modo che i popoli siano fra loro complementari e compensino vicendevolmente i rispettivi limiti: «La saggezza di Dio ha così ben distribuito i suoi doni, che non troviamo mai unita una grande forza fisica con una grande finezza di spirito»³². In tal modo, nella visione bodiniana, l'unità del genere uma-

³¹ Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cit., pp. 229 e ss.; Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. V, Lib. V, Cap. I, pp. 25-90. Sulla relazione Bodin-Montesquieu si veda, É. Fournol, *Bodin prédecesseur de Montesquieu*. Étude sur quelques théories politiques de la République et de l'Esprit de lois, Rousseau, Paris 1896.

³² Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. V, Lib. V, Cap. I, p. 38.

no non è minata dalle differenze geografiche: gli esseri umani hanno “temperamenti” differenti ma appartengono tutti a una sola razza. Dio ha stabilito che le genti si diversificassero le une dalle altre in modo da potersi completare vicendevolmente, ognuna mettendo a disposizione delle altre le proprie prerogative naturali così da concorrere alla realizzazione dell’equilibrio cosmico posto a fondamento della *res publica mundana* predisposta con somma sapienza dal Creatore dell’universo³³. La riflessione geo-climatica condotta da Bodin nel V libro della *Methodus* è di portata tale da indurre a credere che il filosofo francese intenda far scaturire dalla teoria del clima tutte le leggi del divenire storico: la conoscenza della natura dei popoli sembra rappresentare lo strumento per poter comprendere e, addirittura, giustificare le scelte e le condotte degli stessi, senza che resti alcuno spazio per la libertà umana. Bodin certamente attribuisce estrema rilevanza al legame intercorrente tra condizioni fisico-geografiche ed eventi storici, ma tale legame non è mai per lui vincolante al punto da escludere la libertà umana e toglierle ogni possibilità di “prevalere”, seppure difficoltosamente, sulla legge di natura: «benché l’influsso dei luoghi o degli astri non sia mai così forte da necessitare (anche solo pensarlo è empio), tuttavia esso agisce sugli uomini in modo tale che essi non possono vincere la legge di natura se non con l’aiuto di Dio o per mezzo di un costante disciplinamento»³⁴.

Bodin individua fra i fattori di variazione del divenire storico la disciplina. La disciplina può essere divina o umana, e quest’ultima può essere a sua volta “buona” o “cattiva”. La disciplina religiosa si presenta, invece, in ogni caso come buona, contribuendo sempre al miglioramento delle condizioni naturali³⁵. In realtà, le relazioni che intercorrono tra “natura” e “disciplina” nella concezione bodiniana sono complesse e non univoche. Per un verso, Bodin è convinto che le condizioni cli-

³³ Cfr., S.O. Miglietti, *Al di là dell’“auteur d’un seul livre”*: Cesare Vasoli lettore di Jean Bodin in «Rinascimento», LIV (2014), pp. 133-146.

³⁴ Bodin, *Methodus*, cit., Cap. V, p. 223.

³⁵ Ivi, Cap V, pp. 333-335.

matiche, combinandosi con la geografia fisica e le congiunture astrali, concorrano a determinare i caratteri propri di ogni popolo; per un altro, sembra attenuare la rilevanza di tali fattori enfatizzando, al contrario, il ruolo svolto dalla disciplina. A quanto pare, dunque, è lo stesso Bodin a ridimensionare la portata della sua teoria del clima individuando *due* fattori determinanti il corso della storia: uno di matrice naturale, l'altro di stampo antropologico. L'incidenza di quest'ultimo fattore spiega perché il percorso storico-culturale di alcuni popoli si sia svolto in maniera difforme rispetto a quanto ci si sarebbe potuto attendere considerando solamente le circostanze climatico-ambientali.

In particolare l'identificazione nella *diuturna disciplina*, ossia in quel complesso dei valori collettivi, etici e culturali che contraddistinguono ciascun popolo, di un possibile correttivo al determinismo geografico, pare essere connessa non soltanto con la necessità innanzitutto teologica di dar conto del libero arbitrio ma anche, e soprattutto, con l'esigenza di spiegare variazioni e differenze rinvenibili nelle vicende storiche dei popoli che risulterebbero inspiegabili in base ad una teoria dei climi formulata in termini rigidamente deterministici³⁶.

Fermo restando, in ogni caso, che per Bodin, se natura e disciplina si plasmano a vicenda, rimane sempre, in ultima analisi, la possibilità che sia Dio ad intervenire direttamente nel corso della storia determinando a proprio arbitrio il corso degli eventi. Non si può d'altra parte fare a meno di notare che i tre piani della storia (umano, naturale e divino) rimangano nel pensiero di Bodin superficialmente giustapposti, soprattutto a causa di una mancata sistematizzazione coerente dell'ultimo di essi, in merito al quale l'autore adotta una sorta di costante sospensione

³⁶ Sull'importanza del ruolo della disciplina, si veda V. De Caprariis, *La Methodus di Bodin*, in Id., *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1959, pp. 350 e ss.; Cotroneo, *Jean Bodin Teorico della storia*, cit., p. 82 e ss.; M.D. Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Vrin, Parigi 1996, p. 165.

del giudizio dovuta alla necessità di prendere atto dell'imperscrutabilità della volontà divina. Pur emergendo, dunque, l'esigenza di individuare un nesso tra gli eventi, nella convinzione che la storia non si configuri come una successione irragionevole ed illogica di fatti ma che presenti una sua *ratio* intrinseca, tale legame appare in alcuni casi come naturalistico, in altri come finalistico-provvidenziale³⁷. Tuttavia questa contraddizione, come si tenterà di chiarire meglio in seguito, potrebbe rivelarsi più apparente che reale qualora si consideri il costante tentativo di Bodin di fornire un "supporto" metafisico alla relatività e alla transitorietà degli istituti politico-giuridici, ovvero di identificare la relazione intercorrente tra «l'ordine fisico del mondo – ordine [...] da lui pensato come immediatamente dipendente dalla volontà divina – e l'ordine delle realtà giuridiche e politiche»³⁸.

4. La genesi comune e la separazione dei popoli

Dopo aver affrontato il tema dell'origine dei popoli, nel capitolo IX della *Methodus* Bodin sottolinea il fatto che le differenze riscontrabili tra loro si sono realizzate a partire da un'origine comune: nessuno può vantare alcuna pretesa antichità di sangue che ne giustifichi le prevaricazioni ai danni degli altri³⁹. Solo a causa di un'ingiustificata presunzione, alcuni popoli si sono allontanati dagli altri e hanno rinnegato la loro origine comune spezzando per arroganza i «legami della comunità umana»⁴⁰.

Alcuni si proclamarono eredi degli dei o «indigeni della madre terra». Fu lo stolto desiderio degli uomini di distinguersi gli uni dagli altri rifiutando la loro consanguineità che indusse Dio a disporre che

³⁷ Sul punto si veda, Cotroneo, *Jean Bodin Teorico della storia*, cit., pp. 86-87.

³⁸ D. Quagliani, *I limiti della sovranità Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992, p. 7.

³⁹ Bodin, *Methodus*, cit., Cap. IX, p. 687.

⁴⁰ *Ibidem*.

nessuna regione fosse tanto feconda «da non aver bisogno dell'aiuto altrui»⁴¹. Dio punì l'arroganza dei popoli costringendoli a instaurare tra loro relazioni per far fronte alle necessità della sopravvivenza. Tuttavia, tale prova dell'esigenza di un reciproco sostegno non bastò ad evitare che i popoli continuassero a disprezzare gli uni gli altri e rifiutassero di vivere pacificamente come una stessa famiglia. Nuovamente, la volontà di Dio fece in modo che i Latini sottomettessero i Greci, i quali li consideravano dei barbari, e che successivamente fossero a loro volta assoggettati dagli Sciiti e dai Goti che essi equiparavano alle bestie. La divina provvidenza agì in modo tale che i popoli, costretti in vario modo a mescolarsi fra loro, potessero scoprire di «essere fratelli»⁴². Tre, ad avviso di Bodin, sono le vie attraverso le quali è possibile risalire alle comuni origini di tutti i popoli: la prima ci è fornita dai testi storici, la seconda dallo studio delle lingue, la terza dall'osservazione dei luoghi di provenienza dei diversi popoli.

In relazione all'autorevolezza delle testimonianze, dopo un breve accenno a quegli storici che, infiammati dall'orgoglio nazionale, identificano il loro popolo come il più antico e perciò il più nobile del mondo, Bodin ricorda che secondo alcuni il popolo più antico fu quello dei Caldei, al quale secondo un mito rinascimentale sarebbe appartenuto anche Prometeo, primo uomo a scoprire e a mostrare agli altri i tesori delle lettere, delle arti e delle scienze. Da Abramo, di origine caldea, sarebbe poi sorto il popolo degli Ebrei.

A questa spiegazione mitico-religiosa della origine dei popoli Bodin ne fa seguire un'altra, che si potrebbe considerare forse di stampo "socio-economico": si tratta della cosiddetta "teoria delle migrazioni". Lo spostamento di alcuni nuclei del ceppo originario in direzione di terre limitrofe più fertili è posto alla base dell'iniziale separazione del genere umano: «Quanto più una regione era vicina e fertile, purché fosse priva

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ivi*, Cap. IX, p. 689.

di abitanti, ecco che veniva occupata dai popoli confinanti». Successivamente, dato il continuo aumento della popolazione, la migrazione avvenne in direzione di zone sempre più lontane: «furono inviate colonie in remoti deserti e in luoghi sterili. Chi infatti avrebbe mai abbandonato l'Asia o l'Italia per andare a fondare colonie in Scandinavia, se non fosse stato costretto dalla necessità?»⁴³. Da questa sorta di analisi socio-ambientale, Bodin trae conferma del fatto che i più antichi popoli della Terra provenivano tutti dalla zona temperata; gli altri avrebbero avuto origine da quelli, separandosene a causa della sovrappopolazione. Trasmigrando, i popoli più antichi portarono con sé la lingua che originariamente dividevano fra loro, la quale tuttavia con l'andare del tempo per varie ragioni si differenziò tanto che alla fine ciascun popolo ebbe la propria. Tutte recano ciononostante qualche traccia della lingua madre da cui discendono, a riprova ulteriore della comune origine dei popoli del mondo⁴⁴.

Migrazioni, colonizzazioni, guerre e schiavitù sarebbero state alla base di una tale mescolanza dei popoli che «nessuno, eccetto gli Ebrei», avrebbe potuto vantarsi «dell'antichità della propria origine». Questo popolo, per desiderio della Provvidenza divina, nonostante abbia dovuto sopportare tragiche vicissitudini, sarebbe stato «l'unico a conservare intatte le proprie antiche origini»⁴⁵ e la purezza della propria stirpe⁴⁶. Si tratta di una conclusione almeno in parte contraddittoria, ma è probabile che Bodin abbia voluto preservare il mito del popolo ebraico in quan-

⁴³ Ivi, Cap., IX, p. 691.

⁴⁴ Ivi, Cap., IX, pp. 699-701. Circa l'incidenza del profilo linguistico nella *Methodus* di Bodin si veda, in particolare, P. Lardet, *Nations et mémoire: les "vestiges de la langue" dans le Methodus de Jean Bodin*, in *L'Oeuvre de Jean Bodin: acts du colloque tenu à Lyon à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort, (11-13 janvier 1996)*, Classiques Garnier, Paris 2004.

⁴⁵ Bodin, *Methodus*, cit., Cap. IX, p. 737. A. Garosci, *Jean Bodin. Politica e diritto nel Rinascimento francese*, A. Corticelli, Milano 1934, p. 188.

⁴⁶ Garosci, *Jean Bodin. Politica e diritto nel Rinascimento francese*, cit., p. 188.

to proprio tale popolo sarebbe stato eletto per diffondere la religione nel mondo⁴⁷. Pur collocando la storia degli Ebrei tra le altre storie umane, Bodin le conferisce particolare rilevanza poiché ritiene probabilmente di non poter ignorare il nesso che lega la storia di Israele a quella divina⁴⁸. Oltre a questo, conferendo al popolo ebraico il privilegio della originarietà, probabilmente Bodin intendeva denunciare l'infondatezza delle pretese dei popoli più forti che, in nome della loro presunta antichità, praticavano politiche di prevaricazione a danni di altri popoli che del tutto ingiustificatamente ritenevano avere origini meno risalenti e che perciò consideravano inferiori.

5. L'«universalismo umanista» di Bodin

Tutti i popoli sono inclini ad «imbastire» il loro «mito delle origini». Tale mito, trasposto il più indietro possibile nel tempo, è in genere impiegato da ogni popolo al fine di avallare la sua pretesa originarietà e la brutalità dei trattamenti che in suo nome riserva agli altri popoli.

Bodin conduce tuttavia un deciso attacco contro ogni ipotesi di autoctonismo, che per lui metterebbe inconcepibilmente in discussione l'unità del genere umano prospettata dalla *Genesi*, testo che Mosè avrebbe scritto per fare in modo che «tutti gli uomini ai quali fosse giunta quella notizia capissero chiaramente di essere fratelli accomunati da una stessa origine»⁴⁹. Lo stesso Bodin, d'altra parte, non sembra sia del tutto immune dalle tentazioni dell'autoctonismo, come dimostra il fatto che proprio non riesca, ad esempio, a fare a meno di eccepire che «non furono [...] i Galli o i Celti a discendere dai Germani [...] ma furono

⁴⁷ Bodin, *Methodus*, cit., Cap. IX, p. 737.

⁴⁸ Per una puntuale disamina sulla posizione assunta da Bodin nei confronti del popolo Ebraico si veda A. Galimberti, *Gli Ebrei e la storiografia giudaica nella Methodus di Jean Bodin*, in *Storici antichi e storici moderni nella Methodus di Jean Bodin*, a cura di G. Zecchini, A. Galimberti, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 9-25.

⁴⁹ Bodin, *Methodus*, cit., Cap. IX, p. 687.

i Germani a trarre origine dai Galli»⁵⁰. Secondo alcuni interpreti, sarebbe questo uno dei numerosi esempi in cui il proposito di condurre un'indagine oggettiva vacilla di fronte a concrete esigenze di carattere politico; è come se l'autore, in ultima analisi, proprio non riuscisse a svincolarsi dalla finalità di stabilire definitivamente la sovranità nazionale francese a fronte dei tentativi egemonici dell'impero germanico⁵¹. Fu forse proprio con l'intento di reagire alle pretese avanzate dall'impero che, nel capitolo VII della *Methodus*, Bodin affronta e confuta la «teoria delle quattro monarchie»⁵². Questa teoria, fondata sul noto passo biblico del *Libro di Daniele*, era stata riproposta dai Riformatori protestanti tedeschi nella prima metà del XVI secolo, al fine di corroborare l'idea della supremazia del popolo germanico su tutti gli altri popoli europei in quanto continuatore, col Sacro Romano Impero, dell'Antico Impero Romano⁵³. La critica che muove alla teoria dell'«età dell'oro», che come è noto è volta a configurare la storia dell'umanità come un progressivo processo di declino a partire da un'originaria condizione ideale, si deve invece probabilmente al fatto che questo mito era in contrasto con la concezione dell'autore secondo la quale la civiltà a lui contemporanea

⁵⁰ Ivi, Cap. IX, p. 715.

⁵¹ Cotroneo, *Jean Bodin Teorico della storia*, cit., p. 194. Di contrario avviso, Claude Gilbert Dubois: «L'originalité de Bodin vient de ce que la critique ne s'opère pas au nom d'un nationalisme autre – en l'occurrence, français ou franco-gaulois – mais au nom d'un universalisme humaniste» (*La nation et ses rapports avec la république et la royauté*, in *Jean Bodin Nature histoire, droit et politique*, cit., pp. 98-99).

⁵² Per maggiori orientamenti sulle tematiche, P. Desideri, *La successione degli Imperi nel pensiero di Bodin*, in *La successione degli Imperi e delle egemonie nelle relazioni internazionali*, a cura di D. Foraboschi, S.M. Pizzetti, Edizioni Unicopli, Milano 2003, pp. 89-100; I. Melani, *Il tribunale della storia. Leggere la «Methodus» di Jean Bodin*, Olschki, Firenze 2006, pp. 8-9.

⁵³ J.L. Brown, *The Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem of Jean Bodin. A Critical Study*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1939, pp. 70-75; C.G. Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVI siècle*, Nizet, Paris 1977, pp. 485-491; C. Nicolet, *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Perrin, Paris 2003, p. 54.

sarebbe stata superiore non solo a quella che fosse eventualmente esistita in una pretesa, paradisiaca, età delle origini ma anche, più in generale, a qualunque altra civiltà, in qualunque altra epoca fosse esistita, a cominciare da quelle del mondo antico⁵⁴. L'inferiorità degli "antichi" si dovrebbe, secondo Bodin, assai più alla brutalità dei loro costumi che alla scarsità delle loro conoscenze tecniche e scientifiche⁵⁵. Alla ripartizione geografica Bodin lega, dunque, anche una specifica periodizzazione temporale, suddividendo il corso della storia in tre grandi ere dominate rispettivamente dai popoli del Sud, da quelli della zona temperata e, infine, dai popoli del Nord. L'autore ravvisa nelle migrazioni da Nord a Sud la ragione del passaggio da un'epoca all'altra e della mescolanza dei popoli tra loro. Vista in quest'ottica la filosofia bodiniana della storia presenta risvolti di notevole interesse nella misura in cui l'autore ha tentato di rintracciare, al di sotto del finalismo di matrice provvidenziale, delle argomentazioni di stampo sociologico, economico e politico, attraverso le quali pervenire ad una spiegazione razionale del divenire storico e della sua direzione⁵⁶. In una tale prospettiva di fondo, la visione dell'uguaglianza umana fatta propria da Bodin rappresenterebbe il

⁵⁴ Bodin, *Methodus*, cit., Cap. VII, pp. 621-627. Sul punto, si vedano le osservazioni di Brown, *The Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem of Jean Bodin. A Critical Study*, cit., pp. 99-102; Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVI siècle*, cit., pp. 491-495.

⁵⁵ «Tali furono dunque i secoli d'oro e d'argento, quando gli uomini, sparsi come bestie tra campi e foreste, possedevano solo quanto erano in grado di conservare con la forza e con il delitto, fino a quando furono richiamati da quella selvaggia barbarie ai costumi civilizzati e alla società regolata per legge che vediamo attualmente» (Bodin, *Methodus*, cit., Cap. VII, p. 621). Con riferimento al rapporto tra popoli antichi e popoli moderni, si veda Cotroneo, *Jean Bodin Teorico della storia*, cit., pp. 204-222; Desideri, *Popoli antichi e moderni in Storici antichi e storici moderni nella Methodus di Jean Bodin*, cit., pp. 85-108.

⁵⁶ Si tratterebbe, ancora una volta, di un ulteriore esempio di come l'indagine comparativa sia stata impiegata da Bodin al fine di delineare una «scienza politica che s'impenna sullo studio della diversa 'natura' dei popoli, alla quale le forme di potere devono adattarsi» (Quagliani, *I limiti della sovranità*, cit., p. 8).

presupposto del suo “universalismo umanista”, basato sull’idea che l’umanità costituisca *de facto* una sola famiglia biologica e che sia possibile rintracciare, di conseguenza, una comune origine dei popoli⁵⁷. In linea con tale postulato di partenza, va evidenziato come le caratteristiche fisiche, morali e comportamentali dei popoli non fossero ritenute da Bodin loro “attributi” originari ed immutabili quanto piuttosto l’esito della mescolanza degli stessi, e più nello specifico, la risultante del cammino storico e geografico compiuto dalla civilizzazione. Poiché tutti i popoli condividerebbero la medesima ascendenza, le diversità tra loro non sarebbero genetiche ma si dovrebbero piuttosto ai cambiamenti connessi ai flussi migratori. Tali differenze si rivelerebbero d’altra parte funzionali alla realizzazione di una Repubblica universale nell’ambito della quale ciascun popolo, in naturale equilibrio con gli altri, avrebbe condotto a termine il suo specifico compito quale membro di un unico grande organismo umano⁵⁸. Emerge dunque lo sforzo di Bodin di comprovare la sua tesi inscrivendo nella carta geografica la carta anatomica del corpo umano, allo stesso modo in cui i vari ordini sociali di cui si comporrà la *République* rappresenteranno membra del medesimo organismo statale.

L’ipotesi che si è provato a verificare, nel corso della presente trattazione, è quella secondo la quale Bodin avrebbe fatto propria una nozione di “natura umana” certamente universale ma non astorica. L’autore intende piuttosto la natura umana come un processo, una realtà *in fieri* che, a partire da un fondamento di “fratellanza” comune, è stata e

⁵⁷ Per quanto attiene alla preferenza dell’impiego da parte di Bodin del termine *populus* anziché di *gentes* e *nationes*, di veda Dubois, *La nation et ses rapports avec la république et la royauté*, cit., pp. 96-97: «si l’usage des mots *nationes* et *gentes* existe pour désigner des groupes spécifiquement déterminés, Bodin leur préfère *populi*. On peut voir là un indice révélateur pour penser dans sa globalité le phénomène humain: *gentes* et *nationes*, comme nous l’avons relevé, renvoient aux ‘autres’ dans un mode de classification égocentrique et ethnocentrique. La fracture instituée par là entre ‘nous’ et ‘les autres’ passe au second plan par rapport à la volonté de réintégration fusionnelle de toutes les nations dans le groupe générique du ‘genre humain’».

⁵⁸ Bodin, *Methodus*, cit., Cap. V, pp. 281-289.

continua ad essere suscettibile di variazioni determinate dai mutamenti spazio-temporali ai quali di volta in volta è esposta. Da qui la condanna dell'istituto della schiavitù, tanto di quella antica quanto di quella a lui contemporanea.

6. Bodin e la guerra giusta: prime avvisaglie di una trasformazione?

Modificazioni di grossa portata investirono l'ordine giuridico europeo in seguito agli eventi che sconvolsero l'Europa del XVI secolo. La precedente unità religiosa era venuta meno e con essa era destinata a tramontare anche la dottrina che aveva consentito di distinguere tra guerre giuste e ingiuste. In breve lo *ius ad bellum* sarebbe divenuto – in base, almeno, alla ben nota ricostruzione schmittiana – prerogativa esclusiva dello Stato sovrano, che avrebbe potuto legittimamente esercitarlo senza dover addurre alcuna giustificazione⁵⁹.

Nel pensiero di Bodin, che appare per alcuni versi almeno una figura di transizione tra la tradizione medievale e le istanze della modernità, è possibile cogliere numerosi indizi delle trasformazioni in atto nell'ordine giuridico europeo. Secondo Margherita Isnardi Parente, Bodin propenderebbe assai significativamente per una legittimazione «non etica» della guerra giungendo ad ammettere che la sua giustificazione possa essere integralmente fondata nel «potere legalmente costituito» del sovrano⁶⁰. Le posizioni di Bodin a questo riguardo appaiono tuttavia piuttosto sfumate e non prive di incertezze e oscillazioni. La tematica della guerra giusta viene ripresa da Bodin nel Capitolo II del Libro II, nel quale è delineata la distinzione tra monarchia dispotica e tirannica: nella monarchia dispotica «il principe si è fatto signore dei beni e delle persone stesse dei sudditi per diritto d'armi e di guerra giusta, e gover-

⁵⁹ Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde in Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln 1950, tr. it. di E. Castrucci, *Il nomos della terra nel diritto internazionale del «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991, p. 42.

⁶⁰ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., *Introduzione*, p. 77.

na i sudditi come un capo di famiglia i suoi schiavi», in quella tirannica «il monarca calpesta le leggi di natura, abusa dei liberi come di schiavi, dispone dei beni dei sudditi come di beni propri»⁶¹. Confondendole ci si precluderebbe la possibilità di distinguere tra «il legittimo nemico di guerra e il ladrone, tra il principe legittimo e il brigante, tra la guerra legalmente dichiarata e la forza illegale e violenta»⁶². Mentre infatti la monarchia dispotica costituirebbe una forma di governo giusta, essendo consentito che «un re, vinti i nemici in guerra santa e giusta, si faccia signore delle loro persone e delle loro proprietà per diritto di guerra, governando i nuovi sudditi così come il capo della famiglia dispone in qualità di padrone, e quindi a suo pieno arbitrio, dei suoi schiavi e dei loro beni»⁶³, quella tirannica dovrebbe invece ritenersi ingiusta, dal momento che il tiranno «con guerra o altri mezzi ingiusti rende schiavi uomini liberi e si impossessa dei loro beni»⁶⁴.

Al di là dei dubbi che simili conclusioni possono destare riguardo alle posizioni che Bodin effettivamente assunse sulla questione della guerra giusta, esse appaiono in realtà decisamente problematiche anche per quanto attiene alla sua critica dell'istituto della schiavitù, che a quanto pare si fa assai meno netta riguardo alla schiavitù "politica" che a quella "civile".

7. Il principio dell'armonia cosmica nello Stato e nella *Respublica mundana*

La posizione di Bodin sulla schiavitù praticata al di fuori dei confini dello Stato risente, probabilmente, anche della sua "eclettica" concezione religiosa; tematica che rimane tuttora questione aperta sebbene la critica più recente tenda a propendere per una sua adesione all'ebrai-

⁶¹ Ivi, Vol. I, Lib. II, Cap. II, p. 570.

⁶² Ivi, p. 578.

⁶³ Ivi, p. 572.

⁶⁴ *Ibidem*.

simo⁶⁵. Ciò premesso, più che allo specifico credo religioso abbracciato da Bodin, sembra utile riferirsi ad un ulteriore aspetto strettamente correlato alla tematica religiosa: quello della tolleranza⁶⁶. Numerose sono le ragioni che l'autore invoca a favore della tolleranza⁶⁷. Una delle principali attiene alla convinzione che la tolleranza rappresenti il miglior strumento di governo per scongiurare la guerra civile e per evitare la diatriba religiosa da cui scaturiscono il dubbio, l'ateismo e dunque la rovina dello Stato⁶⁸. Se tale motivazione sembra far riferimento prin-

⁶⁵ Sulla tematica religiosa si veda, R. Chauviré, *La pensée religieuse de J. Bodin, d'après des documents nouveaux*, in «La province d'Anjou», (1929), 4, pp. 434-452; P. Mesnard, *La pensée religieuse de Jean Bodin*, in «Revue du seizième siècle», XVI (1929), pp. 77-121; G. Radetti, *Il problema della religione nel pensiero di Giovanni Bodin*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XIX (1938), pp. 265-294; Horowitz, *Bodin and Judaïsme*, in *Jean Bodin a 400 anni dalla morte*, cit., pp. 205-216. Quanto alle ipotesi relative all'ebraismo, si veda Couzinet, *Note biographique sur Jean Bodin*, in *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, cit., p. 239; M. Valente, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, CET, Firenze 1999, Cap. III, 2, pp. 102-110; Baxter, *Jean Bodin's Demon and his Conversion to Judaism*, in *Jean Bodin*, cit., pp. 1-21.

⁶⁶ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. II, Lib. IV, Cap. VII, pp. 578-582. In relazione alla tolleranza di Bodin quale indice della sua moderna secolarizzazione, J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, PUF, Paris 1959, tr. it. di A. Mozzillo, *Storia del pensiero politico*, Etas, Milano 1986, pp. 233-234; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, tr. it. di G. Ceccarelli, *Le origini del pensiero politico moderno*, a cura di G. Ceccarelli con Introduzione di M. Viroli, il Mulino, Bologna 1989, Vol. II, p. 505; Quagliani, *I limiti della sovranità*, cit., pp. 199-225. Sulla messa in discussione della tolleranza religiosa di Bodin si veda, G. Conti Odorisio, *Famiglia e Stato nella «République» di Jean Bodin*, Giappichelli, Torino 1993, Cap. IV, pp. 101-107.

⁶⁷ Thermes, *Ripensare Bodin Pubblico e Privato nel cittadino premoderno*, cit., pp. 110-133.

⁶⁸ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. II, Lib. IV, Cap. VII, p. 586 e Vol. II, Lib. IV, Cap. VII, p. 581. «Una pluralità di confessioni può essere quindi tollerata» osserva Pietro Costa «là dove il prudente giudizio del sovrano ritiene più utile della repressione (più efficace in funzione dell'ordine) una condotta da arbitro 'neutrale', fermo restando che l'assetto istituzionale resta comunque indipendente dal mutamento della confessione religiosa» (Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, cit., p. 98).

cialmente all'esigenza di conservazione dell'ordine sovrano, esistono altre argomentazioni addotte da Bodin a sostegno della pluralità dei culti che meglio paiono adattarsi al più ampio contesto della Repubblica Universale. Innanzitutto, l'esercizio della tolleranza scongiurerebbe il rischio di reprimere la «vera religione» a causa dell'insufficienza della ragione umana nell'identificarla tra tutte le altre⁶⁹. Dunque, così come la polifonia è più adatta di una sola voce a cantare la gloria di Dio, la diversità delle religioni renderebbe possibile conseguire il principio divino dell'armonia cosmica, traducibile in un paradigma musicale articolato in assonanze e dissonanze⁷⁰. Tale principio pare potersi ritrovare, seppur diversamente declinato, anche alla base delle relazioni che l'autore ritiene intercorrano tra i popoli. Le differenze tra questi ultimi, come in precedenza evidenziato, per quanto derivanti da influenze geografico-climatiche e da fattori antropologici, rientrano nel più vasto progetto divino di distribuire tra i popoli diversi talenti in modo tale che essi potessero compensarsi armonicamente, non vi fosse fra loro sopraffazione ma equilibrio e la comune origine si traducesse in una pluralità di differenze armoniche. Tuttavia, è proprio nel principio dell'armonia cosmica che, probabilmente, può essere rintracciata un'altra delle numerose contraddizioni che attraversano il pensiero di Bodin. Non ricorda forse l'equilibrata composizione delle differenze cui si riferisce l'autore, l'idea della complementarità tra schiavo e padrone su cui trova fondamento la dottrina aristotelica della schiavitù naturale?

Non va dimenticato che la riflessione del filosofo francese è costantemente attraversata dalla ferrea logica della ciclicità, in base alla quale l'evoluzione morale e materiale dell'umanità si alterna ad età ferine e

⁶⁹ J. Bodin, *Colloque entre sept scavans qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses relevees. Traduction anonyme du «Colloquium Heptaplomeras»* de Jean Bodin (Ms, fr. 1923, Bibl. Nat., Paris), Droz, Genève 1984, Lib. IV, p. 209.

⁷⁰ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. III, Lib. VI, Cap. VI, pp. 180-631-632; Bodin, *Colloque entre sept scavans qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses relevees*, cit., Lib. IV, pp. 178-179.

barbariche⁷¹. Bodin avanza costantemente delle riserve sul perfezionamento umano, sostenendo l'alternarsi in tutte le epoche storiche e dunque in tutti i popoli di vizi e virtù, di bene e male. È il finalismo cosmico stabilito dalla volontà divina a determinare la temporanea supremazia di un popolo sull'altro, al solo scopo di punire l'arroganza di alcuni tra di essi. Qualunque sia il popolo che in una determinata epoca storica possa considerarsi più evoluto, nel più vasto contesto della Storia Universale rivestirà la stessa funzione di ogni altro: concorrere alla realizzazione della Repubblica Universale⁷².

Sullo sfondo di questa complessa cornice teorico-concettuale, in cui nuove esigenze di razionalizzazione si intrecciano a naturalismo teologico, cabalismo e misticismo, è sentita speranza di Bodin che, a partire dal riconoscimento della medesima discendenza da Adamo, i popoli della terra possano porre fine al conflitto fratricida rinsaldando tra loro i vincoli dell'amicizia e che lo straniero non venga avvertito come un estraneo ma considerato un consanguineo e, in quanto tale, invitato a godere dei benefici riservati all'ospite⁷³.

Il principio dell'armonia cosmica, quale equilibrata composizione tra contrasti, offre una fondamentale chiave di lettura del pensiero bodiniano⁷⁴. Tutto l'universo, dal movimento dei pianeti alla disposizione gerarchica delle diverse creature, è retto da un «perpetuo legame armonico che accorda le estremità per

⁷¹ Bodin, *Methodus*, cit., Cap. VII, p. 228a, 42-47, 228b, 2-4.

⁷² Ivi, cit., Cap. V, p. 153b, 23-39.

⁷³ «E questo per quale ragione, se non affinché i popoli mettessero in comune tra loro cose e conoscenze, e rafforzassero la pace e l'amicizia con scambi reciproci? [...] se fossero state persone migliori avrebbero dovuto educare gli stranieri alle loro virtù e renderli felici, non tenerli a distanza» (Bodin, *Methodus*, cit., Cap. IX, p. 687).

⁷⁴ Secondo Margherita Isnardi Parente, volendo giustificare in chiave metafisica la relatività degli istituti politico-giuridici, Bodin tenta di «superare il punto di vista prammatico per metter capo ad una visione complessiva di tipo fisico-metafisico, nella quale inserire poi l'ordine prammatico stesso» (M. Isnardi Parente, *Le «metabolai politeion» rivisitate* (Bodin, *République*, IV), in «Il pensiero politico», XVIII (1985), pp. 3-17).

gradi intermedi indissolubili fra l'una e l'altra»⁷⁵. Ne discende che, rispondendo la creazione del mondo a tale criterio, anche la struttura dello Stato dovrà ad esso conformarsi e, dunque, la *République* dovrà essere *bien ordonnée*⁷⁶. Se tale *reductio ad unum* viene ad incarnarsi nella figura del sovrano, è possibile ribadire come la critica di Bodin nei confronti della schiavitù praticata all'interno dello Stato sia in fondo pienamente coerente con le premesse da cui muove la dottrina politica e giuridica dell'autore. Il presupposto di coesione del corpo sociale risiede, infatti, nella presenza accentratrice e unificante del potere monarchico, la cui funzione sarà quella di arrestare le spinte centrifughe provenienti dai diversi ordini sociali e assicurare che tra di essi si instauri una relazione armonica.

Se nei confini statali la schiavitù viene criticata da Bodin per ragioni di opportunità politica legate alla necessità di garantire l'unità sociale, al di fuori di tale contesto siffatta argomentazione sembrerebbe non poter essere adottata. Nell'ordinamento universale, infatti, non vi è la possibilità di passare da una comunità all'altra secondo «un asse 'verticale' coincidente con la disposizione gerarchica dei ruoli di comando: dal padre al re»⁷⁷. Anche di fronte a tale eventuale incongruenza, pare possibile fare nuovamente riferimento al criterio della proporzione armonica. Per quanto con diversa intensità a seconda delle opere, la tematica politico-giuridica in Bodin si inserisce costantemente nell'ambito della sua onnicomprensiva visione cosmica; *trait d'union* tra i due elementi, «una concezione della natura ch'è insieme eterna vicissitudine sempre rinnovantesi e statico ordinamento posto in essere da una superiore volontà»⁷⁸. All'inevitabile ciclo vita-morte sono sottoposti anche gli Stati, nonostante alcuni di essi ritengano di essere giunti al culmine della loro perfezione⁷⁹. Infatti, Dio

⁷⁵ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. III, Lib. VI, Cap. VI, p. 634-635.

⁷⁶ «Questo nostro universo [...] è la vera e reale immagine di uno Stato ben ordinato e di un uomo temperato» (Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. I, Lib. I, Cap. I, p. 170).

⁷⁷ Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, cit., p. 68.

⁷⁸ Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., *Introduzione*, p. 97.

⁷⁹ «lo Stato [...] a poco a poco cresce in potenza, fino a giungere al suo pieno fiorire [...] in generale si può dire che non vi sia Stato che non sia destinato col tempo ad alterarsi ed

può sempre «suscitare i suoi Faraoni-Leviatani» per punire la tracotanza umana che ha osato sfidarlo e ristabilire in tal modo l'ordine universale. Probabilmente, la critica di Bodin nei confronti della schiavitù esercitata da un popolo ai danni di un altro rientra nella visione che colloca la vita dei singoli Stati all'interno della storia del mondo e che, pertanto, impone ad essi di non oltrepassare gli argini della legge naturale divina. Tutti i popoli dovrebbero concorrere razionalmente alla realizzazione di un diritto universale i cui fini sono «*aequa lex, justitia, pax*»⁸⁰. Tuttavia, Bodin è del tutto cosciente che un simile ideale non potrà mai tradursi in realtà. Infatti, poiché «nessuno è vincolato dal dominio della ragione», l'impiego della violenza e della forza, originate dall'orgoglio nazionale degli Stati, renderà impossibile la creazione della utopica *Respublica mundana*⁸¹.

8. Bodin: una voce isolata

Se a Bodin si deve uno dei giudizi più severi del suo tempo sulla schiavitù, la sua rimase a lungo una posizione “solitaria”⁸². È ben nota, ad esempio, la critica che gli fu rivolta da Alberico Gentili, secondo il quale

infine ad estinguersi» (Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. II, Lib. IV, Cap. I, p. 337, 391).

⁸⁰ P. Gorlero Pedrazza, *La iuris universi distributio di Jean Bodin*, Osiride, Rovereto 1999, p. 80b.

⁸¹ Bodin, *Methodus*, cit., Cap. VI, p. 173a, 32-34. La speranza di Bodin che possano rafforzarsi i vincoli dell'amicizia tra i popoli ha indotto alcuni critici a ravvisare in tale aspetto un'anticipazione dello spirito cosmopolita. In particolare, Dubois, *La «nation» et ses rapports avec le «république» et la «royauté»*, in *Jean Bodin. Histoire, nature, droit et politique*, cit., p. 100: «Face aux nationalismes qui différencient et séparent, Bodin rappelle l'unité de l'espèce humaine et l'internationalité des rapports humains. On peut parler chez lui d'un mondialisme, selon l'esprit de son temps, et d'une vision planétaire, analogue à celle qui se découvre aujourd'hui». Sul “cosmopolitismo” di Bodin altresì, Thermes, *Ripensare Bodin Pubblico e Privato nel cittadino premoderno*, cit., pp. 275-282.

⁸² In seguito alla conquista del Nuovo Mondo e alla conseguente colonizzazione delle terre d'oltreoceano, si sviluppò, per la verità, un significativo dibattito sulla schiavitù, maturato essenzialmente negli ambienti della Scolastica Spagnola. A chi legittimava la *Conquista* in base alla “naturale” superiorità degli Spagnoli sugli indigeni si

la disapplicazione dell'istituto nelle guerre fra cristiani non avrebbe avuto altro effetto che quello di moltiplicare le uccisioni dei nemici sconfitti⁸³. Pur sostenendo che lo schiavo debba essere rispettato come un essere umano questi, secondo Gentili, «deve smettere di pensare come se fosse un uomo libero e deve prendere per giusto quanto gli è comandato»⁸⁴. Come evidenziato da Losurdo, l'istituto della schiavitù legale non fu posto in discussione neppure nel secolo successivo in Olanda e in Inghilterra, paesi protagonisti delle due prime rivoluzioni liberali⁸⁵. Per Ugo Grozio, ad esempio, i prigionieri di guerra giusta sono legittimamente schiavi⁸⁶, così come lo saranno i loro discendenti⁸⁷. Anche per John Locke, padre dell'Inghilterra liberale, gli schiavi «essendo prigionieri presi nel corso di una guerra legittima, sono per diritto di natura assoggettati al dominio assoluto e al potere arbitrario dei loro padro-

oppose il frate domenicano Bartolomé de Las Casas, condannando l'asservimento degli Indios senza tuttavia mettere in discussione l'istituto della schiavitù in quanto tale (Cfr. L. Baccelli, *Bartolomé de Las Casas La conquista senza fondamento*, Feltrinelli, Milano 2016). Una posizione per alcuni versi simile fu assunta da Diego de Covarrubias, uno dei più autorevoli esponenti della giurisprudenza spagnola del XVI secolo, sul quale è possibile vedere O. Condorelli, *Diego de Covarrubias e i diritti degli Indiani*, in «Rivista internazionale di diritto comune», (2014), 25, pp. 207-267.

⁸³ A. Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, tr.it. di P. Nencini, Giuffrè, Milano 2008, Lib. III, Cap. IX, p. 485. Sul punto si veda, M.R. Di Simone, *La guerra di religione nel pensiero di Alberico Gentili*, in *Silete theologi in munere alieno, Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*, Atti del Convegno Internazionale Padova, 20-22 novembre 2008, a cura di M. Ferronato, L. Bianchin, Cedam, Padova 2011, p. 129.

⁸⁴ Gentili, *Il diritto di guerra*, cit., Lib. III, Cap. IX, p. 489.

⁸⁵ Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, cit., pp. 22-28.

⁸⁶ «Nam personas si spectamus, non soli qui se dedunt aut servitutem promittunt pro servis habentur, sed omnes omnino bello solenni publico capti, ex quo scilicet intra praesidia perducti sunt: ut ait Pomponius» (Hugo de Groot, *De iure belli ac pacis*, ed. B.J.A. de Kanter-van Hettinga Tromp, E.J. Brill, Leiden 1939, III, VII, I).

⁸⁷ «Neque vero ipsi tantum servi fiunt, sed et posterius in perpetuum, nempe qui ex matre serva post servitutem nascuntur» (Hugo de Groot, *De iure belli ac pacis*, cit., III, VII, II).

ni»⁸⁸: avendo infatti messo in gioco la propria vita, hanno perso anche le libertà ad essa connesse⁸⁹.

Bisognerà attendere Montesquieu per arrivare ad una prima inversione di tendenza e a una decisa critica dell'istituto della schiavitù legale e della antica, infausta, dottrina della schiavitù naturale. Se quest'ultima non sembra, in fondo, avere altro fondamento che nel «disprezzo che una nazione concepisce per un'altra, basandosi sulla differenza delle consuetudini»⁹⁰, se non, semplicemente, nell'esigenza di denigrare l'altro giungendo talora anche a negarne la stessa umanità per giustificare la brutalità del trattamento che gli si intende riservare – «è impossibile per noi supporre che costoro siano uomini, perché se li supponessimo uomini, si comincerebbe a credere che noi stessi non siamo cristiani»⁹¹ –, la prima, osserva Montesquieu richiamando molto probabilmente alla memoria la critica di Bodin, si basa su presupposti la cui erroneità è palese e dev'essere rilevata: «è falso che in guerra sia permesso di uccidere, se non in caso di necessità; ma quando un uomo ne ha fatto schiavo un altro, non si può dire che si sia trovato nella necessità di ucciderlo, dato che non l'ha fatto»⁹².

⁸⁸ J. Locke, *An Essay Concerning the Original, Extent, and of Civil Government* (1689), *Il Secondo Trattato sul Governo*, tr. it. di A. Gialluca, BUR, Milano 2018, VII, 85, p. 171.

⁸⁹ *Ibidem*. «La distinzione, più volte ribadita da Locke, tra *servo* e *schiavo*» osserva Ilario Belloni «vale proprio a demarcare una linea di separazione che corre tra [...] coloro ai quali i diritti sono ancora *dovuti*, sulla base della loro piena appartenenza al consorzio umano e del rispetto dei doveri che ciò comporta, e tra coloro ai quali non sono più dovuti a causa del loro venir meno ai dettami della legge naturale» (I. Belloni, *Una dottrina «assai strana»*. *Locke e la fondazione teologico-deontologica dei diritti*, Giappichelli, Torino 2011, p. 151).

⁹⁰ Montesquieu, *De l'Esprit des Loix* (1748), tr. it. di M.G. Meriggi, *Lo Spirito delle Leggi*, BUR, Milano 2013, Lib. XV, Cap. III, p. 403.

⁹¹ Ivi, Lib. XV, Cap. V, p. 405.

⁹² Ivi, Lib. XV, Cap. V, p. 402.