



2 | 2020

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

IUS DISA
UNIVERSITY PRESS

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@clearedi.org - Sito web: www.clearedi.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 pernicioso 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

**L'OMBRA NERA DELLA
SCHIAVITÙ. PERCORSI
NELLA STORIA DELLA
FILOSOFIA DEL DIRITTO**

a cura di Thomas Casadei

Il forum di questo fascicolo pone all'attenzione la questione della schiavitù e, in particolare, si propone di mostrare come gli esiti di una ricognizione su questo istituto conducano ad allargare i confini tradizionali della storia della filosofia del diritto.

Dopo il primo saggio, in cui si mettono a fuoco sia l'impatto di questo esercizio sul piano metodologico sia alcuni possibili percorsi di indagine, si offre uno spaccato di come la questione della schiavitù sia stata affrontata in epoche diverse nel contesto francese.

Il contributo di Mariella Robertazzi consente di cogliere come il prendere le mosse dalla schiavitù in un autore classico quale Jean Bodin – che, come sottolineava Guido Fassò, da giurista, elabora la sua dottrina politica «in gran parte in termini giuridici» – possa condurre a una rivisitazione della teoria assolutistica che lo ha reso celebre. La condanna senza riserve dell'istituto della schiavitù – contenuta nel quinto capitolo del Libro I de *Les six livres de la République* (1586), in cui si svolge un'ampia ricognizione degli argomenti addotti a giustificazione della schiavitù sin dall'antichità – è saldamente ancorata, infatti, all'esigenza di «stabilizzazione dello Stato».

Una critica della schiavitù, che risente del clima che matura durante l'Illuminismo, si ritrova anche in un altro autore chiave, questa volta della piena modernità, come Montesquieu. Celebre è la sua trattazione, nel corso del Libro XV dell'*Esprit des lois* (1748), che mira a smontare gran parte degli argomenti addotti per legittimare la schiavitù: dal diritto di guerra alla libertà di vendere se stessi, dalla diversità dei costumi del popolo sottomesso, scambiata per barbarie dai pregiudizi del conquistatore, al pretesto della religione, come se «coloro che la professano»

avessero «il diritto di ridurre in schiavitù coloro che non la professano, per lavorare più comodamente alla sua diffusione» (*EL*, XV, 1-4).

Seguendo un percorso argomentativo originale, Tommaso Gazzolo, nel suo contributo, avanza l'ipotesi che si possa individuare, con particolare riferimento alle *Lettere persiane* (1721), un peculiare approccio al tema della schiavitù nel pensatore francese. Se infatti il discorso abolizionista, sin dalla seconda scolastica giunge all'illuminismo articolandosi a partire dall'assunzione della schiavitù come «relazione giuridica», rispetto alla quale si tratterà, allora, di criticarne il fondamento, Montesquieu pare introdurre un concetto di schiavitù fondato non sulla logica della «proprietà» (lo schiavo in quanto oggetto del diritto di proprietà del padrone), ma su quella della «padronanza» (lo schiavo come colui che non può essere padrone di se stesso).

L'angolazione prospettica della schiavitù consente, dunque, di rileggere pagine di opere ben note e di far emergere aspetti inediti in relazione alle diverse argomentazioni alla base della sua abolizione.

Allo stesso modo questa chiave di accesso, combinandosi anche ad altri strumenti d'indagine, consente di approfondire la conoscenza di figure certamente significative entro una ricostruzione storica della filosofia del diritto che vada oltre i canoni consolidati: un caso emblematico è quello offerto da Olympe de Gouges.

Elisa Orrù, nel suo contributo, illustra come l'autrice, in genere citata per la sua audace *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* in epoca rivoluzionaria (1791), abbia elaborato una trattazione della schiavitù nel contesto di una più ampia critica delle forme di oppressione e sfruttamento. Per difendere, oltre le donne, i meno abbienti, i malati, i neri ridotti in schiavitù, de Gouges fa ricorso spesso alle opere teatrali; in particolare si scaglia contro l'istituto schiavile affrontando l'ostilità degli ambienti economicamente molto forti dei *colons* nella commedia *Zamor et Mirza ou L'esclavage des noirs* (1789), la cui rappresentazione fu violentemente boicottata.

De Gouges, isolatissima, rivendica il rifiuto della schiavitù sulla scorta di un concetto di eguaglianza di ispirazione giusnaturalistica, con la convinzione che è opportuno risolvere il problema non con mezzi violenti, ma con ponderate riforme legislative.

Se anche nella *Déclaration* il tema della schiavitù è chiaramente sviluppato, attestando i modi in cui viene posta, in maniera del tutto “imprevista”, la relazione fra subordinazione di genere e schiavismo, la novità della commedia è far rivestire il ruolo da protagonisti a due schiavi, mentre in genere schiavi e neri avevano parti secondarie e, dunque, il *dare voce* a chi è condannato a stare al proprio posto, senza possibilità di parola.

Il gesto di de Gouges, per quanto rifugga da una sollecitazione alla rivolta (di qui anche alcune critiche al suo supposto “moderatismo”), indica in modo molto netto la via dell’abolizionismo come imprescindibile per l’affermazione del principio di eguaglianza.

Le ricerche condotte ponendo al centro la schiavitù, pertanto, ridisegnano le “geografie” della disciplina giusfilosofica, ampliandone gli spazi d’osservazione e d’indagine, ma anche contribuendo a definire nuove interpretazioni di autori rilevanti nella storia della filosofia del diritto, nonché ad individuare – come avviene significativamente con riferimento a de Gouges – nuove prospettive di approfondimento su figure a lungo ignorate e su contesti storici attraversati da profonde trasformazioni, sia sul piano ideale sia sul piano dei rapporti materiali.

Scorgere le «ombre nere» degli schiavi, riesaminare i passi delle opere in cui si mette in questione la legittimità della loro condizione, con un approccio diacronico, consente, paradossalmente, di gettare una luce diversa non solo sui mutamenti degli ordinamenti giuridici ma anche sulle teorizzazioni che, insieme ad altri processi, li hanno fatti scaturire.

Thomas Casadei

UNA REVISIONE DEL CANONE? PRIME NOTAZIONI SU SCHIAVITÀ E STORIA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO*

Thomas Casadei

Abstract

The aim of this article is to present some methodological comments on the consequences of reconstructing the phenomenon of slavery in the philosophy of law and analysing it in philosophical and legal terms (§ 1). I will start from some justifications of slavery by classical authors of philosophical-legal thought (§ 2) and from some salient features of both abolitionist theories (§ 3) and practices (§ 4) that led to the effective abolition of the phenomenon of slavery. I will thus highlight the impact that this perspective can have on the study of the history of the philosophy of law and its interpretations (§ 5).

Keywords

Slavery; Abolitionism; Method; History; History of Philosophy of Law.

* Ringrazio Dario Ippolito, Patrick Leech, Stefano Pietropaoli, Rosaria Piroso, Serena Vantin e Piero Venturelli per alcuni preziosi suggerimenti. Un sincero ringraziamento va altresì ai due *referee* anonimi che mi hanno consentito di mettere a fuoco e precisare alcuni passaggi-chiave della trattazione prima della loro lettura non delineati in maniera del tutto chiara.

1. Inseguendo «ombre nere», «silenti»: a partire dalla Danimarca?

«Silenziosi sui loro piedi nudi gli schiavi attraversano duecento anni di storia danese senza lasciare altra traccia che due righe nei libri scolastici che informano che la Danimarca fu il primo paese ad abolire il traffico degli schiavi. Migliaia di uomini, donne e bambini. E di loro non resta che una frase. Per di più falsa».

Con queste parole lo scrittore, archeologo, critico letterario e grande viaggiatore danese Thorkild Hansen (1927-1989), nel primo volume della sua imponente trilogia sugli schiavi¹, tratteggia una categoria marginale, identificata da un preciso istituto giuridico quale appunto la schiavitù, che la storia ufficiale ha minimizzato, posto ai margini o, addirittura, dimenticato. Un istituto che di solito non ha un particolare rilievo, tanto meno come criterio strategico di organizzazione della trattazione, nella storia della filosofia del diritto e nella manualistica che si può assumere per detta disciplina come “di riferimento” (ma lo stesso discorso credo possa valere con riferimento alla storia del pensiero giuridico, nonché dei concetti giuridici²).

Del resto è questa la sorte che tocca a coloro che sono relegati ad uno spazio di invisibilità: «Gli schiavi non proiettano ombra nella storia. Somigliano ai dannati dell’Inferno di Dante, sono essi stessi un popolo di ombre nere. Uno straniero deve scendere nell’oltretomba e seguirli nel loro peregrinare che all’opposto di quello di Dante va dal Paradiso

¹ I tre volumi che compongono la trilogia sono: *La costa degli schiavi* (1967), *Le navi degli schiavi* (1968), *Le isole degli schiavi* (1970), pubblicati meritoriamente in traduzione italiana dalla casa editrice Iperborea (Milano), rispettivamente nel 2005, 2008, 2009. La citazione iniziale è tratta da pp. 29-30.

² È questo un aspetto sul quale varrebbe certamente la pena soffermarsi e svolgere riflessioni che in questa sede vengono tralasciate per mancanza di spazio. Per una prima impostazione, di carattere metodologico, che riflette a partire dalla dimensione ermeneutica della storiografia, rinvio a P. Costa, *Storia giuridica: immagini a confronto*, in «Anuario de Historia del Derecho Español», LXVII (1997), pp. 71-94.

all'Inferno. Un corteo di vinti, un fregio alessandrino al negativo, come ne ha visti molti anche la nostra epoca»³.

«Un popolo di ombre nere», un «corteo di vinti» che non trova spazio nel canone che orienta la ricostruzione delle categorie fondamentali della storia della filosofia del diritto: l'ordinamento giuridico, la nozione di legge, la libertà⁴, e così via. Per sottrarre all'invisibilità figure, storie e narrazioni, atti ed eventi, ma anche precisi dispositivi giuridici occorre un materiale diverso – e infatti Hansen utilizza diari, lettere, cronache, libri di bordo, registri di commercio, spesso *inediti*⁵ – ma soprattutto occorre “dare parola” a coloro che non l'hanno avuta per lunghi secoli e, prima di tutto, vederli, seguire la loro rotta, i loro movimenti, le loro dolorose peregrinazioni⁶.

«Gli schiavi tacciono: non sapevano scrivere, eppure riusciamo a scorgere a tratti un volto, ad afferrare una battuta. I proprietari hanno preso loro la parola al posto loro, per loro tramite gli schiavi sono passati nella storia come passavano nelle Indie occidentali»⁷. Negli Stati Uniti d'America la legge vietava di insegnare a leggere agli schiavi: infrangerla

³ Hansen, *La costa degli schiavi*, cit., p. 30. Come osserva molto opportunamente la traduttrice e curatrice del volume, «Hansen ha più volte dichiarato che la sua ricerca sullo schiavismo danese ha avuto origine da una visita al campo di concentramento di Auschwitz. Studiare la storia del commercio degli schiavi condotto da cittadini del proprio paese significa per Hansen prendere parte alla malvagità dell'uomo nei confronti del suo simile e verso tutta l'umanità, nonché sullo sfruttamento dei paesi poveri da parte di nazioni ricche e potenti. Temi e rapporti di forza che non appartengono evidentemente al solo passato, ma formano una *griglia di riflessione universalmente valida e applicabile ad ogni tempo*» (M.V. D'Avino, *Postfazione* a T. Hansen, *La costa degli schiavi*, cit., p. 388; il corsivo è mio).

⁴ Come provavo ad argomentare in Th. Casadei, *Schiavitù*, in *Questioni di vita o morte*, a cura di M. La Torre, A. Scerbo, M. Lalatta Costerbosa, Giappichelli, Torino 2006, pp. 26-68, in part. pp. 26-29.

⁵ Cfr. D'Avino, *Postfazione* a T. Hansen, *La costa degli schiavi*, cit., p. 386.

⁶ Assai significativo in questa direzione è il progetto *Enslaved: People of the Historical Slave Trade*, un database interamente dedicato al tema della schiavitù che contiene molte biografie e più di 600.000 documenti: <https://enslaved.org/>.

⁷ Hansen, *La costa degli schiavi*, cit., p. 30.

significava – come racconta Frederick Douglass nella sua autobiografia – consentire di apprendere le parole e dunque la pratica della libertà⁸.

Eve Kosofsky Sedgwick chiama «epistemologia dell'ignoranza»⁹ quell'approccio che, «a partire da una visione gerarchizzante, si disinteressa delle condizioni umane e, di rimando, delle realtà sociali, delle esperienze politiche e giuridiche non 'autoriferibili' che, dunque, non possono essere ricondotte all'universo di chi detiene il 'diritto di parola'»¹⁰.

Il nesso tra “diritto di parola” e “proprietà” struttura la ricostruzione della genesi e degli sviluppi della “civiltà giuridica moderna” – delle sue tensioni ma soprattutto delle sue “evoluzioni” – alla ricerca di linearità, geometrie, di schemi concettuali che mutano forma ma che rispondono sempre a precise domande ricorrenti: le dottrine del contrattualismo e del giusnaturalismo sono, a tal proposito, emblematiche. La schiavitù è – come ha di recente ribadito, molto opportunamente, Thomas Piketty nel corso di un'ampia ricostruzione – l'altra medaglia della proprietà, la forma massima ed «estrema della disegualianza»¹¹.

Chi ha diritto di parola stipula contratti, vende e acquista merci, si dedica al commercio e si relaziona con il potere, per stringere patti e accordi, ma anche per riconfigurarlo o addirittura sovvertirlo (come avviene con gli eventi rivoluzionari del Settecento).

Chi non ha diritto di parola – sia esso schiavo o donna – sta fuori, è escluso dallo spazio giuridico, dallo spazio politico-istituzionale, a causa della «negazione della sua umanità»¹².

⁸ È la moglie del suo padrone Hugh Auld, Sophia, che inizia a insegnargli l'alfabeto con grande disapprovazione da parte del marito.

⁹ Cfr. E.K. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley Los Angeles 1990, in particolare p. 8 e pp. 67-90.

¹⁰ R. Piroso, *La tematizzazione del right to dialogue in una prospettiva giusfilosofica* (in corso di pubblicazione).

¹¹ Th. Piketty, *Capitale e ideologia* (2020), La nave di Teseo, Milano 2020, parte II (capp. 6-9): pp. 239-474.

¹² G. Fofi, *Postfazione*, in *Le navi degli schiavi*, cit., p. 279.

La storia della filosofia del diritto riflette questi paradigmi e a partire da questi è stata, in genere, costruita e interpretata.

Quel che non si vede si ignora, finché un gesto critico di sovvertimento, di ribaltamento, non riesce a mettere in discussione un canone, a configurarne uno alternativo o, comunque, a problematizzare alla radice quello dominante, ridefinendo così il “predominio” come “egemonia”: quando ciò avviene, un’egemonia, con le sue narrazioni e le sue parole-chiave, può essere messa in discussione, contrastata, ridefinita sino a lasciar spazio finanche ad altri modi di narrazione con finalità egemonica. Nulla nelle ricostruzioni delle discipline è effettivamente neutrale¹³, poiché sempre espressione di relazioni di potere, dei modi del potere stesso di determinare le forme del discorso, nonché gli “atti linguistici”, possibili e decodificabili, oltre che le pratiche dello stare in silenzio, al proprio posto; al proprio posto – fuori dalle trattazioni ufficiali – è stato appunto il «popolo delle ombre nere», il «corteo dei vinti», o ancora «dei perdenti», dei «subalterni», costituito dagli schiavi e dalle schiave.

In questo contributo che costituisce una prima sistematizzazione, certamente ancora approssimativa, di vari itinerari di ricerca in tema di schiavitù, ci si propone di realizzare, attraverso l’indagine della schiavitù nel pensiero giusfilosofico e del percorso verso la sua abolizione, un esercizio di revisione – che attinge ad una sorta di “controstoria” – del pensiero giuridico occidentale, illuminando alcuni coni d’ombra che caratterizzano tale pensiero e anche gli ordinamenti che lo connotano.

A tale fine si illustrano alcune giustificazioni della schiavitù, rinvenibili significativamente nella teorizzazione di alcuni autori classici della storia della filosofia del diritto (come, per esempio, Grozio e Locke §2), per poi delineare alcuni caratteri salienti sia delle teorie abolizioniste (§

¹³ Si veda, con riferimento specifico alla storia delle dottrine e del pensiero politici, P. Persano, S. Rodeschini, *Studi di genere e storia del pensiero politico. Dalla revisione del canone al femminismo come metodo*, in «Rivista di Storia del pensiero politico», (2014), 2, pp. 311-324.

3), sia alcuni processi concreti che sul piano giuridico hanno portato all'effettiva abolizione dell'istituto schiavile (§ 4); tale percorso mira a mettere in evidenza alcuni problemi teorici legati alla categoria "schiavitù", i quali possono avere un impatto significativo sul modo di approcciare la storia della filosofia del diritto e le sue interpretazioni (§ 5).

2. "Chi dice schiavitù?": autori e narrazioni

Cogliere la portata dell'istituto giuridico della schiavitù – che ha costituito per secoli un aspetto strutturale della vita politica e, non va mai dimenticato, economica delle diverse società – nonché delle sue conseguenze in termini di dominio dell'uomo su altri esseri umani, significa allargare notevolmente i confini della riflessione (e delle ricostruzioni) ma anche guardare con altri occhi all'interno dei confini degli Stati nazionali: studiare un contesto (e un ordinamento) a partire dalla schiavitù significa fare i conti con i contesti coloniali (e postcoloniali) connessi a Stati nazionali quali Spagna, Inghilterra, Francia ma pure Olanda, Portogallo e anche, non deve quindi sorprendere l'incipit di questo contributo, Danimarca. Significa, in aggiunta, anche mettere a tema come perimetro di indagine lo spazio marittimo (Mediterraneo e Atlantico).

Può mutare così il modo di guardare la storia della filosofia del diritto e della riflessione filosofica sulla politica e sulle istituzioni, e ciò implica il riconsiderare criticamente e, in qualche modo, riorganizzare, ad esempio, le categorie fondative della modernità, a cui spesso ancora riconducono alcuni snodi della riflessione contemporanea: ciò comporta anche, come accenneremo, fare i conti con profili peculiari strettamente connessi all'istituto giuridico della schiavitù (i prezzi, le tariffe, le voci di bilancio riferite ai corpi resi schiavi, le definizioni dei reati e delle pene), nonché con "personaggi esemplari" che con la loro qualifica e professione giocano un ruolo chiave nel commercio e nella tratta degli schiavi: il burocrate, il politico, il prete, l'esploratore, e ancora il mozzo, il secondo, il capitano, il medico («che cura gli schiavi affinché sia possibile venderli meglio», come spiega ancora

Hansen nelle sue pagine). Il giudice stesso, come dimostra il contesto americano, è figura decisiva¹⁴.

“Prendere sul serio” la schiavitù fa assumere un altro sguardo anche rispetto agli autori principali che si trovano solitamente nelle storie del pensiero filosofico, politico, giuridico, in quelle “storie dell’umanità mediante figure e concetti”, strutturate, in realtà, ancora oggi a partire da uno *sguardo eurocentrico e occidentalista*. Esempi significativi, sotto questo profilo, sono due classici come Bodin e Montesquieu, che elaborano le loro idee a partire dal contesto francese¹⁵.

Seguendo questa via – potremmo davvero dire questa “rotta” – mutano allora le geografie, i contesti geo-politici ed economici assumono nuove collocazioni nelle analisi, alcuni territori acquistano un valore paradigmatico, mutano i versanti d’osservazione: non ci si interroga più, solamente, sull’Inghilterra di Hobbes e Locke e poi di Bentham, Mill, Austin, o sulla Francia di Montesquieu o quella di Rousseau (che in realtà restava molto legato a Ginevra) o ancora dei teorici e propugnatori della codificazione, sull’America descritta da Tocqueville, sulla Scozia di Hume, sulla Germania di Kant, Hegel e Marx o, ancora, per restare in Italia, sulla Firenze di Machiavelli e la Napoli di Vico, secondo il canone da tempo consolidato, ma si scoprono Haiti (o, con lessico colonialista, “Saint-Domingue”), teatro della prima rivolta di schiavi guidata da Toussaint Louverture, le Antille¹⁶, il Brasile¹⁷. E,

¹⁴ C. Margiotta Broglio, *I giudici statunitensi di fronte alla schiavitù*, in «Ragion pratica», 2 (2010), pp. 377-392 (l’articolo è collocato all’interno di un fascicolo monografico in buona parte dedicato ad un approccio giusfilosofico, oltre che più ampiamente giuridico, alla schiavitù).

¹⁵ Si vedano in proposito i contributi in questo forum, rispettivamente, di Mariella Robertazzi e di Tommaso Gazzolo.

¹⁶ Un bell’esempio di quanto possa essere fecondo questo approccio, in chiave storico-giuridica ma anche giusfilosofica, è rappresentato da M. Fioravanti, *Il pregiudizio del colore. Diritto e giustizia nelle Antille francesi durante la Restaurazione*, Carocci, Roma 2012.

¹⁷ Sul contesto brasiliano, mi limito a rinviare a L. Moritz Schwarcz, F. dos Santos Gomes (org.), *Dicionário da Escravidão e Liberdade - 50 textos críticos*, Companhia das Letras, São Paulo 2018.

allo stesso modo, si guarda con altri occhi alla storia degli Stati Uniti così come a quella, appunto, dei moderni Stati nazionali¹⁸.

Prendere sul serio la schiavitù significa, ancora, fare i conti con il colonialismo, con le realtà burocratiche e amministrative delle colonie e il loro rapporto con la madre patria, con figure come quelle degli ambasciatori, con diari di viaggi, con negrieri e trafficanti, con uomini politici che giocano ruoli importanti nel contesto delle relazioni internazionali. Da quest'angolazione, il pensiero di alcuni classici come John Stuart Mill (insieme al padre James, sistematizzatore dell'utilitarismo) e come il già menzionato Tocqueville, o ancora come Edmund Burke, possono essere oggetto di nuovi approcci e studi interpretativi¹⁹.

Ancora, mettendo a fuoco le riflessioni sulla schiavitù emerge quanto sia stata dirompente la riflessione di figure a lungo escluse dalle trattazioni manualistiche, quella che accompagna il lento, faticosissimo e contrastato emergere della nuova soggettività femminile: da Mary Wollstonecraft a Olympe de Gouges fino a Sarah M. Grimké.

Allargando i confini e adottando questo tipo di approccio si possono cogliere, per inciso, aspetti assai rilevanti con riferimento alla sto-

¹⁸ Si è cercato di mettere in atto questo tentativo in Th. Casadei, Gf. Zanetti, *Manuale di Filosofia del diritto. Figure, categorie, contesti*, Giappichelli, Torino 2019 (n.e. rivista e aggiornata, Giappichelli, Torino 2020). Oltre alle trattazioni, nei singoli capitoli dedicati agli autori ove la schiavitù è messa a fuoco come questione rilevante e spesso nodale, sono indicativi di questo indirizzo i due *focus* «Indie/America: i dilemmi del “Nuovo mondo”» e «Schiavitù e colonialismo: il diritto e la “linea del colore”», rispettivamente alle pp. 137-148 e pp. 208-223. Da quest'ultimo sono tratte, in buona parte rielaborate, alcune sezioni di questo lavoro.

¹⁹ Si vedano, a titolo esemplificativo e con riferimento al recente contesto italiano, G. Giuliani, *Beyond curiosity. James Mill e la nascita del governo coloniale britannico in India*, Aracne, Roma 2008; L. Re, *Il liberalismo coloniale di Alexis de Tocqueville*, Giappichelli, Torino 2012; S. Vantin, *Costruzione dell'alterità e imperialismo. Edmund Burke e il dibattito sulla schiavitù*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», (2018), 2 pp. 585-595; Ead., *A Sketch of a Negro Code. Edmund Burke and the Regulation of Slavery*, in «Soft power», (2019), 1, pp. 1-19.

ria della geopolitica e della filosofia del diritto che l'ha accompagnata, scorrendo, per questa via, i tratti di una sorta di “storia della filosofia del diritto internazionale”²⁰: gli esiti dei processi di schiavizzazione e la tratta hanno avuto, e ancora hanno, un impatto nei grandi scenari internazionali ma anche nella composizione demografica di molti Stati. Negli anni Trenta del Novecento il dominio coloniale – ideologicamente giustificato e legittimato con la presunta inferiorità delle popolazioni “indigene” – influenzava oltre l'84% della superficie terrestre del globo. Paradigmatica, da questo punto di vista, può essere considerata la pubblicazione del libro di Arthur Girault, docente di Economia politica presso la Facoltà di Diritto di Poitiers, *Principi di colonizzazione e di legislazione coloniale*, riedito sette volte tra il 1895 e il 1938, un classico della letteratura coloniale basato sul ruolo “civilizzatore” dell'Europa²¹.

Sappiamo – e in questa sede non c'è spazio per aggiungere altro – quanto questo tipo di approccio abbia lasciato tracce lungo tutto il corso del Novecento (e oltre)²².

²⁰ Si è mosso in questa direzione, tratteggiando e sviluppando le linee di un originale programma di ricerca, Gustavo Gozzi: *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna 2010. Cfr., anche, *Umano, non umano. Intervento umanitario, colonialismo, «primavera arabe»*, il Mulino, Bologna 2015.

²¹ A. Girault, *Principes de législation coloniale*, Larose editeur, Paris 1895.

²² Con particolare riguardo al contesto italiano si possono vedere N. Labanca, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, il Mulino, Bologna 2002; L. Martone, *Giustizia coloniale. Modelli e prassi penale per i sudditi d'Africa dall'età giolittiana al fascismo*, Jovene, Napoli 2002; P. Costa, *Il fardello della civilizzazione. Metamorfosi della sovranità nella giuscolonialistica italiana*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», (2004-2005), 1, pp. 169-257; L. Martone, *Diritto d'oltremare. Legge e ordine per le colonie del Regno d'Italia*, Giuffrè, Milano 2008. Più in generale, si vedano i contributi raccolti nel vol. 33/34 (2004/05) *L'Europa e gli "Altri". Il diritto coloniale fra Otto e Novecento*, due tomi, dei *Quaderni fiorentini*.

La schiavitù si basa sempre su precisi dispositivi di legittimazione. Rispetto all'antico modello aristotelico²³, la schiavitù “dei moderni”, che si afferma insieme al profilarsi del paradigma giusnaturalistico – come mostrano le argomentazioni di Ugo Grozio, a inizio Seicento –, abbisogna di nuovi strumenti per legittimarsi.

Può essere questo allora un criterio di lettura e interpretazione, ossia di rilettura, dei testi e delle opere dei singoli autori ma anche un criterio di riorganizzazione dei materiali che costituiscono le narrazioni argomentate della manualistica.

Grozio nel *De Jure belli ac pacis* richiamava espressamente la lezione aristotelica ma anche l'autorità della Bibbia e quella dell'“apostolo Paolo” (I, III, S 8; 2, XXII, S 11).

La stringente analogia fra vita e libertà istituita dalla teoria groziana, in base alla quale esse sono egualmente disponibili al loro titolare e di conseguenza alienabili, apre di fatto un grande spazio alla schiavitù “volontaria” e alla riaffermazione della sua liceità.

Il caso americano, che rinvia ad uno degli autori più influenti sulla rivoluzione stessa ovvero John Locke, offre un esempio emblematico di questo processo di legittimazione²⁴.

Nel momento in cui si celebra la centralità del soggetto e si indica nel proprietario – sulla scorta della teorizzazione del filosofo inglese – l'em-

²³ Cfr. P. Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; tr. fr. *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin*, Les Belles Lettres, Paris 2004.

²⁴ Cfr., nella letteratura italiana, B. Casalini, *Nei limiti del compasso. Locke e le origini della cultura politica costituzionale americana*, Mimesis, Milano-Udine 2002; D. Costantini, *La passione per la solitudine: diseguaglianza e solitudine alle origini del pensiero liberale. Una lettura del Secondo trattato sul governo di John Locke*, il Poligrafo, Padova 2003, in cui si descrive, tra l'altro, l'*agriculturalist argument* come giustificazione del «diritto/dovere di colonizzare». Per una panoramica delle varie interpretazioni rispetto alla giustificazione della schiavitù da parte di Locke rinvio a W. Glausser, *Three Approaches to Locke and the Slave Trade*, in «Journal of the History of Ideas», (1990), 51, pp. 99-216.

blema di un individuo razionale disciplinato e responsabile, previdente, felice, benefico, si introducono anche nuovi argomenti e nuovi regimi di differenziazione e di esclusione.

Da questo punto di vista, Locke è stato considerato da molti interpreti come «l'ultimo grande filosofo a cercare di giustificare la schiavitù assoluta e perpetua»²⁵.

Come ha osservato Pietro Costa, «[a]ll'antica rappresentazione di un *continuum* di posizioni gerarchicamente ordinate, di una catena di situazioni soggettive differenziate, tende a sostituirsi una rappresentazione fondata su una logica opposizionale, binaria, che al modello socialmente conforme del proprietario oppone una generica 'negatività', una massa di non-proprietari tendenzialmente irrazionali e politicamente non affidabili». Nell'ordine nuovo dell'età moderna, centrato sulla proprietà e sul contratto, nella società degli eguali "soggetti di diritti" veicolata dal giusnaturalismo, «si reintroduce una 'politica di differenziazione' che obbedisce ad una logica diversa da quella caratteristica del modello tradizionale: è una differenziazione che tende a rendere invisibili in massa i soggetti 'differenziati' piuttosto che illuminare i singoli gradini della scala gerarchica»²⁶.

Le ombre nere, riprendendo il linguaggio letterario di Hansen, silenziose sui loro piedi nudi, attraversano oltre duecento anni di storia.

Quella che lo storico, criminologo e teorico politico afro-americano William E.B. Du Bois ha definito la «linea del colore», ossia la separazione tra bianchi e neri basata su una legislazione segregazionista e sui pregiudizi e le consuetudini razziste delle società europee e occidentali²⁷, fa allora

²⁵ Così D.B. Davis, *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale* (1966), Società Editrice Internazionale, Torino 1971, p. 45; cfr., nella stessa direzione, le affilate argomentazioni di D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, in part. p. 5, pp. 25-28.

²⁶ P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 2000-2001, vol. III, p. 558.

²⁷ W.E.B. Du Bois, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, intr. di S. Mezzadra, il Mulino, Bologna 2010. Dall'applicazione di questo approc-

la differenza anche nell'interpretazione degli autori, sollecitando letture diverse delle loro teorizzazioni a partire da ulteriori strumenti di analisi. Come accennato, quello di Locke rappresenta, sotto questo profilo, un caso emblematico, anche se non l'unico.

Nei *Due trattati sul governo* (1690), Locke aveva negato che un cittadino potesse rinunciare alla propria libertà, esprimendo meglio di altri l'apparente contraddizione tra «libertà naturale» e «schiavitù civile»; tuttavia, lo stesso Locke, il teorico del liberalismo e del contrattualismo moderno ispirato dal giusnaturalismo, in *The Fundamental Constitutions of Carolina* (1669) aveva previsto che ogni uomo libero avrebbe avuto potere assoluto sui suoi schiavi, quale che fosse l'opinione o la religione di questi ultimi. A suo avviso, gli inglesi avevano diritto di occupare le terre che gli indigeni avevano lasciato incolte, non migliorate e non valorizzate.

Schiavitù e colonialismo erano così congiuntamente giustificati: e del resto è il borghese che gode degli effetti primari e secondari di un "turpe mercato" senza – secondo l'ideologia e la cultura a lungo dominante – "sporcarsi le mani". In realtà, si tratta, agli occhi degli antischiaivisti che nel Settecento maturano le loro argomentazioni nel segno dei diritti umani, di un «commercio infame»²⁸.

Con la scoperta e la conquista del "nuovo mondo" da parte delle potenze europee si genera una logica che troverà piena maturazione con gli Stati Uniti d'America, che dalle potenze europee prendono l'autonomia, sussumendone, tuttavia, anche alcuni dei modelli epistemici dominanti.

Non si procede ad un riconoscimento inclusivo dei "selvaggi", ad un'inclusione differenziata capace di ricomprenderli in un cosmo ordi-

cio alla dimensione specificamente giuridica si è originata la *Critical Race Theory* (CRT), che ha fatto tesoro anche delle riflessioni di Michel Foucault e di Antonio Gramsci. Per una prima ricognizione dei testi fondamentali si veda: K. Thomas, Gf. Zanetti (a cura di), *Legge, razza, diritti. Antologia della Critical Race Theory*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.

²⁸ Riprendo l'espressione dal documentatissimo volume di A. Tuccillo, *Il commercio infame. Antischiaivismo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano*, ClíoPress, Napoli 2013.

nato, ma ad una loro collocazione in uno spazio geograficamente, culturalmente, assiologicamente “esterno” / “estraneo”: uno spazio in qualche modo vuoto perché sprovvisto di compiute forme di civilizzazione ed aperto all’occupazione e alla conquista.

È in questo scenario che la schiavitù acquista non solo un enorme peso sociale ed economico ma anche caratteristiche che la differenziano dalle forme assunte nel mondo antico e in quello medievale (che ha principalmente nel mare Mediterraneo i suoi confini di riferimento)²⁹.

Il commercio degli schiavi, che i portoghesi praticavano fin dal Seicento (si pensi al ruolo geo-politico strategico rappresentato dall’arcipelago di Capo Verde), divenne un elemento portante della loro colonizzazione dell’America (e di quella dapprima spagnola, poi inglese e francese nelle Antille), in attesa di esserlo anche per quella zona subtropicale rappresentata dal Sud dei futuri Stati Uniti. È qui che, nel corso del tempo, la pratica della schiavitù e del commercio degli schiavi assunse un autentico carattere di massa³⁰.

All’epoca della Convenzione di Philadelphia – che si riunì tra il 25 maggio ed il 17 settembre 1787 – il numero degli schiavi era di circa 500.000 mila su una popolazione totale di circa 2 milioni di abitanti; nel 1820 triplicarono fino a raggiungere la cifra di 2 milioni nel 1830 e di 4 milioni nel 1860.

Che la schiavitù rappresentasse una stridente antinomia rispetto all’ordinamento giuridico-politico delle tredici colonie che poi costituiranno gli Stati Uniti è, ad oggi, assodato: lo attesta, in maniera emblematica, all’epoca della rivoluzione, la figura di Thomas Jefferson, padre costituente e paladino della libertà democratica e, al tempo stesso, detentore di schiavi.

²⁹ Cfr., su questo aspetto, L. Sichirillo (a cura di), *Schiavitù antica e moderna. Problemi, storia, istituzioni*, Guida, Napoli 1979; Y. Rotman, *Les esclaves et l’esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale*, Les Belles Lettres, Paris 2004.

³⁰ Cfr. H.S. Klein, *Il commercio atlantico degli schiavi* (1999), Carocci, Roma 2014; L.A. Lindsay, *Il commercio degli schiavi* (2008), il Mulino, Bologna 2011.

3. “Scorgere le ombre nere”: dalle teorie contro la schiavitù all’azione abolizionista

Assumere l’approccio che si è iniziato a tratteggiare a partire dalla schiavitù, scorgendo le ombre nere degli schiavi, consente di rileggere, in controluce, le complesse dinamiche degli ordinamenti giuridici in precise fasi storiche nonché alcuni dibattiti di cospicua profondità teorica.

Diversi possono essere gli esempi adottati, a delineare piste di ricerca in parte già avviate, in parte ancora da sviluppare in maniera approfondita.

3.1. I dibattiti di Valladolid (1550-51) e l’itinerario di Bartolomé de Las Casas

Si pensi alla Spagna: orientare l’indagine a partire, per esempio, dal sofferto itinerario di Bartolomé de Las Casas e dalle sue posizioni in seno ai celebri dibattiti di Valladolid del 1550-51 significa re-indirizzare l’analisi dell’ordinamento spagnolo, e del suo impero coloniale, attraverso diverse fasi storiche, ma anche il modo di interpretare eventi epocali come la cosiddetta “scoperta dell’America”.

L’“invenzione” europea dell’America investe infatti, prima di tutto, la cultura teologica cattolica spagnola che si cimenta con una serie di questioni di profonda rilevanza: la legittimità della conquista (e, con essa, dell’evangelizzazione degli indigeni); i rapporti fra i colonizzatori e le popolazioni locali; la nozione di “guerra giusta”; i modi dell’amministrazione in territori lontani, ossia le funzioni del potere politico entro uno spazio che va oltre i tradizionali confini della corona e dell’impero; e, infine aspetto che ci interessa prioritariamente in questa sede, la giustificazione della schiavitù.

Da questo complesso di riflessioni scaturiscono elaborazioni di categorie fondamentali che, successivamente, si configureranno come “diritto soggettivo” e “diritto internazionale”. Si tratta di una serie di riflessioni che mostrano una forte e costante ambivalenza: prendere le mosse da Las Casas conferendogli un ruolo decisivo, rispetto a Suárez, Sepúlveda,

Vitoria, può condurre entro una sorta, appunto, di “contro-discorso” della modernità ancora da ricostruire in maniera sistematica³¹.

Las Casas, infatti, mette in questione il ricorso al lavoro schiavile e questo – di qui la sua audacia – proprio nella fase cruciale d’avvio dell’accumulazione originaria dell’economia capitalistica. Più in particolare, egli contesta entrambi i tipi di argomentazione che venivano adottati nella sua epoca a sostegno dell’istituto schiavile: la giustificazione *de iure gentium*, ossia la schiavitù come conseguenza necessaria di una sconfitta in una guerra; la giustificazione, di matrice aristotelica e ripresa, in chiave tomista, da Sepúlveda e da altri teorici della colonizzazione, secondo la quale esistono popoli *servi a natura*.

In questo contesto, Las Casas già negli anni Dieci del Cinquecento è tra i primissimi ad avviare una battaglia che sarà ultradecennale contro l’*encomienda*, l’istituto giuridico che aveva organizzato e legittimato il lavoro servile nelle colonie e in cui l’oppressione e i continui maltrattamenti fanno degenerare gli animi dei nativi tanto che «si dimenticano di essere uomini (*se olviden de ser hombres*)»³².

È tuttavia “solamente” a partire dalla fine degli anni Quaranta che il padre domenicano contesta la tratta degli schiavi dall’Africa e, del resto, a tal riguardo è certamente uno dei primi a denunciarne l’illegittimità. Las Casas vive una “conversione” che lo conduce alla teorizzazione della «libertà naturale di tutti gli esseri umani».

La sua non sarà affatto la posizione prevalente nel lungo dibattito che fa seguito alla conquista e la Spagna sarà uno degli ultimi stati ad abolire la schiavitù nel 1888, oltre tre secoli dopo i dibattiti che videro impegnato il padre domenicano.

³¹ Cfr., per questa originale prospettiva interpretativa, L. Baccelli, *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*, Feltrinelli, Milano 2016; Id., *Las Casas, Bartolomé de*, in *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, M. Sellers, S. Kirste (eds), Springer, Dordrecht 2020 (section “History of Philosophy of Law”, ed. by Gf. Zanetti), https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0_433-2.

³² B. de Las Casas, *Obras completas*, 14 voll., Alianza Editorial, Madrid 1989-1999, vol. 9, p. 1287.

3.2. Verso una «società di eguali». Paine e Condorcet

Ritornando al contesto del Settecento, una figura che emerge per la radicalità delle sue posizioni, rispetto ai canoni dominanti, è quella di Tom Paine, il quale, mosso dalla sensibilità quacchera e da una saldis-sima convinzione nell'eguaglianza di *tutti* gli uomini, già nei suoi primi scritti condanna la schiavitù dei neri³³. Le sue posizioni erano le stesse di Benjamin Franklin e molto diverse da quelle di Jefferson, con il quale pure condivideva alcune idee fondamentali (come, per esempio, quelle relative al rapporto tra generazioni e costituzioni).

Paine era anche in piena sintonia con i pensatori democratici e radicali inglesi come Richard Price e Mary Wollstonecraft con i quali aveva condiviso le speranze di un rivolgimento rivoluzionario per la sua patria e guardato alla rivoluzione francese con grande fiducia, nonché con Condorcet e gli altri *philosophes* con i quali si ritrovò nel pieno della rivoluzione francese: sono proprio questi i principali autori che, per primi, elaborano precisi argomenti contro la schiavitù portando al massimo grado di estensione il “principio di eguaglianza”.

Condorcet, lasciandosi alle spalle le semplici dichiarazioni di principio, inizia una campagna di crescente intensità contro la schiavitù, nella convinzione di potere e dovere non solo deprecare (da un punto di vista etico), ma trasformare lo “stato di fatto”: a partire, dunque, da un punto di vista pratico-politico che non poteva prescindere dall'azione e dalla mobilitazione.

In un'opera specificamente dedicata al tema³⁴, l'intellettuale girondino, che aderirà alla *Société des Amis des Noirs* (fondata nel 1788), offre una delle prime organiche denunce dello schiavismo argomentata in

³³ Per es. in *African Slavery in America* (1774). Cfr. A. Truyol y Serra, *Thomas Paine y la esclavitud de los negros*, in Aa.Vv., *Studi in memoria di Giovanni Ambrosetti*, 2 voll., Giuffrè, Milano 1989, vol. I, pp. 374-385.

³⁴ J.A.N. Caritat de Condorcet, *Riflessioni sulla schiavitù dei negri* (1781), a cura di M. Griffo, Colonnese editore, Napoli 2003.

nome dei principi del diritto naturale e degli ideali di libertà e di fraternità umana, ma arricchita anche di proposte pratiche per affrontare le fasi di transizione verso una «società di eguali», che ricomprende, uomini e donne.

Gli argomenti di Condorcet non sono nuovi, ma sono inseriti entro una raffinata cornice teorico-normativa: la schiavitù non può essere legittimata invocando la libertà di alienare se stessi o la libertà di conquista, che viene paragonata ad un «atto delittuoso», ad un «furto a mano armata» rivolti contro i diritti naturali degli individui.

Nuova è certamente, d'altro canto, la radicalità con la quale egli sostiene doversi applicare il divieto assoluto della schiavitù, dal momento che gli interessi e i calcoli politici di una classe o di una nazione devono essere messi a tacere quando ledano i diritti anche di una sola persona. La forza dell'argomentazione di Condorcet consiste nel trattare la questione nei suoi «profili di giustizia», su un piano eminentemente etico, ma anche, pragmaticamente, con riferimento agli «interessi del commercio», su un piano pratico-politico: la schiavitù, in realtà, è contraria a questi stessi interessi.

Ne discende una compiuta teoria della libertà imperniata sulla critica radicale della schiavitù intesa come assoggettamento, stante la quale essa consiste nel «disporre liberamente della propria persona», nel «non dipendere – per il cibo, per i sentimenti, per i gusti – dai capricci di un uomo»³⁵.

3.3. L'abolizione della schiavitù e la fine dell'asservimento delle donne: Wollstonecraft e de Gouges

Dal canto suo, Wollstonecraft allarga lo spettro della sua argomentazione critica contro la schiavitù alla condizione di subordinazione della donna: la donna, come lo schiavo, è sottoposta al dominio dell'uo-

³⁵ *Ibidem*, p. 61, p. 95.

mo-padrone, in modo estremo in Oriente, in modo meno scoperto, ma, a suo avviso, ancora più insidioso, in Occidente³⁶.

L'argomento contro la schiavitù dell'autrice della *Vindication of the Right of Woman* acquista il valore anche di denuncia di un'oppressione che significativamente assume, oltre al colore della pelle, l'identità di genere come proprio fondamento.

Negli stessi anni in cui Wollstonecraft è attiva nella campagna abolizionista, inizia il suo impegno, combinando in maniera assai feconda la sua riflessione sul *genere* con quella sulla *razza* come dispositivo alla base dell'istituto della schiavitù, Olympe de Gouges, autrice, nel 1785, del dramma antischiavista *Zamore et Mirza ou L'esclavage des noirs*, la cui rappresentazione fu violentemente boicottata³⁷.

Come sottolinea Annamaria Loche, de Gouges – richiamando i principi della natura – «rivendica il rifiuto della schiavitù sulla scorta di un concetto di uguaglianza di ispirazione rousseauiana, con la convinzione che è opportuno risolvere il problema non con mezzi volenti, ma con ponderate riforme legislative»³⁸.

Zamor, *l'Indien instruit*, non ha mai voluto aprire gli occhi ai suoi compagni di sventura proprio perché, essendo rimasti ignoranti, c'è il rischio che reagiscano in modo sconsiderato. Ha però una speranza: ora in Europa vi sono degli *hommes éclairés* che si stanno impegnando per far abolire per legge la schiavitù e c'è da sperare che la loro opera si diffonderà in tutto il mondo: «Forse fra poco la nostra sorte cambierà» – afferma Zamor – «Una morale dolce e consolatrice in Europa ha fatto

³⁶ Cfr. M. Ferguson, *Mary Wollstonecraft and the Problematic of Slavery*, in *Mary Wollstonecraft and 200 years of Feminism*, E.J. Yeo (ed. by), Rivers Oram Press, London-New York 1997, pp. 89-103.

³⁷ Per un'analisi dell'opera si veda il contributo di Elisa Orrù in questo focus.

³⁸ Si veda A. Loche, *La liberté ou la mort. Il progetto politico e giuridico di Olympe de Gouges*, Mucchi, Modena 2020, p. 33. Cfr. Ead., *Gouges, Olympe de*, in *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, M. Sellers, S. Kirste (eds), cit., https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0_579-1.

cadere il velo dell'errore. Gli uomini illuminati volgono verso di noi i loro teneri sguardi: a loro dovremo il ritorno di questa preziosa libertà, il primo tesoro dell'uomo, di cui crudeli rapitori ci hanno privato per così tanto tempo»³⁹.

La schiavitù è frutto della violenza e si mantiene con l'ignoranza; la cultura dei lumi e i principi che de Gouges crede verranno attuati dalla rivoluzione sono gli strumenti grazie ai quali la situazione potrà mutare e renderà evidente che la vera differenza fra gli uomini non è nel colore della pelle, ma nell'apertura mentale che il pensiero illuminista diffonderà in tutto il mondo.

Alle riflessioni di Wollstonecraft e de Gouges si riallaceranno, nell'Ottocento, le diverse prospettive femministe che si imporranno nel dibattito pubblico e giuridico rivendicando, congiuntamente, l'*abolizione della schiavitù* e la *fine dell'asservimento delle donne*⁴⁰. In altre parole, la fine del «potere di disporre del corpo altrui»⁴¹.

4. “Dal punto di vista dello schiavo”: atti per l'abolizione

A queste prese di posizione – sovente assunte come decisive nel contesto di una narrazione, ancora una volta, eurocentrica e mossa dalla luce dell'illuminismo – vanno accostati altri elementi che rendono maggiormente complesse le indagini, e le loro fonti, rimandando a profili prettamente giuridici e portando all'attenzione l'abolizionismo come questione teorica dalle relevantissime implicazioni pratiche, non solo sul piano ordinamentale ma – prima di tutto – sul piano delle vite di uomini e donne in carne ed ossa⁴².

³⁹ Ivi, p. 94.

⁴⁰ O. Giolo, *Sulla libertà delle donne*, in «La società degli individui», (2017), 1, pp. 11-21, in part. pp. 11-12.

⁴¹ Ivi, p. 21.

⁴² Cfr. S. Drescher, *Abolition. A History of Slavery and Anti-Slavery*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

I primi passi concreti verso l'emancipazione dalla schiavitù furono le *petizioni di libertà*: si tratta di argomenti a favore dell'emancipazione presentati ai tribunali e alle assemblee legislative del New England, all'inizio degli anni Settanta del Settecento, da afro-americani ridotti in schiavitù che si richiamavano al principio della libertà come diritto universale utilizzato dai rivoluzionari ma anche in Inghilterra dai primi circoli abolizionisti animati dalle correnti più radicali e indipendenti della Chiesa protestante, in particolare quaccheri e metodisti⁴³.

Tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento alle riflessioni dei singoli si affiancò il movimento abolizionista: quest'ultimo si rafforzò considerevolmente con la creazione di numerose società che sostenevano la causa degli schiavi in Inghilterra, Francia e America.

La *Society for the Abolition of the Slave Trade* fu costituita a Londra nel 1787, mentre la *Société des Amis des Noirs* fu fondata l'anno seguente a Parigi da Jacques-Pierre Brissot⁴⁴, ne facevano parte – tra gli altri – oltre già menzionato Condorcet, La Fayette, Sieyès, Mirabeau, La Rochefoucauld, l'abbé Henri Grégoire.

A queste si aggiunsero poi la *Society for the Mitigation and Gradual Abolition of Slavery Throughout* nel 1823, nel 1834 la *Société française pour l'abolition de l'esclavage* (di cui facevano parte, tra gli altri, Tocqueville e Victor de Broglie), la *British and Foreign Anti-Slavery Society* nel 1839.

Negli Stati Uniti, nel periodo compreso tra gli anni Trenta e lo scoppio della guerra civile, si era affermato un movimento abolizionista molto combattivo, guidato da leader carismatici legati alle confessioni evangeliche della Chiesa protestante come Theodore Dwight Weld, marito di Angelina e cognato di Sarah Moore Grimké⁴⁵.

⁴³ Cfr. W. Lee Miller, *Arguing about Slavery*, Knopf, New York 1997.

⁴⁴ Cfr. M. Dorigny., B. Gainot, *La Société des Amis des Noirs (1788-1799). Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Unesco, Paris 2009.

⁴⁵ Cfr. S.M. Grimké, *Poco meno degli angeli. Lettere sull'eguaglianza tra i sessi* (1838), a cura di Th. Casadei, con una nota bio-bibliografica di S. Vantin, Castelvechchi, Roma

All'azione abolizionista però – aspetto fino a qualche decennio fa sottaciuto dalla storiografia – si accompagnavano azioni di *resistenza pacifica* e anche di *rivolta cruenta* al sistema di sfruttamento servile e agli ordinamenti schiavisti e coloniali.

Prima in Africa, poi durante i viaggi verso le Americhe e, infine, nei possedimenti e nelle piantagioni coloniali francesi, inglesi e spagnole, tanti furono gli episodi di ribellione.

Oltre alle rivolte, le forme di resistenza esercitate dagli schiavi – ma in certi casi anche dai neri di diversa condizione giuridica – vanno annoverati i suicidi, gli infanticidi, i sabotaggi, la partecipazione minima agli sforzi di produzione, il rifiuto di alimentarsi, le auto-mutilazioni, la provocazione di aborti, l'incendio dei campi di raccolta, le fughe dalle piantagioni (definite *marronage*) e, ancora, l'avvelenamento dei padroni e del loro bestiame.

Prestare attenzione a questi aspetti ha due conseguenze rilevanti, come ha suggerito Marco Fioravanti⁴⁶: consente, in primo luogo, di cogliere l'importanza del ruolo attivo e propulsivo svolto dai “subalterni” nella costruzione del proprio percorso verso la libertà; in secondo luogo, di mettere a fuoco contesti specifici di espressione del dominio coloniale, ossia due prototipi di assoggettamento, o di “istituzioni totali”: la nave negriera e la piantagione.

La nave era condotta da un comandante dotato di potere pressoché illimitato, egli era «il monarca del suo mondo di legno: godeva di un'autorità quasi assoluta e la usava in qualsiasi modo giudicasse opportuno per mantenere l'ordine a bordo»⁴⁷.

Allo stesso modo nella piantagione figura-chiave era il sorvegliante, che si distingueva per ferocia in quello che era un piccolo Stato a sé, con la sua

2016. S. Vantin, *Grimké, Sarah M.*, in *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, Sellers, Kirste (eds), cit., https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0_766-1.

⁴⁶ M. Fioravanti, *La schiavitù*, cit., pp. 127-128.

⁴⁷ M. Rediker, *La nave negriera: la grande macchina del mondo atlantico* (2007), il Mulino, Bologna 2014, p. 66.

lingua, le sue leggi, regole e costumi, che sfuggivano all'intervento delle autorità pubbliche, e dove il proprietario era *legibus solutus* e detentore di un potere senza limiti e concentrato: egli svolgeva le funzioni di accusa, giudice, giuria, avvocato e appunto, con il contributo del sorvegliante, giustiziere.

In tale scenario una funzione-chiave giocano la Rivoluzione di Haiti e le epiche vicende di Toussaint Louverture, connesse con gli eventi della Rivoluzione francese⁴⁸.

Si tratta di quella che, da qualche tempo, è ormai considerata a tutti gli effetti la “terza” rivoluzione del Settecento (una svolta storiografica indicata con il cosiddetto *Haitian turn* che ha generato, peraltro, anche un'inedita interpretazione del pensiero hegeliano)⁴⁹, scoppiata nel 1791 ma compiuta, dopo una sanguinosa guerra, solamente nel 1804 con la conquista dell'indipendenza della parte occidentale dell'isola di Santo Domingo.

Toussaint, che nacque schiavo ma ottenne presto l'affrancamento (un aspetto solo di recente acquisito, prima si pensava fosse stato schiavo fino al 1791), a partire da una seconda fase della rivolta, guida la popolazione degli schiavi all'istituzione di una repubblica anti-segregazionista, nella quale si realizza l'«assoluto principio» che nessun uomo possa essere proprietà di un suo simile⁵⁰. Catturato da Napoleone – che si apprestava ad avallare la reintroduzione della schiavitù nelle colonie dopo l'abolizione del 1794 – fu recluso in un carcere francese dove morì nel 1803⁵¹.

⁴⁸ F.D. Toussaint Louverture, *La libertà del popolo nero. Scritti politici*, a cura di S. Chignola, La Rosa, Torino 1997; Id., *The Memoir of General Toussaint Louverture*, trans. and ed. by P.R. Girard, Oxford University Press, Oxford 2014.

⁴⁹ Cfr. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009.

⁵⁰ Cfr. A.J. Cooper, *Slavery and French Revolutionist (1788-1805)*, Quenston, Lewinston 1988.

⁵¹ La sua azione verrà conosciuta e via via tramandata grazie al primo libro sui «giacobini neri»: C.L.R. James, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco* (1968), prefazione di S. Chignola, postfazione di M. Smart Bell, DeriveApprodi, Roma 2006. Cfr. C. Forsdick, Ch. Hogsbjerg, *Toussaint Louverture: A Black Jacobin in the Age of Revolutions*, Pluto, New York 2017.

Nella storia, ancora in parte da ricostruire, dell'abolizionismo⁵², un posto-chiave ha acquisito anche una figura come quella di Frederick Douglass, pseudonimo di Frederick Augustus Washington Bailey⁵³.

Figlio di una schiava e di un uomo bianco (e pertanto schiavo) fuggì dagli Stati schiavisti e divenne uno dei principali leader abolizionisti nonché un tenace propugnatore dei diritti delle donne (sostenne il suffragio universale paritario), ma anche dei nativi e degli immigrati di recente arrivo (celebre la frase che ripeteva spesso: “Mi assocerei con chiunque per fare la cosa giusta e con nessuno per fare quella sbagliata”). È autore, nel 1845, di una autobiografia⁵⁴ che narra la formazione di una coscienza anti-schiavista e la necessità di lottare per la libertà (a cominciare, come si è accennato, dall'apprendimento dell'alfabeto), nonché di altri scritti.

Celebre è il suo discorso pronunciato a Rochester, nello Stato di New York, il 5 luglio 1882 – *Il Significato del Quattro luglio per i Negri* – con il quale intese espressamente trattare il giorno più simbolico nella storia degli Stati Uniti “*dal punto di vista dello schiavo*”:

Io non sono incluso nel confine di questo glorioso anniversario! La vostra alta indipendenza rivela solo l'incommensurabile distanza fra di noi. Le benedizioni di cui voi oggi gioite non sono godute da tutti. La ricca eredità di giustizia, libertà, prosperità e indipendenza, trasmessa dai vostri padri, è condivisa da voi, non da me. La luce del sole che a voi ha portato vita e guarigione, a me ha portato frustate e morte. Questo quattro di luglio è *vostra*, non *mio*. Voi potete gioire, io devo portare il lutto [...]. Pertanto il mio argomento, concittadini, è la *schiavitù americana*. Tratterò di questo giorno, e delle sue caratteristiche, dal punto di vista dello schiavo. Da

⁵² Per alcuni spunti di indagine sia consentito rinviare a Th. Casadei, *All'ombra dell'abolizionismo: cittadinanza e forme di schiavitù*, in *Finis Civitatis. Le frontiere della cittadinanza*, a cura di M. Aglietti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019, pp. 115-128.

⁵³ Per una trattazione dei profili giusfilosofici del suo pensiero si veda N. Buccola, *Douglass, Frederick, Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, cit. Cfr., anche, N. Buccola, *The Political Thought of Frederick Douglass: In Pursuit of American Liberty*, New York University Press, New York-London 2012.

⁵⁴ F. Douglass, *Narrazione della vita di Frederick Douglass, uno schiavo americano, scritta da lui stesso*, a cura di M.C. Fabi, Marsilio, Venezia 2015.

questa posizione, identificato con lo schiavo americano, prendendo su di me i torti da lui subiti, non esito a dichiarare, con tutta l'anima, che il carattere e la condotta di questa nazione non mi è mai parsa tanto nera come in questo quattro di luglio. [...] ⁵⁵.

All'uso della parola si erano ormai combinati concreti atti di liberazione: le ombre non erano più invisibili.

Si può dunque sostenere che la schiavitù viene abolita in seguito ad una serie di concause, che conducono ancora una volta a studiare un istituto giuridico in relazione ai contesti, nonché ad esaminare il diritto e gli ordinamenti in relazione alla società e alle configurazioni del potere, così come i suoi rapporti – si pensi al percorso originario dell'abolizionismo e ai suoi primi teorici – con la morale, la religione, il sistema valoriale di una società.

Siffatte concause possono essere così sintetizzate: il determinarsi di profondi mutamenti sociali ed economici; l'affermarsi di movimenti abolizionisti radicali; le resistenze e le rivolte degli schiavi.

L'istituzione della schiavitù fu abbattuta non solo perché cessò di essere produttiva e redditizia e di essere supportata da solidi meccanismi di legittimazione, ma anche in seguito a rivolgimenti politici, scontri di classe e atti di resistenza ⁵⁶.

5. Per una revisione del canone: alcuni indirizzi di metodo

Mi pare di poter affermare, alla luce dei percorsi tratteggiati, che lo studio dell'istituto giuridico della schiavitù (e della sua abolizione) mostra in maniera vivida la fecondità di un approccio metodologico che non

⁵⁵ F. Douglass, *L'indipendenza e la schiavitù* (1882), intr. di A. Portelli, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 33-35.

⁵⁶ Cfr. R. Blackburn, *The American Crucible. Slavery, Emancipation and Human Rights*, Verso, London 2011; Fioravanti, *La schiavitù*, cit., pp. 126-127. Cfr. R. Laudani (a cura di), *La libertà a ogni costo: scritti abolizionisti afroamericani*, La Rosa, Torino 2007.

tralascia di approfondire la dimensione storica della filosofia del diritto e della riflessione giusfilosofica.

Le implicazioni possono essere schematicamente riassunte al fine di indicare alcuni indirizzi di metodo in vista di ulteriori analisi.

In primo luogo, uno studio siffatto consente di rileggere alcuni autori classici ma anche di focalizzare il contributo di *figure a lungo rimaste fuori dallo spazio di discorso*, proprio perché hanno dato voce alle istanze di chi era silente: figure ormai emblematiche sono, sotto questo profilo, Olympe de Gouges e François-Dominique Toussaint Louverture, che tuttavia solo in tempi recenti cominciano a trovare spazio in alcune trattazioni manualistiche⁵⁷.

In secondo luogo, a conferma della possibilità di mettere a frutto lo *statuto plurale* della disciplina giusfilosofica, l'approccio delineato consente di adottare con efficacia i diversi strumenti affinati dalle diverse prospettive dottrinali consolidatesi nello sviluppo storico stesso della filosofia del diritto: quelli che consentono uno *studio analitico* dei codici e degli enunciati che compongono il diritto coloniale e schiavile (emblematici, sotto questo profilo, sono i *Code noirs* francesi o il *Virginia Slave Code*) ma anche quelli, mutuati dal *realismo giuridico*, per comprendere il rilievo delle sentenze dei tribunali e dell'operato dei giudici.

Quest'ultimo esempio rivela quanto lo studio della schiavitù possa dunque condurre anche a mettere in rilievo le ambivalenze, quando non le contraddizioni, del *costituzionalismo* nella sua storia moderna ma anche – come mostrano i casi di Jefferson, Condorcet e Paine – le peculiarità dei processi costituenti, così come di quelli rivoluzionari.

Resta poi sempre valida la centrale questione del ricorso ai principi – a cominciare da quelli di eguaglianza, libertà, dignità umana – per sondare la configurazione dei rapporti tra ordinamenti giuridici e

⁵⁷ Mi permetto di rinviare, a tal riguardo, a Th. Casadei, *Eguaglianza. Un concetto controverso e sovversivo*, in *Dimensioni del diritto*, a cura di A. Andronico, T. Greco, F. Macioce, Giappichelli, Torino 2019, pp. 153-180.

concezioni valoriali presenti nella società (in determinate fasi storiche), ossia lo stretto rapporto tra diritto e morale. In questione sono, da questo punto di vista, le diverse forme di *giusnaturalismo*: anche in questo caso, l'assumere la schiavitù come perno delle indagini fa scorgere la sua ambivalenza, il suo polimorfismo assiologico, nonché la sua plasticità ideologica.

Non si può poi tralasciare un aspetto decisivo, lascito delle più recenti discussioni sullo statuto e le finalità delle discipline giusfilosofiche: ossia che per mettere a fuoco la schiavitù come istituto giuridico ed elemento cardine delle relazioni di potere in seno alla società è assai utile adottare lo sguardo delle *teorie critiche del diritto*, a cominciare dalla *Critical Race Theory* e dalle varie prospettive della *Feminist Jurisprudence*⁵⁸.

Nella storia del colonialismo e delle sue geografie di potere, nelle pratiche di oppressione e dominio da esse configurate, possono individuarsi le ragioni profonde di fenomeni odierni di vasta portata e dalle considerevoli implicazioni sul piano (anche) giuridico.

Per questa ragione un altro approccio di cui occorre certamente saggiare l'efficacia degli strumenti di analisi è quello che rimanda alle *connessioni tra il diritto e i singoli contesti storici*, nonché ad una disamina del diritto e degli ordinamenti in relazione alle configurazioni del potere, e al tempo stesso – si pensi al percorso di progressiva maturazione dell'abolizionismo in termini di princìpi e ai suoi primi teorici – ai suoi rapporti con la morale (sia condivisa e in quanto tale dominante sia, per così dire, “critica”). Sotto questo profilo che sia la Danimarca o l'Inghilterra, o gli Stati Uniti o, come in questo fascicolo, la Francia l'oggetto specifico di studio, di certo cambia il modo di guardare al funzionamento della giustizia, all'ordinamento, agli stessi processi legislativi.

In terzo luogo, processi e dispositivi connessi alla schiavitù, se esaminati nella loro ampia portata, diventano imprescindibili anche sul piano del-

⁵⁸ Per una panoramica complessiva si rinvia a M.G. Bernardini, O. Giolo (a cura di), *Le teorie critiche del diritto*, cit.

la riflessione giusfilosofica, contribuendo a formulare alcuni interrogativi cruciali di rilievo fortemente teorico; in prima approssimazione:

- “Che tipo di *universalismo* vige nei diversi contesti quando si evoca la nozione di umanità?”;
- “Quale è il *ruolo dello Stato* ‘oltre i suoi confini’ e come questo impatta all’interno del perimetro del suo ordinamento giuridico?”;
- “Quali sono le concezioni della *libertà*, dell’*eguaglianza*, della *cittadinanza* che si sono via via affermate con il diffondersi del giusnaturalismo a partire dal Settecento e come si coniugano con le pratiche schiavili che caratterizzano le società di quel periodo storico?”;
- Ancora: “Chi sono i *soggetti titolari di diritti*, in altri termini a chi spettano, effettivamente, questi ultimi”?

La schiavitù associata alla “razza” – allo stesso modo della *proprietà* e della *differenza di genere* – viene a costituire un banco di prova decisivo per i “diritti dell’Uomo”⁵⁹; assumerne il rilievo nella costruzione dell’ordine politico e degli ordinamenti giuridici, comporta il problematizzare gli assunti universalistici che a partire dal Seicento fino alle rivoluzioni settecentesche sono stati enunciati e dichiarati⁶⁰.

Rispetto alla prospettiva dei diritti dell’Uomo come “diritti di tutti”, l’istituto giuridico della schiavitù costituisce un’aporia, una contraddizione, un’*antinomia* – ricorrendo al lessico proprio della teoria generale del diritto.

Altri profili, in quarto luogo, divengono rilevanti se si prende in esame il ruolo della schiavitù nei contesti sociali, economici, politici e giuridici adottando la *linea del colore*, come suggerito da Du Bois.

Ad essere investita, in questo caso, è la dimensione amministrativa della giustizia, nonché quella del suo funzionamento procedurale: a tal

⁵⁹ L. Hunt, *La forza dell’empatia. Una storia dei diritti dell’uomo* (2007), Laterza, Roma-Bari 2010.

⁶⁰ Cfr., su questi aspetti, P. Costa: *I diritti di tutti, i diritti di alcuni. Le ambivalenze del costituzionalismo*, Mucchi, Modena 2019.

riguardo il dialogo e finanche l'interconnessione tra approccio giusfilosofico e approccio storico-giuridico acquisisce nuovi spazi e terreni in cui svilupparsi.

I governi degli Stati schiavisti devono occuparsi del *funzionamento dell'amministrazione e della giustizia coloniale* con la creazione di commissioni legislative, assemblee coloniali e una legislazione specifica la quale, oltre che della schiavitù, ad un certo punto dovrà occuparsi anche dell'affrancamento⁶¹.

La questione della schiavitù consente poi di comprendere *particolari reati e pene*, nonché, più in generale, il funzionamento del sistema giudiziario: un modo di resistere alla segregazione schiavista era, per esempio, l'avvelenamento dei padroni. Il veneficio divenne presto l'ossessione dei coloni, al punto che essi istituirono giurisdizioni straordinarie e tribunali speciali per la repressione di questo reato, considerato particolarmente grave dalle élite dominanti in quanto minava, dall'interno, l'ordinamento (e l'ordine giuridico-politico) coloniale.

Con il progressivo aumento degli arrivi degli schiavi negli Stati americani, la schiavitù venne legalmente istituzionalizzata nella "patria della libertà", in una specifica congiunzione tra il piano economico-sociale e l'apparato di legittimazione ideologico-culturale: nel 1705, la Virginia raccolse tutti i diversi statuti inerenti alla materia nei *Virginia Slave Codes* (un'opera di "reductio ad unum" che aveva compiuto in Francia anche Luigi XIV): per queste tavole della legge, l'uccisione di uno schiavo che aveva resistito a una punizione non era considerata reato.

Ancora, con riferimento al contesto sociale, la schiavitù consente di capire pratiche come il linciaggio pubblico: il "negro" impiccato senza processo era dimostrazione di un'altra legge, più profonda, vigente sul territorio; la pratica – caricata di valenze rituali – veniva interpretata come una forma di snellimento dei «tempi della giustizia», «una for-

⁶¹ Per una visione d'insieme, W. Reinhard, *Storia del colonialismo* (1966), Einaudi, Torino 2002.

ma di volenterosa attuazione di verdetti che non erano stati eseguiti per mancanza di tempo»⁶².

Si tratta solo di alcuni esempi connessi a quella che, seguendo i tratti della linea del colore, può con ragione definirsi la «giustizia bianca» associata all'istituto giuridico della schiavitù. Ad esse sono rimaste ancorate le tradizionali indagini di storia della filosofia del diritto.

La storia degli schiavi è, del resto, una storia molto umana, è storia della vita come è in realtà: «Là dove un uomo può comprarne, possederne, rivenderne un altro vengono allo scoperto aspetti dell'esistenza che forse si possono trovare in ogni tempo e sotto tutte le latitudini»⁶³.

Proprio perché, come è stato ricordato, la storia della schiavitù – uno dei temi «più terribili e possenti» – è una storia di cui la cronaca ci ricorda ogni giorno «l'attualità», «la nuova attualità»⁶⁴, è forse opportuno, al di là di alcune primissime notazioni, farne la «griglia concettuale» a partire dalla quale rileggere lo sviluppo della riflessione giusfilosofica e del pensiero giuridico, i loro dilemmi, i suoi inscindibili rapporti con il potere politico e il potere economico, il suo essere espressione di rapporti di forza ma anche campo di tensioni e di sovvertimenti; in altre parole di fare i conti con la loro storia disciplinare.

È questo tratto *universale*, che al tempo stesso si concretizza in *tante storie particolari*, che ci consegna la possibilità di individuare una nuova angolazione prospettica da cui rileggere la storia della filosofia del diritto o, se si vuole, di apportare una revisione rispetto al canone consolidato.

Ancora oggi, così come per le riflessioni delle donne sullo spazio politico e istituzionale, si tende a trascurare l'apporto che possono offrire alla comprensione del fenomeno giuridico e delle teorizzazioni che da esso originano e, al tempo stesso, lo mettono in forma, e soprattutto

⁶² Fioravanti, *La schiavitù*, cit., p. 147.

⁶³ Hansen, *La costa degli schiavi*, cit., p. 32.

⁶⁴ Fofi, *Postfazione a La nave degli schiavi*, cit., p. 280.

alla sua critica e alla sua riforma, le riflessioni che hanno posto specifica attenzione al nodo della schiavitù.

Attraverso lo scandaglio reso possibile da un approccio storico alla riflessione giusfilosofica è possibile, come si è accennato, scovare, al fine di renderle *visibili*, quelle figure che hanno segnato l'evoluzione del pensiero giuridico mettendo in questione le pratiche di assoggettamento estremo così come individuare i dispositivi, le retoriche, le forme di legittimazione dell'ordine giuridico che consentono di perpetrare la condizione di «ombre nere» per schiere di esseri umani, non riconosciuti (o solo parzialmente riconosciuti) come soggetti di diritto, ossia come capaci di disporre pienamente del loro corpo, della loro libertà, della loro vita, del loro potere di parola.

«... 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) rimangono 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 Lois* (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.

EUNUCHI E SCHIAVITÀ NELLE *LETTERE PERSIANE* DI MONTESQUIEU

Tommaso Gazzolo

Abstract

The subject of this essay is the institution of slavery, observed through the figure of the eunuch slaves in Montesquieu's *Persian Letters*. In the first part, I will show how Montesquieu illustrates a concept of slavery that is not based on the logic of property (i.e. the slave as an object owned by the master), but rather on the dynamics of mastery (i.e. the slave as the one who cannot be master of himself). In the second part, I will try to follow the way in which the eunuch, who is by definition the being separated from himself, has the function of undermining the conceptual hold of slavery.

Keywords

Montesquieu; Slavery; Eunuchs; Persian Letters.

1. La schiavitù: proprietà e padronanza

In un breve scritto dedicato alla *Lettere Persiane*, Paul Valéry si chiedeva come fosse possibile spiegare la presenza di così tanti eunuchi nel racconto di Montesquieu, intuendo che certamente dovesse esservi una «segreta e profonda ragione» per essa, per l'avvicinarsi di questi personaggi «così crudelmente separati» da se stessi¹. Che ruolo hanno

¹ P. Valéry, *Préface aux Lettres Persanes*, ora Id., *Oeuvres*, Gallimard, I, Paris 1957, p. 517.

queste figure di eunuchi, nell'economia filosofica del testo? Certamente, come già aveva notato Voltaire, un certo antischiavismo gioca, qui, una funzione essenziale². A nostro avviso, però, proprio la relazione padrone/eunuchi consente a Montesquieu di non far passare la critica alla schiavitù per un discorso "abolizionista", che è tradizionalmente definito, proprio a partire dall'illuminismo, sul piano dei diritti, dello statuto della "persona", e dunque come discorso essenzialmente giuridico. Al contrario, in essa la messa in questione della schiavitù – nei suoi differenti livelli: domestica, civile, politica – si trova articolata su un piano parzialmente diverso, che consente a Montesquieu di superare quelli che sono i limiti, le aporie proprie della discussione giuridica sulla schiavitù del suo tempo, che pure egli stesso riprende.

Ma che cos'è la schiavitù, per Montesquieu? Nell'*Esprit des Lois*, la schiavitù «propriamente detta», viene definita come «l'istituzione di un diritto che rende un uomo proprietà di un altro uomo a tal punto (*tellement propre à un autre*) che questi diventa il padrone assoluto della sua vita e dei suoi beni»³. Affine alla formulazione già presente in Do-

² Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, a cura di D. Felice, ETS, Pisa 2011, p. 165.

³ Montesquieu, *Esprit des Lois*, XV, 1; trad. it. di B. Boffito Serra, prefazione di G. Macchia e commento di R. Derathé, *Lo spirito delle leggi*, I, Rizzoli, Milano 2007, p. 308. Per una introduzione al problema della schiavitù in Montesquieu, cfr. il fondamentale saggio di C. Spector, «*Il est impossible que nous supposion que ces gens-là soient des hommes*». *La théorie de l'esclavage au livre XV de L'Esprit des Lois*, in «Lumières», (2004), pp. 15-32, nonché i più risalenti R.P. Jameson, *Montesquieu et l'esclavage*, Hachette, Paris 1911; J.J. Lafontant, *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans L'Esprit des lois*, Éditions Naaman, Sherbrooke 1979; S. Rotta, *Quattro temi dell'Esprit des Lois*, in «Miscellanea storica ligure», (1987), 19, 1-2, pp. 1347-1407; S. Moussa, *La chaîne de l'esclavage dans les Lettres Persanes*, in S. Moussa (a cura di), *Littérature et esclavage*, Desjonquères, Paris 2010, pp. 50-60. Si vedano, inoltre, per una presentazione generale del problema della schiavitù nel Settecento francese, B. Binoche, *La schiavitù antica alla luce dei lumi*, in «Pólemos», X (2017), pp. 183-201; A. Tuccillo, *Lumières antiesclavagistes. Le livre XV de L'Esprit des lois sous le regard du Settecento*, in *(Re)lire L'Esprit des lois*, a cura di C. Volpilach-Auger, L. Delia, Publications de la

mat, il quale definisce lo schiavo come colui che è *sous la puissance d'un maître, et qui lui appartient*⁴, la definizione verrà ripresa integralmente da Jacourt, nell'articolo *Esclavage* per l'*Encyclopédie*.

Siamo qui di fronte, apparentemente, ad una definizione “giuridica” della schiavitù come diritto, con tutte le ambiguità di fondo che essa comporta⁵. Da una parte, infatti, il mio schiavo, il mio proprio schiavo, è tale in quanto ho su di lui il dominio: lo schiavo è mia proprietà, mi è “proprio”, nel senso che, in forza dei diritti che ho su di lui, ne posso disporre liberamente (alienandolo, concedendolo in uso, ecc.). Dall'altra, tuttavia, ciò che definisce la mia relazione con lo schiavo, è il fatto che di esso non ne possiedo soltanto e semplicemente come di una cosa, di un “bene”, ma ne divengo “padrone”, ne posso – avrebbe detto più tardi Kant – usare *come di una persona*. Si tratta, cioè, di una relazione che come tale va da individuo a individuo, non da individuo a cosa (*maître*, a differenza del proprietario, è *celui qui commande*, che esercita un potere su uno o più individui – non si comanda, propriamente, alle “cose”, non si possono avere rapporti di “potere” con le cose).

Sorbonne, Paris 2014, pp. 155-175; J. Ehrard, *Lumières et esclavage. L'Esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, André Versailles, Paris 2008; F. Sbarberi, *Dimensioni moderne del dispotismo da Montesquieu a Condorcet*, in «Teoria politica», (2002), 1, pp. 57-72; M. Dorigny, *Anti-schiavismo e abolizionismo. Dibattiti e discussioni in Francia tra diciottesimo e diciannovesimo secolo*, in *Il senso della repubblica. Schiavitù*, a cura di T. Casadei, S. Mattarelli, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 111-132; C. Biondi, *Ces esclaves sont des hommes. Lotta abolizionista e letteratura negrofila nella Francia del settecento*, Goliardica, Pisa 1979. Si veda, inoltre, M. Fioravanti, *Il lato oscuro del Moderno. Diritti dell'uomo, schiavitù ed emancipazione tra storia e storiografia*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», (2013), 42, pp. 9-41.

⁴ J. Domat, *Les Lois civiles dans leur ordre naturel* (1689), in *Oeuvres de Jean Domat*, par Joseph Remy, I, Firmin Didot, Paris 1828, p. 103. Ancor più vicina a quella di Montesquieu è la definizione di André Boulé, *Institution au droit coutumier du Pays de Hainaut* (1715), I, Mons, 1780, p. 14 il quale parla di una *puissance dominicale* «de maniere qu'en vertu de cette puissance un homme est tellement propre à un autre homme, qu'il le peut vendre et autrement en disposer comme de son bien».

⁵ Cfr., sul tema, F. Burgat, *Esclavage et propriété*, in «L'Homme», (1998), 38, pp. 11-30.

Che rapporto c'è, allora, tra l'essere proprietà di un altro e l'essere sotto il potere, la padronanza, di un altro? Se pensata come relazione giuridica, la schiavitù è ciò che fa dello schiavo, nello stesso tempo, una cosa (*res*, in quanto oggetto di proprietà) ed una persona (in quanto titolare di un potere, di una facoltà di agire), oggetto e soggetto del diritto nello stesso tempo.

Che tale problema – indipendentemente dalla sua articolazione nella giurisprudenza romana⁶ – dovesse risultare di difficile definizione per i contemporanei di Montesquieu⁷, risulta dal modo in cui esso era stato trattato, alcuni anni prima, da giuristi come Pufendorf, nel tentativo di superare una posizione quale quella hobbesiana, per la quale avere un potere supremo su un altro non avrebbe avuto altro significato che quello di poter dire di esso «come di qualunque altro oggetto: è mio» (*non minus quam de qualibet alia re, sive animata sive inanimata, dicere, hoc meum est*)⁸.

Pufendorf tentava, allora, di separare la “proprietà” dello schiavo da quella di una cosa. È vero che il padrone dello schiavo può correttamente sostenere che questi è suo (*elle étoit à moi*), ma ciò che lo schiavo pro-

⁶ Su cui possiamo, qui, solo rinviare a B. Huwiler, *Homo et res. Skizzen zur hellenistischen Theorie der Sklaverei und deren Einfluss auf das römische Recht*, in *Mélanges Felix Wubbe, Freiburg, Schweiz*, a cura di H.A. Ankum, C.A. Cannata, R. Feenstra, 1993, pp. 207-272; A. Paturet, *L'individu entre l'homme et la chose. Note sur l'esclave en droit romain*, in «Droits», (2010), 51, 1, pp. 3-26; J.J. Aubert, *L'esclave en droit romain ou l'impossible réification de l'homme*, in «Cahiers de la Recherche sur les droits fondamentaux», (2021), 10, pp. 19-25.

⁷ Cfr., per una introduzione, L. Hurbon, *Esclavage moderne et Etat de droit*, in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, École Française de Rome, Rome 1993, pp. 131-149; J.-Y. Grenier, «Faut-il rétablir l'esclavage en France?». *Droit naturel, économie politique et esclavage au XVIII^e siècle*, in «Revue d'histoire moderne & contemporaine», (2010), 57, 2, pp. 7-49. Sulla questione della schiavitù nelle Antille francesi, la quale segna l'attualità, per il proprio tempo, della riflessione di Montesquieu sulla schiavitù, cfr. A. Gisler, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII^e-XIX^e siècle)*, Karthala, Paris 1981.

⁸ T. Hobbes, *De Cive*, VIII, 5, trad. it. di N. Bobbio, *Il cittadino*, Utet, Torino 1948, p. 195.

priamente “cede” non è la sua persona, ma il diritto di “governarlo”⁹. Non è dunque, come Hobbes sostiene, il servo stesso (*servus ipse*) ad essere del padrone, ad appartenergli¹⁰.

Eppure, se ci si mantiene all’interno del lessico e della logica dei diritti, sembra inevitabile “tradurre” la padronanza di un altro in proprietà di un altro. Per quanto se ne possa, dunque, criticare il fondamento (il diritto di tale diritto), la schiavitù, proprio in quanto pensata come diritto, non sembra potersi definire se non ricorrendo alla categoria della “proprietà”, del *dominium*. Se la schiavitù consiste in quella condizione «per la quale uno si ritrova sottomesso al potere di un altro», allora il *servus*, lo schiavo, conclude Alberico Gentili, non può che dirsi «privato della propria natura e, da persona, diventa cosa»¹¹. Per questo egli è poi costretto ad insistere sulla necessità che «nei rapporti tra padroni e

⁹ S. Pufendorf, *Le droit e la nature et des gens*, VI, 3, traduit par J. Barbeyrac, Pierre de Coup, Amsterdam 1712, p. 205. Cito da tale edizione, posseduta da Montesquieu – cfr. L. Desgraves, C. Volpilhac-Augier (a cura di), *Catalogue de la Bibliothèque de Montesquieu à la Brède*, Liguori, Napoli 1999, nr. 801.

¹⁰ Anche Locke segue, qui, la posizione hobbesiana, distinguendo tra il servo (*servant*), che è l’uomo libero che vende ad un altro il proprio servizio assoggettandosi alla disciplina del padrone per un periodo di tempo limitato pari alla durata del contratto, e gli schiavi (*slaves*), i quali «sono per diritto di natura assoggettati al dominio assoluto e al potere arbitrario dei loro padroni (*subjected to the absolute dominion and arbitrary power of their masters*)», e che come tali non possono essere considerati come parte della società civile (J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, trad. it. di A. Gialluca, Bur, Milano 1998, p. 85). Sul tema, cfr. R. Bernasconi, A. Maaza Mann, *The Contradictions of Racism: Locke, Slavery, and the Two Treatises*, in *Race and Racism in Modern Philosophy*, a cura di A. Valls, Cornell University Press, Ithaca, 2005, pp. 89-107. Si veda anche I. Belloni, «La libertà è schiavitù». *Il diritto di schiavitù tra fallacie contrattualistiche e ambiguità liberali*, in «Ragion Pratica», (2010), 2, pp. 361-376.

¹¹ A. Gentili, *De Iure belli libri III* (1598), III, 9; trad. it. di P. Nencini, *Il diritto di guerra*, Giuffrè, Milano 2008, p. 480. Cfr., sul tema, D. Pirillo, *Schiavitù e diritto delle genti nel «De iure belli» di Alberico Gentili*, in *Figure di “servitù” e “dominio” nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, a cura di N. Panichi, Le Lettere, Firenze 2000, pp. 137-153.

schiavi non bisogna attenersi al rigore della legge, ma seguire l'esempio degli uomini retti»: perché ciò che consente di trattare lo schiavo come *persona*, non può più essere il dispositivo giuridico, che lo riduce necessariamente a *res*, a cosa¹².

Da questo punto di vista, è possibile osservare come il discorso "abolizionista" che a partire dalla seconda scolastica giunge all'illuminismo si articola essenzialmente a partire dall'assunzione della schiavitù come relazione giuridica, rispetto alla quale si tratterà, allora, di criticarne il fondamento, di negarne la giustizia (è in questo senso che funziona il ricorso al diritto naturale, per il quale tutti gli uomini sarebbero liberi "per natura", in quanto consente di negare il diritto del diritto "positivo", sia esso il diritto civile o il diritto delle genti, a introdurre la schiavitù)¹³.

Dovremo allora chiederci come vada pensata, rispetto a tale tradizione, la posizione di Montesquieu. Certamente, anche quest'ultimo, come già Pufendorf, tenta di separare padronanza e proprietà. Ma se Pufendorf lo fa pensando una padronanza senza proprietà, un "governo" delle azioni dello schiavo che non si traduce nel potere sulla sua persona, Montesquieu segue una strategia diversa, ed apparentemente paradossale: è, infatti, il fatto che lo schiavo sia così "mio" come nessuna cosa si potrebbe dire "mia", che con esso non è un rapporto di proprietà che si attualizza, ma qualcosa di differente.

¹² Ancora Pothier parla degli schiavi, presso i romani, come coloro che sarebbero stati considerati «comme des choses plutôt que comme des personnes, *ut res, non ut personae erant in dominio heri*; c'est-à-dire qu'ils appartenaient à leurs maîtres de la même manière qu'un cheval ou tout autre meuble». Allo stesso modo, egli aggiunge, «nous avons, dans nos colonies, de ces sortes d'esclaves, qui sont les nègres, dont il se fait un commerce considérable» (*Traité des personnes et des choses*, in *Oeuvres de R. J. Pothier*, par M. Dupin Aîné, V, Bruxelles 1831, p. 161).

¹³ Nelle opere giuridiche studiate da Montesquieu, cfr. ad esempio l'impostazione di G. Argou, *Institution au droit françois*, I, Paris 1730, pp. 3-4 «Suivant le droit naturel tous les hommes naissent libres. Les servitudes personnelles sont une invention du droit des Gens et du droit Civil» (*Catalogue*, nr. 767).

2. Il confronto con Aristotele

Per capire tale strategia, occorre leggere la definizione di Montesquieu in corrispondenza con la *Politica* di Aristotele, naturalmente per come da lui conosciuta, in particolare nelle traduzioni latine ed in quelle in francese di Nicolas Oresme e Louis Le Roy¹⁴. Anche per Aristotele, infatti, si tratta di pensare lo schiavo come *tellement propre à un autre*, talmente “proprio” al padrone da far sì che esso non sia nemmeno più, a rigore, una sua “proprietà”, quanto una sua “parte”: *la possession est dicte comme partie: car la partie n'est seulement partie d'autre; ains absolument d'autre*¹⁵.

Lo schiavo non è soltanto schiavo di un padrone, ma *il lui appartient absolument*, nel senso che ne è una parte. Lo schiavo è una parte del padrone, come fosse una parte del suo corpo animata ma separata. Lo schiavo non si appartiene (è *celui qui n'est par nature sien; qui non*

¹⁴ Desgraves, Volpilhac-Auger (a cura di), *Catalogue de la Bibliothèque de Montesquieu à la Brède*, cit., nr. 1399, 1400, 2364, 2365. Va ricordato come Montesquieu leggesse gli autori greci unicamente attraverso le traduzioni in latino e in francese. Cfr., sul punto, R. Trousson, *Montesquieu et les Grecs*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1968, pp. 273-282.

¹⁵ *Les politiques d'Aristotele*, par Loys Le Roy dicit Regius, Paris 1576, p. 26. Riporto il brano anche nella corrente traduzione italiana di Aristotele, *Politica*, I, 1254a 10-15: «La cosa posseduta si definisce come anche la parte. Infatti la parte non è solo una parte di un altro, ma appartiene anche interamente a questo altro; ciò vale ugualmente anche per la cosa posseduta (τὸ δὲ κτῆμα λέγεται ὡσπερ καὶ τὸ μόνιον. τὸ γὰρ μόνιον οὐ μόνον ἄλλου ἐστὶ μόνιον, ἀλλὰ καὶ ἀπλῶς ἄλλου: ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κτῆμα). Perciò il padrone è solo padrone dello schiavo, ma non appartiene a lui; invece lo schiavo non solo è schiavo del padrone, ma appartiene anche completamente a quello (ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότητος δοῦλος ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκεῖνου) [...] Chi infatti, essendo uomo, non appartiene per natura a se stesso ma a un altro, è per natura schiavo; appartiene ad un altro l'uomo che, essendo schiavo, sia cosa posseduta ed è oggetto di possesso uno strumento che è rivolto all'azione e separato (ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δοῦλος ἐστίν, ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος ὅς ἂν κτῆμα ἢ ἄνθρωπος ὢν, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν)» (Aristotele, *La politica, Libro I*, a cura di G. Besso, M. Curnis, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2011, p. 153).

est suus natura, sed alterius)¹⁶: propriamente, lo schiavo è il suo padrone, in quanto non agisce mai per sé, come sé, ma sempre quale strumento del padrone, come il padrone stesso.

Questa “comunanza”, *koinonia*, tra padrone e schiavo¹⁷ sarà alla base, come dovremo vedere, del “rovesciamento” che opera nelle *Lettere Persiane*. Per il momento, occorre notare come, se lo schiavo è talmente “proprio” al padrone da esserne parte, se egli è un suo “strumento”, ed agendo chi agisce è il padrone, tale meccanismo non si presta ad una traduzione in termini giuridici, nei termini di una relazione di proprietà¹⁸. E ciò perché lo schiavo è “mio”, mi è “proprio” in un senso che il ricorso al diritto di proprietà non consente in alcun modo di pensare. Per quanto, allora, sarà certamente un problema di diritto quello di capire a che condizioni un individuo possa dirsi “mio”, in mio potere, tale potere non sarà mai “traducibile” nel lessico del possesso, di uno *ius utendi et abutendi* articolato a partire dal concetto di proprietà.

Per Montesquieu, lo schiavo è a tal punto parte del padrone, gli è così “proprio”, così suo, che – a differenza di quanto accade nel rapporto di

¹⁶ Così traduce Guillaume Du Val, nell’edizione che Montesquieu utilizza *Aristotelis Operum. Tomus secundus*, 1619, p. 300.

¹⁷ Come osserva E. Lévy, *La théorie aristotélicienne de l’esclavage et ses contradictions*, in *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 3. Anthropologie et société*, Université de Franche-Comté, Besançon 1989, p. 201, «pour l’œuvre commune l’esclave joue donc le rôle du corps et le maître, le rôle de l’âme. S’il est naturel que l’âme commande au corps qui lui est associé, il en va de même pour un corps qui en est séparé mais n’a pas en lui d’âme capable de le diriger. Cette communauté entre le maître et l’esclave par nature est conforme à l’intérêt des deux parties, puisqu’elle assure leur salut commun. Dans la mesure où il y a une communauté d’intérêt, il y a aussi amitié réciproque. A cet égard la *Politique* [...] suppose une amitié entre maître et esclave non pas seulement en tant que l’esclave est un homme, mais aussi en tant que membre d’une même communauté ou en tant que partie de son maître, donc en tant qu’esclave» (corsivi aggiunti).

¹⁸ Già Aristotele sembra evitare, come è stato osservato, di caratterizzare la schiavitù in termini giuridici. *L’uso* dello schiavo, in altri termini, non è un uso quale quello che io faccio di una cosa nel mio diritto di proprietà. Cfr. G. Agamben, *L’uso dei corpi*, ora in Id., *Homo Sacer. Edizione integrale*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 1028-1029.

proprietà con una *res* – la loro “comunanza” permette allo schiavo di comandare *come se fosse il padrone*, nella misura in cui quest’ultimo non agisce che per mezzo, tramite il primo. È solo servendosi dell’azione dello schiavo, infatti, che il padrone può agire¹⁹: «Tu comandi ad esse, e nello stesso tempo ad esse obbedisci [...] le servi come lo schiavo delle loro schiave, ma per un ritorno di autorità comandi da padrone, come me stesso, quando temi che si rilassino le leggi del pudore e della modestia»²⁰.

Schiavo delle mogli, anzi schiavo delle schiave di queste, il primo eunuco ne è al contempo il padrone. Questo *retour d’empire* – in cui già si annuncia la logica che dovremo approfondire, perché questo *retour* è sì la trasmissione, la “delega” di un potere ma, allo stesso tempo, ciò che implica una certa “inversione”, un rovesciamento²¹ – dipende,

¹⁹ Con Foucault possiamo allora distinguere, per separare il problema della proprietà da quello della padronanza, gli *stati di dominio* dalle *relazioni di potere*. Il potere, certamente, passa e si stabilizza attraverso codici, istituzioni che “fissano”, per così dire, le relazioni tra i “soggetti”, come quella tra padrone e schiavo, in maniera tale che i rapporti tra i due siano caratterizzati da una certa rigidità (il padrone è chi comanda, lo schiavo obbedisce). I rapporti di potere, tuttavia, implicano anche una *mobilità*, in quanto essi danno luogo a relazioni “strategiche”: non si tratta mai, cioè, semplicemente di obbedire, il potere non dà mai luogo soltanto ad una questione di obbedienza, ma sempre anche di “governo”, ossia del problema di come guidare, influenzare, determinare la condotta altrui, di come vincere le sue resistenze, e così via. Cfr. M. Foucault, *Sesso, potere e la politica dell’identità* (1982), trad. it. in M. Foucault, *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984*, a cura di M. Bertani, V. Zini, Marietti, Genova-Milano 2008, pp. 202-216.

²⁰ Montesquieu, *Lettres Persanes*, II, trad. it. di G. Alfieri Torando Faranda, *Lettere Persiane*, Rizzoli, Milano 2006, p. 66. Segnaliamo che, nelle more della pubblicazione del presente articolo, è stata pubblicata per l’editore Feltrinelli una nuova traduzione italiana del testo, da parte di Domenico Felice, corredata di una nota al testo, personaggi e calendario, e soprattutto da un’Appendice che comprende le traduzioni delle *Lettere persiane* uscite in *Le Fantasque*, nel 1745, nonché dei materiali delle stesse contenuti in *Mes pensée* e di altri frammenti.

²¹ Il senso è però forse ancor più complesso, se, come osserva L. Lowe, *Travel Narratives and Orientalism: Montagu and Montesquieu*, in Id., *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Cornell University Press, Ithaca 1991, pp: 65-66,

come Usbek stesso scrive, da ciò che lega il padrone al suo schiavo, dal fatto che quest'ultimo è come il proprio padrone, proprio nella misura in cui ne è uno strumento, in cui è "suo".

Proprio perché non è padrone di sé, perché non può porsi, agire, come se stesso, lo schiavo è talmente proprio ad un altro da non essere, nella sua azione, altro rispetto ad esso. Obbedendo al padrone, comanda come se fosse lui. La relazione padrone/schiavo si dimostra pertanto fin da subito come irriducibile ad una relazione di "dominio", di natura giuridica, come se essa, cioè, esprimesse un semplice rapporto di proprietà del padrone sullo schiavo. Lo schiavo non appartiene al padrone come un "oggetto" separato: ne è parte, lo si è visto, agisce come se fosse il padrone – e ciò, a rigore, proprio perché gli appartiene totalmente, perché è sotto la sua completa autorità.

3. La separazione da sé

Questa «economia di sostituzione»²² consente allora di cominciare a far luce sulla presenza degli eunuchi nel romanzo. La relazione tra padrone e schiavo, in quanto relazione di potere fondata su una logica della sostituzione, viene infatti distinta da Montesquieu dalla schiavitù come rapporto di dominio che si fonda sulla ripartizione, la divisione tra i sessi, la separazione maschile/femminile.

«on the one hand, this expression signifies a shifting of power from Usbek to the eunuch-indeed, a 'return' of power and masculinity to the castrated slave. But, on the other hand, 'un retour d'empire' also carries the sense of a reversal of empire, a reversion of dominions to another rule, perhaps home rule. The power to command the wives is equated with the rule of territorial empire. Not only does the double valence of the expression convey Usbek's anxiety about the security of his rule-in that it portends the end of the novel where there is a reversal of authority and the 'ruler' becomes the 'ruled' – but also the choice of the word empire reinforces an analogy with the themes of slavery and colonial rule».

²² C. Martin, *Usbek in absentia ou le sérail sans maître*, in *Les Lettres persanes en leur temps*, a cura di P. Stewart Garnier, Paris 2013, p. 15.

Per Montesquieu, quella uomo/donna è certamente una divisione “rigida”, nel senso che essa è fondata in natura, in una *loi naturelle des deux sexes* che separa, ciascuno dalla propria parte, il maschile ed il femminile («Dio posò tra l'uomo e la donna una barriera che nessuno d'essi poté varcare»). Questa *naturalizzazione* della differenza sessuale è ciò che determina il carattere tendenzialmente fisso del rapporto uomo/donna, nella misura in cui non c'è “inversione” possibile delle rispettive posizioni (ed è tale fissità strutturale che consente a Montesquieu di pensare uno “stato di naturale dipendenza” della donna)²³. Negli stati dispotici, si leggerà nell'*Esprit des Lois*, le donne sono proprietà del padrone (*une partie de la propriété du maître*).

Ora, l'eunuco è irriducibile a questa strategia, che “fissa” reciprocamente i ruoli all'interno della relazione di schiavitù. Uomo che non è un uomo, l'eunuco fa fallire la logica binaria, oppositiva, che organizza la separazione dei due sessi, in quanto per esso non vale che la negazione di uno dei due termini dell'opposizione (l'uomo) dia luogo all'affermazione del secondo (la donna).

²³ Sul punto, si rinvia al risalente ma ancora attuale J. Geffriaud Rosso, *Montesquieu et la féminité*, Goliardica, Pisa 1977. Si veda, inoltre, C. Larrère, *Le sexe ou le rang? La condition des femmes dans la philosophie des Lumières*, in *Encyclopédie politique et historique des femmes*, a cura di C. Fauré, PUF, Paris 1997, pp. 169-202. Per la posizione della donna nelle *Lettere Persiane*, cfr. M. Bokobza Kahan, *Images de femmes, regards d'hommes: les processus d'instrumentalisation de la femme dans les Lettres persanes*, in *Lectures de Montesquieu. Lettres persanes*, a cura di C. Dornier, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2013, pp. 87-100; D.J. Schaub, *Erotic liberalism. Women and revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham, London 1995; B. Magni, *Il dominio scritto sul corpo: le «Lettres persanes» di Montesquieu*, in *Per uno statuto del corpo*, a cura di C.M. Mazzoni Giuffrè, Milano 2008, pp. 359-380; E.J. Hundert, *Sexual Politics and the Allegory of Identity In Montesquieu's "Persian Letters"*, in «The Eighteenth Century», (1990), 31, 2, pp. 101-115; B. Durand-Sendrail, *Les belles histoires: féminisme de Montesquieu dans les "Lettres persanes"?*, in «Romance Notes», (1989), 30, 1, pp. 39-49; R.P. Thomas, *Montesquieu's Harem and Diderot's Convent: The Woman as Prisoner*, in «The French Review», (1978), 52, 1, pp. 36-45.

Troisième sorte d'hommes, sorta di «terzo sesso»²⁴, l'eunuco non è semplicemente – come nella tradizione aristotelica – femminilizzato, la castrazione non è «una trasformazione del maschio nella femmina»²⁵. «Quando il mio primo padrone concepì il crudele proposito di affidarmi le sue donne, e mi obbligò, con lusinghe appoggiate da mille minacce, a separarmi per sempre da me stesso»²⁶: l'eunuco è il sesso separato da se stesso, sesso cioè che non coincide con ciò che è, reso “mobile”, de-naturalizzato, il quale è chiamato a ridefinire la distinzione maschile/femminile su un nuovo piano, attraverso una “strategia” diversa da quella della “natura”.

Per questo l'eunuco è colui che viene fatto «scendere dal grado di uomo»²⁷, è un non-uomo, non si conta tra gli uomini («non conto tra gli

²⁴ Così G. Sidéris, *Une société de ville capitale: les eunuques dans la Constantinople byzantine (IV^e-XII^e siècle)*, in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Istanbul 2005, p. 243. Cfr. anche, sul punto, K.M. Ringrose, *The Perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, University of Chicago Press, Chicago 2003; Id., *Eunuchs in Historical Perspective*, in «History Compass», (2007), 5, 2, pp. 495-506; C. Messis, *Les voix littéraires des eunuques: Genre et identité du soi à Byzance*, in «Dumbarton Oaks Papers», (2016), 70, pp. 191-208.

²⁵ Aristotele, *Riproduzione degli animali*, V (E), 3-4, 784a 10, in Id., *Opere*, II, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 1014. Cfr., sul punto, A. Zucker, *La castration chez Aristote: une théorie sans complexe*, in «Dialogues d'histoire ancienne», (2005), 31, 2, pp. 57-63. Cfr. anche C. Pennuto, «*Il n'est pas sûr de laisser les eunuques surveiller les femmes*». *Réflexions sur les eunuques à la Renaissance*, in «Seizième Siècle», (2011), 7, pp. 111-123; M-L. Delmas, «*Le fait est certain, & cela suffit*»: regard des lumières sur l'eunuque, in «Dix-huitième siècle», (2009), 41, 1, pp. 431-447. Anche nel *Traité des eunuques* di Charles Ancillon, gli eunuchi sono descritti secondo una logica della “femminilizzazione”, come coloro che «n'ont que du poil follet à la barbe; en qui le courage et la hardiesse cèdent à la crainte et à la timidité; en un mot, dont les moeurs et les maniere son toutes efféminées» (pp. 6-7). Cfr., sul tema, anche Y. Citton, *Impuissances: défaillances masculines et pouvoir politique de Montaigne à Stendhal*, Aubier, Paris 1994. Sugli eunuchi in Montesquieu, si veda, infine, anche S. Romanowski, *Through Strangers' Eyes. Fictional Foreigners in Old Regime France*, Purdue University Press, West Lafayette 2005, pp. 85-117.

²⁶ Cfr. *Lettere Persiane*, IX, p. 73.

²⁷ *Lettere Persiane*, XLII, p. 116. Anche nella storia di Aferidone e Astarte, narrata nella lettera LXVII, p. 154: «siete non la moglie (ché non potete esserlo) ma la schiava

uomini questi orribili eunuchi, nei quali il non essere uomini è ancora la più piccola imperfezione»²⁸; «uomini morti fin dalla nascita»²⁹). Non per questo, tuttavia, appartiene all'altro sesso. Egli indica, piuttosto, la divisione all'interno del medesimo sesso, l'impossibilità del sesso maschile di coincidere con sé, di costituirsi come "integro", "completo": non tutti gli uomini sono uomini.

La relazione padrone/schiavo che riguarda l'eunuco, dunque, non è quella tra due sessi, due "nature" distinte, ma è una relazione interna al sesso maschile: castrato, l'eunuco è l'uomo separato da se stesso. È lo schiavo, cioè, non tanto in quanto proprietà altrui, ma in quanto colui che non può costituirsi come padrone di sé, che non ha "padronanza", non è, diremmo, se stesso quando da sé agisce.

Si comprende meglio, allora, come ciò che definisce la divisione tra padrone e schiavo non sia quella tra persona e cosa – fondata sulla logica della "proprietà" –, ma quella tra autonomia ed eteronomia, tra appartenenza a sé (padronanza di se stessi) e separazione da sé. Il padrone è colui che si costituisce come se stesso, come "soggetto" che si appartiene, laddove lo schiavo è definito dalla castrazione proprio perché essa implica l'impossibilità, per l'eunuco, di costituirsi come identico a se stesso, di identificarsi con il proprio sesso, quello maschile.

di uno schiavo degradato dalla condizione di uomo». L'eunuco può sposare una donna, ma non *costituirsì* come marito. Al rapporto tra l'eunuco e Astarte non si oppone che quello fratello/sorella: è la loro relazione quella che realizza ciò che il matrimonio con l'eunuco non può attuare. Solo fratello e sorella, infatti, sono «immagini» pure «dei legami già stabiliti dalla natura», solo il loro rapporto realizza l'*unione* tra i due sessi («moriranno se li separate»). Ma ciò significa che il rapporto tra i due sessi, in quanto fondato sull'esogamia, sull'*alterità* dei coniugi, è sempre fondato sulla *separazione*: l'eunuco non rappresenta, dunque, l'*eccezione* rispetto al marito (non familiare), ma ne è la *figura originaria*, quella cioè dell'uomo che non può mai giungere ad "unirsi" con la donna.

²⁸ *Lettere Persiane*, VII, p. 70.

²⁹ *Lettere Persiane*, CXIV, p. 216.

4. Il padrone assente

È nella loro relazione che padrone e schiavo si costituiscono rispettivamente come tali – ed è ciò che ne fa una relazione dinamica e “strategica” di potere, in Montesquieu, e non un rapporto di dominio. Questa reciproca determinazione è quel che consente, nelle *Lettres*, di insistere sui momenti in cui viene raggiunto un punto di indistinzione tra l’azione dello schiavo e l’azione del padrone, “inversione” in cui, cioè, viene meno proprio la separazione tra padrone e schiavo, la possibilità di dire in cosa essi sono differenti.

È solo usando lo schiavo, agendo attraverso di lui, che il padrone si costituisce come tale, che agisce cioè *da padrone*. È in quanto lo schiavo agisce, che ad agire è il padrone, che Usbek dimostra ed esprime la propria autorità, la propria padronanza assoluta: i suoi schiavi, dirà egli stesso, non sono che «vili strumenti che io posso spezzare a mio capriccio», che esistono solo finché sanno obbedire³⁰. Ancora una volta, ad essere ripresa è la concezione aristotelica dello schiavo come strumento animato, strumento per agire, ὄργανον che è “proprio” del padrone e nel contempo separato da lui. Il padrone ha un corpo solo nella misura in cui si serve del corpo dello schiavo; il corpo dello schiavo è il corpo del padrone: «io sono uno schiavo» – diceva l’eunuco alle donne del serraglio – «ma di un uomo che è signore vostro e mio; e uso del potere che egli m’ha conferito su di voi: è lui che vi castiga non io, che gli presto la mia mano»³¹.

Al contempo, però, lo schiavo, agendo, agisce come se fosse il padrone: l’effetto di “ritorno” di cui parla la lettera II è quello tale per cui l’eunuco

³⁰ *Lettere Persiane*, XXI, p. 91.

³¹ *Lettere Persiane*, LXIV, p. 147. Andrebbero, a partire da qui, ricercate le continuità e le discontinuità rispetto a quella che sarà la strategia hegeliana nella determinazione della relazione padrone/schiavo. Rimando, sul punto, a R. Bodei, *La preistoria del rapporto Signoria-servitù*, in «Revue internationale de philosophie», (2007), 240, 2, pp. 181-191; J. Butler, C. Malabou, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, trad. it. a cura di G. Tusa, Mimesis, Milano 2017.

più obbedisce, più «comanda da padrone»; più si sottomette, più comanda. Quella degli eunuchi è, infatti, una schiavitù particolare: «mi parve di vederti nascere a una nuova vita (*une seconde naissance*) – scrive il primo eunuco di Usbek ad un altro –, uscire da una schiavitù nella quale dovevi sempre obbedire, per entrare in una dove eri destinato a comandare»³².

La castrazione, la separazione di sé da sé, è, qui, confermata come il dispositivo che fa passare la schiavitù dall'essere un rapporto di dominio, rigido, “naturale” e al contempo giuridico (il padrone comanda/lo schiavo obbedisce), all'essere una relazione di potere, mobile, tale per cui comando e obbedienza, padronanza e alienazione, non corrispondono a posizioni “fisse”, ma sono ciò che non smette di re-distribuirsi, invertirsi, comunicarsi da un termine all'altro (tra padroni e schiavi c'è sempre «come un flusso e riflusso di autorità e sottomissione») ³³.

Separata dalla “natura” (poiché tale è la logica della castrazione, per Montesquieu: «quando il ferro ti separò dalla natura») ³⁴, dal suo fondamento “naturale” (la divisione tra i due sessi), la relazione di schiavitù è chiamata dunque ricostituirsi su un piano differente, artificiale, interno al lato “maschile”.

Ma ciò non fa che mettere in crisi la stessa possibilità, per il sesso maschile, di costituirsi come padrone. Rispetto ad Aristotele, ciò che Montesquieu nega è che la padronanza a sé possa essere naturalisticamente data. Se non si è “padroni”, né schiavi, per natura, non è semplicemente perché non sarebbe possibile fondare in natura il “titolo”, il diritto di proprietà sull'altro. Il discorso di Montesquieu, come si è visto, si definisce su un diverso piano, che è quello delle relazioni di potere. Ciò che è impossibile, allora, è separare a partire dalla natura colui che comanda e colui che è comandato, l'appartenere a sé (la padronanza) dal non appartenersi (la schiavitù). In natura, cioè, non solo non c'è schiavo, ma

³² *Lettere Persiane*, XV, p. 84.

³³ *Lettere Persiane*, IX, p. 74.

³⁴ *Lettere Persiane*, XV, p. 84.

non c'è neppure qualcuno che «appartiene per natura a se stesso». Ed allora la relazione di schiavitù è funzionale proprio a questo: a consentire al padrone di rendersi padrone, allo schiavo di divenire schiavo. Eppure, questo meccanismo finisce per “bloccarsi”, per non funzionare.

Usbek, anzitutto, può essere nella posizione del padrone, di colui che non appartiene che a se stesso, solo alla condizione di essere assente, di non esserci. L'assenza è la condizione alla quale egli può comandare, trasmettere ordini, minacciare punizioni, costituirsi come padrone. Il maschi- le, come sesso non-castrato, sesso “intero”, non esiste che nella sua assenza, ossia sul piano dell'immaginario³⁵, e non su quello della “natura”. Nella realtà, ci sono solo gli eunuchi. C'è, cioè, solo il fantasma del padrone, ossia di un'autorità “intera”, la quale non esiste: «Ma tutto ciò, magnifico signore, tutto ciò non è nulla senza la presenza del padrone. Che possiamo mai fare col vano fantasma di un'autorità che non si comunica mai per intero? Noi non rappresentiamo che debolmente la metà di te stesso»³⁶.

Non vi è dunque discorso del padrone, se non a partire dall'assenza di quest'ultimo – del resto, è lo stesso funzionamento del dispositivo epistolare che non potrebbe essere assicurato se non laddove Usbek sia assente, e per questo costretto a ricorrere alla corrispondenza³⁷. La separazione

³⁵ Come nota S. Gearhart, *The Place and Sense of the “Outsider”*. *Structuralism and the Lettres Persanes*, in «MLN», (1977), 92, 4, p. 747, «Thus though the master-slave couple may be comprised of Usbek and a eunuch, Usbek and a wife, or a eunuch and a wife, each alternately occupying the dominant or submissive role, the ‘equality between the sexes’ which permits the various ‘actors’ to exchange roles is apparent only from the point of view of the absent, ideal man represented by Usbek; for it is from this point of view that women, eunuchs and ultimately Usbek himself appear as ‘castrated’ versions of that ideal». Analoghe considerazioni in L. Lowe, *Critical Terrains. French and British Orientalism*, Cornell University Press, Ithaca-London 1991, p. 63.

³⁶ *Lettere Persiane*, XCVI, p. 191.

³⁷ Martin, *Usbek in absentia ou le sérail sans maître*, cit., p. 11; M. Delon, *Un monde d'eunuques*, in «Europe», (1977), pp. 79-80: «Le genre épistolaire suppose la séparation, l'absence, et vit bien souvent d'insatisfaction. [...] Mais qu'elle soit explicite ou masquée, la castration semble bien à l'origine du genre épistolaire, et ce n'est pas un

del padrone dagli schiavi, la sua partenza, è dunque la condizione affinché si possa ricostituire quella distinzione tra chi comanda e chi obbedisce che non è più data in natura. Il meccanismo epistolare presuppone l'assenza del corpo del padrone³⁸. Per questo il corpo dello schiavo ne sarà non solo lo strumento, ma il *supplémento*, la proiezione: l'eunuco "presta" la propria mano al padrone – lo si è visto. Non incontreremo che il corpo dello schiavo, mentre quello del padrone non apparirà mai: esso non esisterà che attraverso un suo sostituto, il corpo protesico dell'eunuco (ancora una volta: questa funzione protesica non implica, allora, che la castrazione sia, in ultima istanza, ciò che marca per primo il padrone?).

Se, tuttavia, il corpo dello schiavo è il corpo del padrone, ciò significa che il padrone non ha, propriamente, altro corpo che quello che lo schiavo gli fornisce, che gli presta, che supplisce alla sua assenza («l'eunuco chiamava chi voleva lui, e volgeva gli occhi del suo padrone su quella che egli aveva in vista»³⁹: il padrone non ha occhi, se non quelli dello schiavo).

Il corpo del padrone – corpo non-castrato – non esiste che come fantasma, come ideale di un sesso "integro", pienamente coincidente con se stesso, che come tale non è mai presente. Usbek deve parlare in quanto assente, e non può imporre la propria autorità, la propria volontà sul serraglio e sulle sue mogli, se non delegando i suoi eunuchi: «io metto il ferro nella tua mano»⁴⁰ (*je te mets le fer à la main*), scrive a Solim. È quello stesso ferro che, lo si è visto, ha separato l'eunuco da se stesso (*le fer te sépara de la nature*).

hasard si Montesquieu qui affirme avoir donné au genre sa dignité littéraire, l'a sans cesse évoqué dans sa oeuvre». Sul punto, cfr. anche J. Goldzink, *La politique dans les Lettres persanes: théâtre de l'idéologie, scène de la fiction*, ENS, 1988, p. 67.

³⁸ R. Kempf, *Les Lettres persanes ou le corps absent*, in «Tel quel», (1965), 22, p. 83. Per una discussione sulla "politica postale" di Montesquieu, cfr. G. Bennington, *La politica postale e l'istituzione della nazione*, in *Nazione e narrazione*, a cura di H.K. Bhabha, trad. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 1997, pp. 211-234.

³⁹ *Lettere Persiane*, LXIV, p. 148.

⁴⁰ *Lettere Persiane*, CLIII, p. 278.

Ma, nel contempo, quanto più la sua assenza si prolunga, tanto più i suoi ordini cessano di giungere ai destinatari, di arrivare per tempo, di essere obbediti. Il suo discorso, tanto più pretende di delegare la propria autorità a quella degli eunuchi, quanto più non arriva a destinazione – la lettera con cui egli attribuisce al primo eunuco un «potere senza limiti», con cui egli lo intima di comandare «con la stessa autorità che ho io»⁴¹, non verrà aperta: l'eunuco muore, Narsit, che ne prende il posto, la ripone al sicuro, chiusa, ed infine la nuova lettera che Usbek invia viene intercettata⁴².

La logica della sostituzione (Usbek non comanderà che a condizione di far comandare gli eunuchi) non si realizza mai pienamente. Ma ciò perché l'autorità che Usbek pretende di trasmettere, di delegare, non esiste, se non come fantasma, fantasma di una coincidenza di sé con sé che non può mai realizzarsi. E se Usbek, allora, progressivamente si scopre impotente, separato dal suo potere e dunque da se stesso – «cado in un pauroso abbattimento, mi sento distrutto, e non ritrovo me stesso (*je ne me retrouve moi-même*)»⁴³ – non per questo gli eunuchi diventeranno padroni, ne prenderanno il posto.

Certo, comandando sul serraglio, l'eunuco ha l'illusione di divenire nuovamente padrone di se stesso: «ero nato per comandare alle donne, e mi pare di ridiventare un uomo (*je redeviens homme*), quando posso impormi su di loro»⁴⁴. Ma si tratta, appunto, di una illusione: l'idea di

⁴¹ *Lettere Persiane*, CXLVIII, p. 274.

⁴² Anche qui si tratta, allora, di un meccanismo di “castrazione”, come osserva C. De Carolis, “*Une chaîne secrète et en quelque façon inconnue*”. *The Delegation of Power and Word in the Lettres Persanes*, in *French Orientalism. Culture, Politics, and the Imagined Other*, a cura di D. Hosford, C.J. Wojtkowski, Cambridge Scholars Publishing, 2010, p. 191: «There is a further point of contact between Usbek and his eunuchs, also based on the attribute of castration. The ruler himself turns out to be ‘castrated’ on the level of the word: his discourse is deprived of generative capacity and his words are impotent to beget action just as a eunuch is impotent to beget offspring».

⁴³ *Lettere Persiane*, CLV, p. 279.

⁴⁴ *Lettere Persiane*, IX, p. 74.

un sesso – maschile – “intero”, come tale non-castrato, non è che una costruzione immaginaria, e con esso si rivela immaginaria anche la distinzione tra padroni e schiavi⁴⁵.

5. Conclusioni

È in relazione a questa strategia critica della schiavitù, allora, che la presenza di tutti questi eunuchi – di ogni rango, età, razza⁴⁶ – nel romanzo può essere analizzata⁴⁷. La funzione dello schiavo eunuco, infatti, sembra essere quella di *de-naturalizzare* la relazione di schiavitù. Il confronto, qui, è ancora con la strategia aristotelica. Se Montesquieu legge la schiavitù a partire da un “terzo sesso”, dall’eunuco, è proprio per evitare che la divisione tra padrone e schiavo possa essere pensata come fondata sulla differenza “naturale” tra i due sessi (così Aristotele: «il maschio rispetto alla femmina è tale che per natura l’uno è migliore, l’altra peggioro, e l’uno comanda, l’altra è comandata»)⁴⁸.

Montesquieu introduce una discontinuità tra la relazione padrone/schiavo e quella marito/moglie, padre/figlio. Quale che sia il fondamento – naturale o storico – della servitù *dans la famille*, essa non è in ogni

⁴⁵ Per questo, correttamente, L. Pucci, *Orientalism And Representations Of Exteriority in Montesquieu’s “Lettres Persanes”*, in «The Eighteenth Century», (1985), 26, 3, p. 265, mette in relazione speculare tra la separazione di sé dell’eunuco e quella che, nel finale, Usbek stesso lamenta: «the separation of self from oneself, while signifying specifically a physical loss in the eunuch’s tragedy, reverberates in the discourse of the master. Despite his newly acquired predilection for Western thought, for religious tolerance, Usbek, near the end of the novel, articulates his own tragedy, that is, the revolt in the harem, in exactly those terms provided by the eunuch».

⁴⁶ Cfr., sul ruolo della razza e la separazione eunuchi bianchi-eunuchi neri, C. Gallouet, *Le corps noir dans la fiction narrative du XVIII^e siècle (Voltaire, Montesquieu, Behn, de la Place, Castilhon, de Duras)*, in *Le corps romanesque: images et usages topiques sous l’Ancien Régime*, a cura di M. Moser-Verrey, L. Desjardin, C. Turbide, PUL, Québec 2009, pp. 81-96.

⁴⁷ Cfr., sul punto, Kempf, *Les Lettres persanes ou le corps absent*, cit., p. 84.

⁴⁸ Aristotele, *Politica*, I, 1254b, trad. it. cit., p. 155.

caso in continuità con quella *pour la famille*: mentre, infatti, la relazione tra uomo e donna è quella tra due sessi naturalmente distinti, quella tra padrone e schiavo non è una relazione tra due termini che siano distinti per natura. Non si è padroni o schiavi: lo si diviene, piuttosto, attraverso la relazione di schiavitù. Spostata all'interno del sesso maschile, essa dovrà pertanto ricostituirsi mediante una separazione artificiale – la castrazione – degli schiavi dai padroni. Si è resi schiavi, e ci si rende padroni, dunque.

Da qui la precedenza della relazione sui suoi termini. Se non è per natura che si definisce la distinzione tra padrone e gli schiavi eunuchi, le loro posizioni non esistono prima della relazione di schiavitù, ma solo per mezzo di essa: il padrone non si costituisce come tale se non attraverso l'azione del suo schiavo, e viceversa.

Per questo la logica della proprietà non è in grado in alcun modo di dar conto di tale relazione: il padrone deve, infatti, rendersi tale agendo per mezzo dello schiavo; lo schiavo, a sua volta, è reso tale in quanto agisce per il proprio padrone, dimostrando di non appartenersi. Le *Lettere Persiane* non faranno che mostrare come tale relazione di potere implichi, nei suoi stessi presupposti, la sua negazione: essa, infatti, non consentirà alla fine di separare, di fissare la distinzione tra padrone e schiavo, appartenenza a sé ed appartenenza a un altro.

Più che di un «renversement paradoxal des rôles et des situations»⁴⁹, di una dialettica *tra* servo e padrone, per Montesquieu in gioco vi è il fatto che, tra il padrone e lo schiavo, non possa più essere stabilita alcuna differenza. La relazione di schiavitù mostra, cioè, la propria inconsistenza in quanto essa non riesce a costituire, a porre la distinzione tra i termini che mette in gioco – è tale strategie, del resto, che costituisce il tratto specifico delle operazioni di “rovesciamento” delle *Lettere Persiane*⁵⁰.

⁴⁹ Delon, *Un monde d'eunuques*, cit., p. 81.

⁵⁰ Ciò che a Usbek si rivela come propriamente sconosciuto, quel che egli ignora e di cui non sa nulla, non è il paese straniero che visita, che egli viene ad osservare da “fuori”, ma è quanto accade nel serraglio, nella sua “patria” ora lontana. Ciò che ci è propriamente *estranea* è la società in cui viviamo, e non quella che osserviamo dall'esterno. Per questo

Certamente, vi sarà inversione, reversibilità, tra schiavo e padrone – gli eunuchi, dirà Starobinski, *sont le renversement incarné, le lieu pivotale du renversement*⁵¹. Ma se ciò accade, è in quanto la separazione virilità/castrazione, padronanza di sé/alienazione non è come tale assicurabile, non è fondata su altro che su una costruzione immaginaria (poiché il padrone può essere presente solo in quanto assente).

Possiamo ritornare allora, in conclusione, sul problema del rapporto tra proprietà e padronanza, ossia tra la schiavitù in quanto relazione giuridica (rapporto di dominio) e in quanto relazione di potere. La stra-

«tutto si ribalta», ogni cosa è sì invertita, ma solo per arrivare a questo punto: quello in cui il dentro è il fuori, il fuori è il dentro. La lezione politica è stato più volte sottolineata: il *despotismo* – che non è un “regime” politico, ma il collasso di ogni *politeia* – non è mai al di fuori, *esterno* alla tradizione politica occidentale europea, ma è una sua “categoria” – per quanto, per essere pensato e analizzato, richiede di essere proiettato al di là dei suoi confini. Ciò che è impossibile è dunque distinguere, separare dentro e fuori, esterno e interno (per questo si leggerà tutta una simmetria, nelle *Lettres*, tra l’Europa e la Persia: si pensi alle corrispondenze serraglio/convento, castrazione/celibato, eunuchi/preti). Correttamente, allora, G. Iotti, *L’ignorance d’Usbek. Considérations sur les Lettres persanes*, in «Dix-huitième Siècle», (1999), 31, p. 488, sottolinea che «la projection orientale se révèle être ce qu’on la supposait: une extériorisation des hantises politiques et érotiques de l’Occident européen». Per tali questioni, si rinvia a C. Spector, *Montesquieu, les «Lettres persanes»*. *De l’anthropologie à la politique*, PUF, Paris 1997; D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del despotismo nel pensiero di Montesquieu*, ETS, Pisa 2000. Per l’immagine dell’Oriente in Montesquieu, cfr., oltre al fondamentale lavoro di A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l’Occident classique*, Seuil, Paris 1979 e a quello di A.J. Singerman, *Réflexions sur une métaphore: le sérail dans les Lettres persanes*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1980), 185, pp. 181-98, si vedano P. Vernière, *Montesquieu et le Monde musulman, d’après l’Esprit des Lois*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, Imprimeries Delmas, Bordeaux 1956, pp. 175-190; T. Todorov, *Comprendre une culture: du dehors / du dedans*, in «Extrême-Orient, Extrême-Occident», (1982), 1, pp. 9-15; O.H. Bonnerot, *La Perse dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Champion-Slatkine, Paris-Genève 1988; L. Lowe, *Rereadings in Orientalism: Oriental Inventions and Inventions of the Orient in Montesquieu’s Lettres persanes*, in «Cultural Critique», (1990), 15, pp. 115-143.

⁵¹ J. Starobinski, *Préface*, in Montesquieu, *Lettres Persanes*, Gallimard, Paris 1973, p. 36.

tegia critica seguita da Montesquieu nelle *Lettere Persiane* consiste, in questo senso, nell'introdurre una discontinuità, una cesura, tra questi due ordini di rapporti. La distinzione – che è una distinzione di *status*, di “condizione” – tra *sui iuris* / *alieni iuris*, non corrisponde a quella tra padronanza (identità di sé con sé) e non appartenenza a sé. Quest'ultima, infatti, non è una separazione che sia determinata e fondata sullo *status* dei soggetti, ma è una distinzione che può costituirsi soltanto *nella* relazione tra essi: il padrone si può rendere padrone solo servendosi dello schiavo; viceversa, lo schiavo si rende tale agendo per il padrone.

Diviene allora chiaro il senso del ricorso, da parte di Montesquieu, agli eunuchi. Essi sono ciò che fa fallire la logica *giuridica* della schiavitù: padrone e schiavo non giungono mai a costituirsi come tali, ad assumere cioè la “posizione”, lo *status* che il diritto, il discorso giuridico fissava quale loro condizione di partenza.

Quanto più si serve dello schiavo, tanto più il padrone cessa di essere padrone; quanto più lo schiavo serve il proprio padrone, tanto più egli cessa di essere schiavo. Non si tratta, lo si ripete, di una dialettica: il padrone non diventa schiavo del suo schiavo, e lo schiavo padrone del suo padrone. Piuttosto, dovrà dirsi, qui, che il padrone non diviene padrone, e lo schiavo non diviene schiavo – è, questo, il tema già ricordato del *flux et reflux* della lettera IX, tema tutto “barocco”, come è stato osservato, che rimanda al continuo farsi e disfarsi di ogni posizione⁵².

È questa impotenza radicale – la quale segna tutto il discorso di Montesquieu sul dispotismo “orientale” – che attraversa la relazione di schiavitù⁵³. Da qui il suo fallimento. La relazione di schiavitù, la quale presuppone

⁵² Cfr. L. Versini, *Baroque Montesquieu*, Droz, Genève 2004, p. 69.

⁵³ Correttamente, J.-P. Schneider, *Les jeux du sens dans les Lettres Persanes: temps du roman et temps de l'Histoire*, in «Revue Montesquieu», (2000), 4, p. 146, sottolinea: «l'image dominante qui parcourt toutes les Lettres persanes soit celle d'un lancinant sentiment d'impuissance dont les eunuques ne sont, en fin de compte, que l'un des avatars les plus spectaculaires». Così anche Goldzink, *La politique dans les Lettres persanes: théâtre de l'idéologie, scène de la fiction*, cit., p. 73.

ne, per potersi costituire, che si dia una distinzione tra padrone e schiavo, dimostra poi di non poter porre tale distinzione, di non poterla realizzare.

Se opera, allora, nel testo delle *Lettere*, una strategia antischiavista, “abolizionista”, essa tanto più è efficace in quanto non passa direttamente per la critica del “diritto di schiavitù”. Il problema, cioè, non è che la schiavitù non potrebbe trovare legittimazione nella natura o nel costume, o che non sarebbe possibile fondare o dar ragione del diritto di un padrone su uno schiavo. Per questo si è giudicata spesso “ambigua” la posizione di Montesquieu⁵⁴. Ma occorre vedere come, qui, il punto d’attacco sia spostato, sia più sottile. Perché esso consiste nel mostrare come il *diritto* del padrone sullo schiavo sia esattamente ciò che impedisce al padrone di rendersi padrone, allo schiavo di divenire schiavo. Questo il tentativo, allora: quello di far giocare fino in fondo il riconoscimento della schiavitù come ciò che impedisce alla relazione padrone / schiavo di costituirsi. Più che negare il diritto di schiavitù, Montesquieu mostra come quel diritto finisca per produrre, nel realizzarsi, la propria negazione. Se la sua non si presenta pertanto come una critica al “diritto di schiavitù”, è in fondo perché essa rischierebbe di fallire il proprio obiettivo, di trascurare ciò che davvero occorre pensare. I fatti lo provano, del resto: l’abolizione della schiavitù non ha determinato la fine della schiavitù – delle forme che sono proprie della «schiavitù dei contemporanei»⁵⁵. Tutto resta ancora da fare.

⁵⁴ Sull’“ambiguità” del discorso di Montesquieu, si vedano, unitamente ai lavori già citati, anche G. Turi, *Schiavi in un mondo libero. Storia dell’emancipazione dall’età moderna a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2012; C. Biondi, *Mon frere, tu es mon esclave! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Goliardica, Pisa 1973; P. Deplano, *Le origini intellettuali dell’antischiavismo. Percorsi storiografici tra cristianesimo e Lumi*, in «Cristianesimo nella storia», (2013), 34, 3, pp. 773-798; A. Tucillo, *Riflessioni sul libro XV dell’Esprit des Lois*, in Id., *Il commercio infame. Antischiavismo e diritti dell’uomo nel Settecento italiano*, ClioPress, Napoli 2013, pp. 87-187.

⁵⁵ Riprendo l’espressione da Casadei, *Bioetica, diritto, politica: corpo e forme della schiavitù*, in *Il senso della repubblica. Schiavitù*, a cura di T. Casadei, S. Mattarelli, cit., p. 74.

OLYMPE DE GOUGES ON SLAVERY

Elisa Orrù

Abstract

In addition to authoring the *Declaration of the Rights of Woman and of Citizen* (1791), for which she is generally known today, Olympe de Gouges devoted several writings to denouncing slavery. In this article, I present the contents of these works by placing them in the context of both the Parisian debate and the situation in the colonies. Furthermore, I highlight the theoretical contribution of these writings with respect to the specific situation of slavery and, more generally, with respect to the question of the universality of human rights. For this purpose, I analyse de Gouges' reflection on women's rights and compare her position with that of classical social contract theorists. I conclude by highlighting how de Gouges' position still provides an effective critique of the pitfalls of a self-proclaimed objective and universal Reason.

Keywords

Olympe de Gouges; Slavery; Haitian Revolution; French Revolution; Social Contract; Human Rights.

1. Introduction

Olympe de Gouges (Montauban 1748-Paris 1793) is generally known today as the author of the *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (*Declaration of the Rights of Woman and of Citizen*)¹. She wrote

¹ O. de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, in O. de Gouges, *Oeuvres complètes*, vol. 4: *Pamphlets, épîtres. Libelles, positions, propositions*

this declaration in 1791, as a counterpart to the *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*, which, in spite of its universal claim, was proclaimed by and for male subjects only². In her declaration, de Gouges advocates for the active political participation of women and for the extension of civil rights to female human beings. De Gouges' declaration thus anticipates with striking insight key claims and core achievements of the later feminist movement. Only decades or even centuries later were most of these goals realized, such as women's suffrage, introduced in France in 1944. Moreover, the theoretical stance on the universality of individual rights offered by *Declaration of the Rights of Woman and of Citizen* shows outstanding modernity and consistency, especially as compared with classical social contract theories³.

et autres, 1791-1793, Cocagne, Montauban 2017, pp. 49-58, English translation in J.R. Cole, *Between the Queen and the Cobby: Olympe de Gouges's Rights of Woman*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2011.

² The electoral law of 22 December 1789 did not recognize women's voting rights (nor those of men under 25 years of age, nor those of low-income people; see, for instance, E. Schulin, *Die Französische Revolution*, Beck, München 2013, pp. 102-104). Women were also not represented in the *Assemblée Nationale*. Later, during the constitutional national assembly led by Robespierre, a proposal to grant political rights to women was briefly discussed but almost unanimously rejected; see O. Blanc, *Olympe de Gouges*, Promedia, Wien 1989, p. 193. For an account of women's political and civil rights during the *Ancien Régime* and until the Revolution, see L. Abensour, *La femme et le féminisme avant la révolution*, Slatkine-Megariotis, Genève 1977. Whether the term "homme" in the *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen* intended by its authors to also include women or not, is controversial. For differing opinions on this issue see A. Loche, *Moderatismo politico, radicalismo sociale, femminismo in Olympe de Gouges*, in *Saggi di filosofia e storia della filosofia*, A. Loche and M. Lussu (eds), FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 103-121, p. 157 and C. Masson, *Olympe de Gouges, anti-esclavagiste et non-violente*, in «Women in French Studies», X (2002), 1, pp. 153-165, p. 157. See also footnote 15 below.

³ See H. Schröder, *Menschenrechte für weibliche Menschen. Zur Kritik patriarchaler Unvernunft*, ein-Fach-Verl., Aachen 2000 and E. Orrù, *Ein Gesellschaftsvertrag für alle. Die Universalität der Menschenrechte nach Olympe de Gouges*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», XLVI (2021), 2, forthcoming.

De Gouges' engagement with political topics and contributions to the revolutionary cause were not, however, confined to the debate over the rights of women. Indeed, there is hardly an issue in French public debate around the years of the French Revolution to which de Gouges did not contribute in writing. She dealt with matters such as public health and welfare policy, voting per delegate or per order, the King's execution, divorce and, as we will see in more detail below, the abolition of slavery and the slave trade. Some of her suggestions were successful and implemented by policymakers, such as the introduction of a voluntary tax for restoring the State's treasury⁴.

Her intellectual productivity, which was often related, but not confined, to her political engagement, includes novels, theatre plays, philosophical essays, pamphlets, open letters and other writings, accounting for around 150 titles altogether⁵. Her political engagement ultimately cost her her life. In the summer of 1793, she was arrested while attempting to affix a flyer in which she suggested letting the French people decide on the best form of government to establish in France⁶. After months spent in prison, she received a summary trial. She was condemned to death and publicly executed on the 3rd of November 1793⁷.

⁴ O. de Gouges, *Lettre au peuple, ou Project d'une caisse patriotique* (November 1788), in O. de Gouges, *Oeuvres complètes, vol. 3: Pamphlets, épîtres. Libelles, positions, propositions & autres, 1788-1790*, Cocagne, Montauban 2017, pp. 125-134. See also O. Blanc, *Olympe de Gouges. Des droits de la femme à la guillotine*, Loisirs, Paris 2014, p. 105.

⁵ In her lifetime, de Gouges printed several editions of her collected works. However, these were issued only in limited editions and for private use; see K.H. Burmeister, *Olympe de Gouges. Die Rechte der Frau 1791*, Stämpfli/MANZ, Bern-Wien 1999, p. 127. The first complete French edition of her collected works was completed as late as 2017 and consists of four volumes. The first volume, edited by Félix-Marcel Castan, was published in 1993, the last one in 2017 after Castan's death (O. de Gouges, *Oeuvres complètes*, Cocagne, Montauban).

⁶ The flyer was called *Les Trois Urnes, ou le salut de la patrie, par un voyageur aérien*; see Blanc, *Olympe de Gouges*, cit., pp. 190-208.

⁷ A. Loche, *Olympe de Gouges*, in *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, M. Sellers, S. Kirste (eds), Springer Netherlands, Dordrecht 2019, 1-6, p. 1, https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0_579-1, viewed 6 April 2020.

Although the writing that triggered her arrest did not deal with women's rights, by executing de Gouges the French revolutionaries did intend to make an example of her that would counter the emancipation of women and their participation in political life. Women's assemblies and clubs had been prohibited a short time earlier⁸, and the executions of prominent women such as the Queen and Manon Roland, who were guillotined shortly before and after de Gouges respectively, were meant by the French revolutionaries to set a «great example»⁹ for women. Two weeks after de Gouges' execution, the *Feuille du Salut Public*¹⁰ commented on her death as follows:

Olympe de Gouges, née avec une imagination exaltée, prit son délire pour une inspiration de la nature. Elle commença par déraisonner et finit par adopter le projet des perfides qui voulaient diviser la France: elle voulut être homme d'État et il semble que la loi a puni cette conspiratrice d'avoir oublié les vertus qui conviennent à son sexe¹¹.

In bitter truth, the Revolutionaries were at first successful in silencing de Gouges' ideas. After de Gouges' death, her work fell into near-oblivion for two hundred years. Mentions of her survived in (mostly inaccurate) biographical works and in accounts dealing specifically with women's history. While these mentions were valuable in making possible the rediscovery of her work in the Seventies of the last century, the reception of de Gouges' work is still partly marked by the partiality and inaccuracy of these earlier accounts as well as by an interest direct-

⁸ Blanc, *Olympe de Gouges. Des droits de la femme à la guillotine*, cit., p. 219.

⁹ «Feuille du Salut Public», 17 November 1793, p. 3, <https://www.retronews.fr/journal/feuille-du-salut-public/17-novembre-1793/1639/2855785/1>, viewed 23 November 2020.

¹⁰ According to the description of the *Bibliothèque Nationale Française*, the *Feuille du Salut Public* was the unofficial newspaper of the Ministry of the Interior. See https://data.bnf.fr/fr/32774696/feuille_du_salut_public/, viewed on 21 November 2020.

¹¹ «Feuille du Salut Public», 17 November 1793, cit., p. 3.

ed more to biographical details than to her theoretical contributions¹². Her contributions to debates on issues such as equality and difference and the universality of fundamental rights are especially still lacking full acknowledgement¹³. Existing literature on her work, moreover, mostly focuses on her writings on women's rights, while concerning other topics, such as her stance on slavery, very little has been written so far¹⁴.

¹² For a reconstruction and rectification of the inaccuracies common in earlier and contemporary works on de Gouges, see V. Frysak, *Denken und Werk der Olympe de Gouges (1748-1793)*, Wien University, Wien 2010. The first accurate biography of de Gouges, drawing on newly consulted archive material, was provided by Olivier Blanc, still the most authoritative biographer of de Gouges today. See O. Blanc, *Olympe de Gouges. Des droits de la femme à la guillotine*, Loisirs, Paris 2014, an updated and expanded edition of Blanc's first biography of de Gouges published in 1981, from which, however, the chapter on de Gouges' works on the rights of women is omitted. The first biography by Blanc was called *Olympe de Gouges* and was published by Syros (Paris). This work was translated into German but not into English. I refer here to the German translation published in 1989: O. Blanc, *Olympe de Gouges*, Promedia, Wien 1989. For a recently published biographical note on de Gouges, see A. Loche, *Olympe de Gouges*, cit. Examples of genuinely philosophical appraisals of de Gouges' works are: A. Loche, *I diritti delle donne e la Rivoluzione possibile. La Déclaration di Olympe de Gouges*, in «Annali della facoltà di lettere e filosofia» LXV (2011), 28, pp. 117-132; Loche, *Moderatismo politico, radicalismo sociale, femminismo in Olympe de Gouges*, cit.; Frysak, *Denken und Werk der Olympe de Gouges (1748-1793)*, cit.; Orrù, *Ein Gesellschaftsvertrag für alle. Die Universalität der Menschenrechte nach Olympe de Gouges*, cit. For a reflection on de Gouges' stance on gender equality (and difference), see prominently U. Gerhard, *Menschenrechte auch für Frauen: Der Entwurf der Olympe de Gouges*, in «Kritische Justiz», XX (1987), 2, pp. 127-149.

¹³ A pioneering work is provided by Schröder, *Menschenrechte für weibliche Menschen. Zur Kritik patriarchaler Unvernunft*, cit.

¹⁴ For instance, a literary account which also elaborates on race and gender issues is provided in part II of D.Y. Kadish, F. Maasardier-Kenney (eds), *Translating Slavery: Gender and Race in French Women's Writing, 1783-1823*, Kent State University Press, Kent/London 1994. A reflection on gender and race in the play is provided by J. Vanpée, *Reconfiguring Family Legitimacy: Olympe de Gouge's L'Esclavage des Noirs*, in «Women in French Studies», V (2014), Special Issue, pp. 106-116 and by M.J. Cowles, *The Subjectivity of the Colonial Subject from Olympe de Gouges to Mme de*

This article aims to provide a systematic introduction to de Gouges' writings on slavery and their theoretical significance. Her work on this topic is substantially represented by a theatre play and several short texts she wrote to introduce, explain or defend her play. Thus, her reflections on this topic do not take a specific philosophical form. However, it is my conviction that these works are of significant theoretical relevance. As I will highlight later on, de Gouges provides an account of individual rights which conceptually remains within the theoretical framework of natural law theories, but which, at the same time, overcomes some of the key implications of classical social contract theories.

In the next sections, I will first provide an overview of de Gouges' writings on slavery and the slave trade (section 2). I will then present the content of each writing while contextualizing it within both the public debate and the historical developments in France and its colonies (sections 3-7). As we will see, de Gouges not only anticipated a debate which would, some years later, become a critical policy battleground in Paris but also laid open critical contradictions which would culminate in the first successful slave revolt in recent history, the Haitian revolution. Finally, I will highlight de Gouges' specific theoretical contribution to reflections on fundamental rights, not only by reconnecting her theses on slavery with the broader context of her reflection on human rights but also by confronting her position with some of the most illustrious representatives of social contract theories (sections 8 and 9).

Duras, in «L'Esprit Créateur», XLVII (2007), 4, pp. 29-43. A philosophical account is provided in Frysak, *Denken und Werk der Olympe de Gouges (1748-1793)*, cit., pp. 203-212. Catherine Masson and René Tarin focus specifically on the contextualisation of de Gouges' writings on slavery in the political debate: Masson, *Olympe de Gouges, anti-esclavagiste et non-violente*, cit.; R. Tarin, *L'Esclavage des noirs, ou la mauvaise conscience d'Olympe de Gouges*, in «Dix-Huitième Siècle», XXX (1998), 1, pp. 373-381.

2. Slavery in revolutionary France

Despite the claim that «Men are born and remain free and equal in rights», as Article 1 of the French Declaration solemnly proclaims, in the first years of the Revolution, France continued subsidize investors in the slave trade and retained the institution of slavery in its overseas colonies¹⁵. In French colonies in the West Indies, namely Saint-Domingue (modern Haiti), Martinique, Guadeloupe, Tobago, Saint-Lucie and Saint-Martin, slave labour was used in the sugar and coffee plantations, while the provision of slaves was ensured by French merchants¹⁶. At that time, colonial commerce was a vital and dynamic sector of the French economy, ensuring revenues and foreign exchange and with over a million French people estimated to be dependent on colonial commerce¹⁷. As noted by David Geggus, while slavery was a mere metaphor in the mother country, used to promote the political emancipation of men, «it was a grim reality in the colonies of the Caribbean and Indian Ocean»¹⁸, but yet one playing a crucial role in ensuring the flourishing and prosperity of the mother country¹⁹.

¹⁵ M.-P. Le Hir, *Feminism, Theatre, Race. L'esclavage des noirs*, in *Translating Slavery: Gender and Race in French Women's Writing, 1783-1823*, D.Y. Kadish, F. Massardier-Kenney (eds), cit., pp. 65-83, p. 78. For a reflection on the question whether the non-universality of the proclaimed rights was theoretically rooted or merely a matter of incomplete application, see the interesting position of H. von Sengers, *From the limited to the universal concept of human rights: two periods of human rights*, in *Human rights and cultural diversity: Europe, Arabic-Islamic world, Africa, China*, W. Schmale (ed.), Keip, Goldbach 1993, pp. 47-100.

¹⁶ V. Quinney, *Decisions on Slavery, the Slave-Trade and Civil Rights for Negroes in the Early French Revolution*, in «The Journal of Negro History», LV (1970), 2, pp. 117-130, p. 117.

¹⁷ D. Geggus, *Racial Equality, Slavery, and Colonial Secession during the Constituent Assembly*, in «The American Historical Review», XCIV (1989), 5, pp. 1290-1308, p. 1291.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ See Blanc, *Olympe de Gouges. Des droits de la femme à la guillotine*, cit., pp. 88-90.

Condemnations of slavery were indeed not unknown to French thought. Already anticipated by Jean Bodin in the 16th century, anti-slavery positions were expressed during the Enlightenment by Montesquieu, Voltaire and Jean-Jacques Rousseau and in several entries of the *Encyclopédie*. But only in the 1780es did anti-slavery positions acquire a practical dimension and come to be supported by an active commitment to the abolition of slavery and the slave trade²⁰. At that time, lobbying groups were founded for the abolition of slavery. Prominent among them was the *Société des Amis des Noirs*, created in 1788 by Jacques-Pierre Brissot.

De Gouges' anti-slavery commitment is embedded in this context. She first addressed this topic in her debut work, a theatre piece written in 1783 called *Zamore et Mirza, ou l'heureuse naufrage*. The play was submitted to the *Comédie Française*, which accepted it in 1785 and set it on its playing schedule. However, as a result of the controversial character of the topic (as I will explain later on), it was not performed until 1789, in a modified version and under the title *L'esclavage des nègres, drame indien*²¹. In *Les Comédiens démasqués* (1790)²², de Gouges pro-

²⁰ Key actors were Condorcet, the abbé Raynal, Jacques Necker and Lafayette. For further details see Geggus, *Racial Equality, Slavery, and Colonial Secession during the Constituent Assembly*, cit., p. 1292 and Masson, *Olympe de Gouges, anti-esclavagiste et non-violente*, cit.

²¹ Frysak, *Denken und Werk der Olympe de Gouges (1748-1793)*, cit., p. 205. Frysak indicates 1784 as the year of acceptance; however, here I follow the information provided by Castan in his edition of de Gouges' works. See O. de Gouges, *Oeuvres complètes*, vol. 1: *Théâtre*, F.-M. Castan (ed.), Cocagne, Montauban 1993, p. 24. De Gouges herself mentions different dates: for instance, in the Preface to the version written in 1792 she writes that the play was accepted in 1783, printed in 1786 and played in 1789. See de O. Gouges, *Black Slavery, or the Happy Shipwreck*, in *Translating Slavery: Gender and Race in French Women's Writing, 1783-1823*, Kadish, Massardier-Kenney (eds), *Translating Slavery: Gender and Race in French Women's Writing*, cit., pp. 87-119, p. 87.

²² O. de Gouges, *Les comédiens démasqués ou Madame de Gouges ruinée par la Comédie française* [sic] *pour se faire jouer*, in de Gouges, *Oeuvres complètes*, vol. 3: *Pamphlets, épîtres. Libelles, positions, propositions & autres, 1788-1790*, cit., pp. 231-257.

vides an account of the disputes she had to go through with the *Comédie Française* to have her play staged. De Gouges herself revised her play several times, including by inserting introductory remarks which give additional insight into her position on slavery. The short text called *Réflexion sur les hommes nègres* was added to the version of the play that she included in the third volume of the 1788 edition of her collected works. Her final 1792 reworking of the play used the title *L'esclavage des nègres, drame indien en trois actes* and added a preface in which she commented on the slave insurgency which had by then begun in Haiti²³. Finally, she presented considerations on slavery in her press article *Réponse au champion américain* (1790)²⁴.

3. Natural equality and historical injustice

De Gouges recounts how her interest in the topic arose in her *Réflexion sur les hommes nègres* (*Reflections on Negroes*). She reports having developed an interest in «the deplorable fate of the Negro race»²⁵ when, as a

²³ The French edition of her Collected Works follows the 1792 version, considered to be stylistically superior to previous versions. See de Gouges, *Oeuvres complètes, vol. 1: Théâtre*, cit., pp. 23-41. The appendix to the 1788 version and the preface to the final version of 1792 are published in O. de Gouges, *Oeuvres complètes, vol. 3, Pamphlets, épîtres. Libelles, positions, propositions & autres, 1788-1790*, Cocagne, Montauban 2017, pp. 115-118 and O. de Gouges, *Oeuvres complètes, vol. 4: Pamphlets, épîtres. Libelles, positions, propositions & autres, 1791-1793*, Cocagne, Montauban 2017, pp. 185-188 respectively. These three texts are available in English translation in Kadish, Massardier-Kenney (eds), *Translating Slavery: Gender and Race in French Women's Writing, 1783-1823*, cit., pp. 84-119.

²⁴ De Gouges, *Oeuvres complètes, vol. 3: Pamphlets, épîtres. Libelles, positions, propositions & autres, 1788-1790*, cit., pp. 225-230, English translation with the title *Response to the American Champion* in *Translating Slavery: Gender and Race in French Women's Writing, 1783-1823*, Kadish, Massardier-Kenney (eds), cit., pp. 120-124.

²⁵ O. de Gouges, *Reflections on Negroes*, in *Translating Slavery: Gender and Race in French Women's Writing, 1783-1823*, Kadish, Massardier-Kenney (eds), cit., pp. 84-86, p. 84.

child, she saw «a Negress»²⁶ for the first time. Asking adults about the woman's colour and condition, she was confronted with answers that did not satisfy her. As de Gouges writes,

They called those people brutes, cursed by Heaven. As I grew up, I clearly realized that it was force and prejudice that had condemned them to that horrible slavery, in which Nature plays no role, and for which the unjust and powerful interest of the Whites are alone responsible²⁷.

If Nature has a say – and for de Gouges it undoubtedly does – then its laws prescribe the exact contrary: «People are equal everywhere»²⁸. Slavery and the slave trade are not justified by the purportedly diminished nature of Black people. On the contrary, by trading human beings, the Whites negate *their own* humanity: «Trading people! Heavens! And Nature does not quake! If they are animals, are we not also like them?»²⁹.

In her *Réflexion*, de Gouges thus unveils the political, economic and social significance of racial prejudices and slavery in late 18th-century France – namely, the protection of Whites' privilege and economic interest. If we follow Michel Foucault in considering the very attitude of the Enlightenment to reside in critically questioning the objectivity and necessity of what is presented to us as naturally given, then de Gouges presents here a masterful exercise in the spirit of the Enlightenment³⁰. Confronted with explanations of the condition of black people as being

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 85. This motif (the humanity of slaves as opposed to the inhumanity of colonial rule and slavery) permeates the whole play. See the next section for more details.

³⁰ For Foucault, this attitude is best expressed by the following question: «In what is given to us as universal, necessary, obligatory, what place is occupied by whatever is singular, contingent, and the product of arbitrary constraints?». M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in *The Foucault reader*, P. Rabinow (ed.), Penguin, Harmondsworth 1984, pp. 32-50, p. 45.

a result of their natural inferiority, de Gouges opposes these accounts and presents slavery as the product of human practices. The practical importance of this difference in connotation can hardly be overestimated. For, as Foucault recalls, what had appeared to be a natural and indeed a necessary relation of subordination is presented by de Gouges as contingent and as one that can be «transgressed»³¹ and modified.

4. A thorny subject

In view of this, it is not surprising that de Gouges' play encountered resistance and was confronted with opposition from the most influential parts of society. As mentioned above, *L'esclavage des nègres* was not performed until 1789, years after its acceptance by the *Comédie Française*. An account of what happened during these years is offered by de Gouges in *Les comédiens démasqués*³², a report published in 1790 in which she denounces the expedients used by the *Comédie Française* to delay – or even boycott – the staging of her play. She includes in this report excerpts from her exchange of letters with the *Comédie* over the years, which among other matters testifies to the difficulties faced specifically by female authors in being taken seriously by an institution the membership of whose executive bodies was exclusively male³³. But the resistance on the part of the *Comédie Française* was mainly due to the allegedly subversive character of the play rather than to the gender of its author. Indeed, the play unveiled the inhumanity of a practice which, as we have seen, brought exceptional economic profit to a sector of the French aristocracy and contributed to the prosperity of many other sectors of French society as well³⁴. The play drew attention to the issue of slavery at a time when the main strategy of its proponents was to

³¹ *Ibidem*.

³² De Gouges, *Les comédiens démasqués*, cit.

³³ *Ibidem*, for instance on pp. 236 and 250.

³⁴ See section 2 above.

silence all public debate on the subject³⁵. This denunciation, moreover, used the most powerful medium of the time to mobilize public opinion, namely theatre. In contrast to press, literature and other forms of written communication, theatre plays were accessible even to the large portion of the French population who at that time were illiterate. Plays thus had a magnified potential to influence public perceptions³⁶.

In 1789, however, the *Comédie Française* could no longer avoid staging the play. In addition to de Gouges' insistence, which culminated in a legal suit against the *Comédie Française*, changes in the societal attitude towards slavery were determinative. As anticipated, the newly created *Société des Amis des Noirs* had started to draw public attention to this issue, and its direct intervention may have played an additional role in the play's finally being staged³⁷. Furthermore, the proponents of slavery, no longer able to rely on the silencing strategy, had organized themselves into clubs, of which the most influential was the *Club Massiac*, and responded with public campaigns which stressed the economic advantages of slavery and discredited their opponents. Thus, at the time in which the play was first performed, namely on the 28th of December 1789, the topic of slavery had become an object of public debate, and a battle was going on between the abolitionist and pro-slavery fronts. De Gouges' play became one of the battlefields of this confrontation.

The first representation of *L'esclavage des nègres* was accompanied by tumult and uproar³⁸. It is likely that these were not spontaneous. Given the critical role of theatre in shaping public opinion, it was usual for lobbying groups to organise audience reactions to plays performed at the *Comédie Française*, as this was seen as a preliminary way of framing public opin-

³⁵ Le Hir, *Feminism, Theater, Race. L'esclavage des noirs*, cit., p. 78.

³⁶ Frysak, *Denken und Werk der Olympe de Gouges (1748-1793)*, cit., p. 212.

³⁷ Le Hir, *Feminism, Theater, Race. L'esclavage des noirs*, cit., p. 78; Blanc, *Olympe de Gouges. Des droits de la femme à la guillotine*, cit., pp. 92-93.

³⁸ On the reaction to the first performances, see Blanc, *Olympe de Gouges. Des droits de la femme à la guillotine*, cit., pp. 97-98.

ion on topics later to be discussed at the *Assemblée Nationale*. Two performances followed shortly after the first one, but the ticket sales brought low revenues. According to its own regulations, the *Comédie Française* was then able to acquire exclusive rights to the play, thus preventing the author from having the play produced at any other theatre. The play was then withdrawn from the schedule of the *Comédie Française*, resulting in its *de facto* elimination from the public scene³⁹. De Gouges reports that the theatre ultimately admitted to having been pressured by the colonists, who threatened to cancel their annual *abonnements* if the play were to be kept on the schedule after its initial performances⁴⁰.

A few weeks after the staging of de Gouges' play and its banishment from the public scene, on the 5th of February 1790, the *Société des Amis des Noirs* submitted its petition for the abolition of slavery to the *Assemblée Nationale*⁴¹.

5. Virtuous slaves, barbarous civiliser

The play itself, however, does not explicitly advocate for the abolition of slavery. Instead, it makes the injustice of colonial rule tangible and generates empathy towards the two main characters, a male and female slave, depicted as highly moral human beings, deserving admiration for their courage, generosity, loyalty and solidarity.

The plot weaves together a love relationship and a family drama against the background of colonial rule and a slave revolt. Zamor, the main male character, is a slave who was raised and educated by the governor of a

³⁹ Blanc, *Olympe de Gouges. Des droits de la femme à la guillotine*, cit., pp. 96-99, and Frysak, *Denken und Werk der Olympe de Gouges (1748-1793)*, cit., p. 213. The arbitrariness of the rules of the Comédie was indeed lamented by many authors, who, about a year after the first production of de Gouges' play, were able to push a resolution by the *Assemblée Nationale* granting more rights to authors. See Blanc, *Olympe de Gouges. Des droits de la femme à la guillotine*, cit., p. 102.

⁴⁰ De Gouges, *Les comédiens démasqués ou Madame de Gouges ruinée par la Comédie française* [sic] *pour se faire jouer*, cit., p. 253.

⁴¹ Frysak, *Denken und Werk der Olympe de Gouges (1748-1793)*, cit., p. 212.

French colony in the West Indies. The governor is a kind and moderate man who is sorrowing over the loss of his illegitimate daughter, whom he had to abandon in France at the age of 5 and whose fate is unknown. Mirza, the female protagonist, is made the object of the attentions of the governor's commander, but she refuses him, being in love with Zamor, who reciprocates her love. The commander orders Zamor to punish Mirza for having rejected his advances. Confronted with Zamor's refusal, the commander tries to kill him, but, in an attempt at self-defence, Zamor kills the commander. Zamor and Mirza flee to another island, where they save the lives of Valère and Sophie, two French citizens who have just met with shipwreck as they navigated the ocean in search of Sophie's father. In the meantime, the governor's soldiers, sent to search out the fugitives, find Zamor and Mirza and bring them back to the main island, where they are to be executed. But on the main island, there is an uprising of slaves, who sympathise with Zamor and Mirza and hope that the disorder generated by the uprising will give them a chance to escape. Further, Sophie and Valère, grateful for the help and care received from the two slaves after the shipwreck, intervene in favour of the two and appeal to the governor's clemency. Hesitant at first, the governor grants it after learning that Sophie is his lost daughter.

This plot provides the setting for de Gouges' denunciation of the injustice of colonial rule and slavery. Right at the beginning of the play, through the words of Mirza, de Gouges questions the legitimacy of racial subordination. Just after having stressed her ignorance as an uneducated slave, Mirza asks her lover Zamor:

[...] tell me why Europeans and Planters have such advantage over us, poor slaves? They are, however, made like us: we are men like them: why, then, such a great difference between their kind and ours?⁴².

It is not by chance that de Gouges has Mirza, an uneducated person, ask this question. It is indeed a *topos* of de Gouges' reflection that

⁴² De Gouges, *Black Slavery, or the Happy Shipwreck*, cit., p. 91.

the most basic laws of Nature are immediately evident to everyone and that it is not necessary to be educated to recognise them. De Gouges applies this *topos* to herself as well, as she often stresses her (obviously more pretended than real) ignorance just before expressing her deepest convictions⁴³. Against the background of her admiration for Rousseau's thought (yet not without critical rejection of his takes on women's roles and rights, as we will see)⁴⁴, this stratagem aims to confer on the ideas she subsequently expresses the status of pure and self-evident knowledge, which is accessible to all and needs no sophisticated theories or experience to be understood.

Though Nature, thus, can illuminate everyone as to its most basic laws, and especially as to the equality of all human beings, it cannot provide a clarification of the historical events that have perverted those laws. Being reasons for inequality among human beings not laid down by Nature, their explanation requires education. Indeed, it is the educated Zamor who provides an account of how inequality and subordination were established:

That difference [between Europeans and slaves] is very small; it exists only in colour, but the advantages that they have over us are huge. Art has placed them above Nature: instruction has made Gods of them, and we are only men. They use us in these climes as they use animals in theirs. They came to these regions, seized the lands, the fortunes of the Native Islanders, and these proud ravishers of the properties of a gentle and peaceable people in its home, shed all the blood of its noble victims, sharing amongst themselves its bloody spoils and made us slaves as a reward for the riches that they ravished, and that we

⁴³ To mention but a few examples where de Gouges stresses her purported ignorance in her works on slavery: in *Réflexion sur les hommes nègres*, she states «I know nothing about the Politics of Governments» (p. 84) and «I understand nothing about Politics» (p. 85), and in the Preface to the play she writes that Nature, not education, «has placed the laws of humanity and wise equality in my soul» (p. 89).

⁴⁴ For more detail on de Gouges' rejection of Rousseau's theses about women, see Orrù, *Ein Gesellschaftsvertrag für alle. Die Universalität der Menschenrechte nach Olympe de Gouges*, cit.

preserve for them. Most of these barbaric masters treat us with a cruelty that makes Nature shudder. Our wretched species has grown accustomed to these chastisements. They take care not to instruct us. If by chance our eyes were to open, we would be horrified by the state to which they have reduced us, and we would shake off a yoke as cruel as it is shameful: but is it in our power to change our fate? The man vilified by slavery has lost all his energy, and the most brutalized among us are the least unhappy. [...] God! Divert the presage that still menaces these climes, soften the hearts of our Tyrants, and give man back the rights that he has lost in the very bosom of Nature⁴⁵.

In this passage, de Gouges makes evident the historical injustice that has been perpetrated against the native people of the colonies. She depicts with vivid clarity the perversion of colonial rule and the dependent state in which slaves are kept, so that they, deprived of education and made accustomed to their subjugation, do not even have the opportunity to realise the injustice of colonial domination. Here the play becomes concrete in its unveiling of historical injustice; it is not just a generic appeal to human equality or freedom. Later on, when the judge of the colony insists on inflicting the death penalty on Zamor and Mirza, de Gouges has Valère call him «Barbarian»⁴⁶, while at the end of the play it is the governor himself who once again stresses the humanity of slaves and the self-deception of the so-called civilised people: «Heavens! They [Slaves] show such greatness of soul, and we dare to regard them as the meanest of men! Civilized men! You believe yourselves superior to Slaves!»⁴⁷.

However, de Gouges seems not to consider revolt a practicable option; rather, she has Zamor plead for a reform initiated by the colonial rulers. Indeed, it was typical of de Gouges' political attitude to favour moderate means even for reaching radical ends. This attitude also prominently characterised her participation in France's internal political affairs and her support of the French Revolution: despite being a

⁴⁵ De Gouges, *Black Slavery, or the Happy Shipwreck*, cit., pp. 91-92.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 116.

convinced and committed revolutionary, she always condemned its violent excesses⁴⁸.

6. Despotism in France and despotism in the colonies

The play, however, does not represent a Manichean reality, in which Whites are oppressors and Blacks oppressed. On the contrary, de Gouges presents colonial rule as one face of the same oppressive rule which has also subjugated the French people. After having been rescued by Zamor and Mirza, the Frenchman Valère condemns the despotism of the *Ancien Régime*:

We are free in semblance, but our irons are only the heavier. For several centuries the French have been groaning under the despotism of Ministers and Courtiers. The power of a single Master is in the hands of a thousand Tyrants who trample the People underfoot. This People will one day break its irons and, resuming all its rights under Natural Law, it will teach these Tyrants what the union of a people too long oppressed and enlightened by a sound philosophy can do⁴⁹.

Once liberated from despotism themselves, French people will act to improving the situation of slaves: «Frenchmen have a horror of slavery. One day more free [sic] they will see about tempering your fate»⁵⁰.

Here de Gouges represents French people in the homeland and the colony inhabitants as oppressed by the same unequal rule, although experiencing its harshness to diverse degrees. Thus, she suggests not only that

⁴⁸ See, for instance, the condemnation of Robespierre's authoritarian turn and use of violence in O. de Gouges, *Réponse à la justification de Maximilien Robespierre*, in de Gouges, *Oeuvres complètes*, vol. 2: *Philosophie. Dialogues & apologues*, cit., pp. 135-137. For more details see Loche, *Moderatismo politico, radicalismo sociale, femminismo in Olympe de Gouges*, cit. and Masson, *Olympe de Gouges, anti-esclavagiste et non-violente*, cit.

⁴⁹ De Gouges, *Black Slavery, or the Happy Shipwreck*, cit., p. 96.

⁵⁰ *Ibidem*.

a spirit of solidarity in oppression inform the relationship between the two peoples but also that the resistance to oppression in the home country cannot be complete if it neglects the situation in the colonies. Here de Gouges carries the ideal of the French Revolution to its logical, but to many revolutionaries also disturbing, conclusion: either the newly proclaimed rights are enjoyed by everyone, or they are nothing but new privileges. As she also recalls in her Declaration: «A divine hand seems to extend everywhere the birthright of man, *liberty*; the law can rightfully repress this liberty only if it degenerates into licence, but it must be equal for all»⁵¹.

In December 1789, at the time of the first staging of *L'esclavage des noirs*, the public debate was further inflamed by news reaching Paris of a slave revolt in Martinique and unrest in Saint Domingue⁵². This added fuel to the fire of slavery supporters, who publicly depicted abolitionists as dangerous fanatics and were able to have the *Assemblée Nationale* approve a decree on the 8th of March criminalising incitement to unrest in the colonies⁵³. As we have seen, de Gouges was far from inciting revolts. By depicting a slave revolt in her play, she rather demonstrates political perspicacity in acknowledging that an unjust rule will sooner or later foment revolts. But, similarly to other like-minded public personalities, she was nevertheless publicly attacked and accused of being unpatriotic⁵⁴. In response to these attacks, she wrote the press article *Réponse au champion américain* (1790)⁵⁵.

Specifically, she was accused of being a puppet of the *Amis des Noirs*, who allegedly used a woman in order to «provoke the colonists» and insti-

⁵¹ Cole, *Between the Queen and the Cabby*, cit., p. 39.

⁵² Geggus, *Racial Equality, Slavery, and Colonial Secession during the Constituent Assembly*, cit., p. 1296.

⁵³ *Ibidem*, pp. 1295-1296.

⁵⁴ Blanc, *Olympe de Gouges. Des droits de la femme à la guillotine*, cit., p. 95-96.

⁵⁵ The article was published on 18 January 1790. O. de Gouges, *Response to the American Champion*, in *Translating Slavery: Gender and Race in French Women's Writing, 1783-1823*, Kadish, Massardier-Kenney (eds), cit., pp. 87-119.

gate unrest in the colonies⁵⁶. In her *Réponse*, de Gouges revindicates the authorship of the play and recalls that the work was written at a time when the *Société des Amis des Noirs* did not yet exist. Moreover, she rejects the accusation of having incited disorder and insurrection⁵⁷, but she also stands by her cause, highlighting the inconsistency of fighting against an unjust rule in France while closing one's eyes to the injustices perpetrated in the colonies:

For several months now in France, we have seen error, imposture, and injustice unveiled, and finally we have seen the walls of the Bastille fall; but we have not yet seen the fall of the despotism that I attack⁵⁸.

She takes the opportunity to reaffirm her condemnation of slavery and the slave trade, whose inhumanity is once again presented as self-evident:

I know nothing, Sir; nothing, I tell you, and I have learned nothing from anyone. Student of simple nature, abandoned to her care alone, she thus enlightened me, since you think me completely informed. Without knowing the history of America, this odious Negro slave trade has always stirred my soul, aroused my indignation⁵⁹.

7. Moral ends, inhuman means

By August 1791, «the largest slave revolt in the history of the Americas»⁶⁰ had started on Santo Domingo. Over the years, this revolt became what is known today as the Haitian revolution, which achieved not only the abolition of slavery by the *Assemblée Nationale* in 1794 (though slav-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 123-124.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 122.

⁶⁰ Geggus, *Racial Equality, Slavery, and Colonial Secession during the Constituent Assembly*, cit., p. 1303.

ery was later re-established by Napoleon in 1802) but also Haiti's independence from French colonial rule⁶¹.

The violence carried out by the Black revolutionaries fighting for their rights reverberated loudly in France. De Gouges was again accused of having inspired the unrest. Against this background, in 1792, she published a new version of her play (improved stylistically but unchanged in substance), to which she added a new preface, aimed at defending the play from the accusation of being incendiary. She did not reject her work; indeed, she reaffirmed the rightness and purity of its moral intention and content. «Is my work inflammatory? No. Is it insurgent? No. Does it have a moral? Yes, without doubt»⁶². But she condemned the brutality of the Haitian revolution: «I retract nothing: I abhor your Tyrants, your cruelties horrify me»⁶³. So far, her condemnation of violence was consistent with her stance against violent excesses in general, which she extended to the French Revolution itself⁶⁴. However, in her further critique of the Haitian revolution, she exaggerated and fell back on racist prejudices and clichés. The brutality of the slaves, she wrote, ends up justifying the state of subjection in which they are kept: «cruel, you justify tyrants when you imitate them»⁶⁵. She even invoked cannibalism, the «primitive horrible situation»⁶⁶ of “the savage”⁶⁷ and

⁶¹ On the significance of the Haitian Revolution for a non-Eurocentric conception of individual and collective autonomy see A. Getachew, *Universalism After the Post-colonial Turn: Interpreting the Haitian Revolution*, in «Political Theory», XLIV (2016), 6, pp. 821-845.

⁶² De Gouges, *Black Slavery, or the Happy Shipwreck*, cit., p. 88.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ See above, footnote 48. De Gouges also pleaded that the life of the overthrown King be spared; see O. de Gouges, *Olympe de Gouges, défenseur officieux de Louis Capet* (16 December 1792), in de Gouges, *Oeuvres complètes, vol. 2: Philosophie. Dialogues & apologues*, cit., pp. 145-146.

⁶⁵ De Gouges, *Reflections on Negroes*, cit., p. 88.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 88.

the civilising mission of Europeans and asserted that slaves and people of colour must demonstrate that they deserve the freedom and gentler treatment they are fighting for, as these were not something they deserved simply *qua* human beings. Such statements cannot, of course, be justified, and contrast sharply with the whole line of de Gouges' engagement up until that point, even if they do not call into question the very core of her opposition to colonial rule and the slave trade. Perhaps they can be explained as an excess of zeal in her attempt to defend herself and her play (including its core message) in a climate that was growing ever more menacing and which would, only a year later, claim her life and the lives of many others who advocated for the cause of abolitionism⁶⁸.

8. A subversive use of natural law

As clearly emerges from her writings on slavery, de Gouges adheres to the conceptual framework of natural law. Her argument against slavery and the slave trade is grounded in the premise that there are indeed self-evident and universal principles that apply to every person everywhere. Seeing these principles as ahistorical and a-contextual, instead of historically and culturally conditioned, can, from today's perspective, be considered a limitation of de Gouges' position. However, it cannot be denied that de Gouges makes subversive use of the conceptual equipment of the natural law framework. The originality of her recourse to this framework becomes clearer when compared with the ambiguity with which prominent contract theorists such as John Locke and Jean-Jacques Rousseau apply it. To appreciate the uniqueness of de Gouges' stance on natural law as compared to classical social contract theories, it is necessary to broaden the focus on equality beyond racial issues to include gender equality.

⁶⁸ Brissot would be condemned to death and executed three days before de Gouges, on 31 October 1793.

Consider, for instance, John Locke and his *Second Treatise of Government* (1690)⁶⁹. On the one hand, as is well-known, Locke argues in this work for the natural freedom and equality of all human beings. Moreover, Locke advances some quite advanced positions as to the relationships between the sexes. He not only rejects interpretations of the Bible used to justify women's subjection to men, but also conceives marriage as being based on a contract between the spouses and points at the one-sidedness of the expression "paternal power" which should in his view be replaced by the expression «parental power»⁷⁰. On the other hand, however, this stance on natural freedom and equality does not prevent Locke from justifying wives' subjection to their husbands on the basis of men's "natural" superiority in ability and strength:

But the husband and wife, though they have but one common concern, yet having different understandings, will unavoidably sometimes have different wills too; it therefore being necessary that the last determination, i.e. the rule, should be placed somewhere; it naturally falls to the man's share, as the abler and the stronger⁷¹.

In this passage, Locke appeals to allegedly natural differences between men and women to justify a relationship of subordination. Although Locke does not explicitly elaborate on this passage, it has a key function in setting up the premises for his social contract, which in the end, as in all classical depictions of the social contract, implicitly takes place only among male human beings, thus excluding women from participation in the political sphere⁷².

⁶⁹ J. Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, ed. I. Shapiro, Yale University Press, New Haven 2003.

⁷⁰ *Ibidem*, *First Treatise*, Ch. 5, §45, pp. 32-33; *Second Treatise*, Ch. VII, § 78, p. 133 and Ch. VI, §52, p. 122 respectively. I am grateful to an anonymous reviewer for drawing my attention to these aspects of Locke's reflection.

⁷¹ *Ibidem*, *Second Treatise*, Ch. 7, §82, p. 135.

⁷² For a reflection on the gendered character of classical contractarian theory, see the seminal work by C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University

In a similar vein, Locke's plea for the natural equality and liberty of all human beings does not prevent him from admitting the legitimacy of slavery⁷³. Human beings who are captured during a just war, are, according to Locke, «by the right of nature» legitimately enslaved and thus «subjected to the absolute dominion and arbitrary power of their masters»⁷⁴. Although here the key element justifying subordination is not a purported natural physical characteristic (like the inferior ability and strength which Locke attributes to women) but a historical event (being captured in a just war), the subordination of human beings to other human beings is nevertheless legitimated as an exercise of a *natural right*.

To turn now to Rousseau, whose firm condemnation of slavery is well known: In the first book of his *Social Contract* (1762), he criticises the Aristotelian thesis that some men are slaves by birth, and argues that, on the contrary,

Slaves lose everything in their bonds, even the desire to escape from them: they love their servitude as the companions of Ulysses loved their brutishness.

Press, Stanford 1988. For a reflection on the depiction of women in western political thought, see S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1979. For an elaboration of the universal implication of contemporary liberal contractarianism, see S.M. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989. For a comparison between de Gouges' interpretation of the social contract and the theories of Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau and Immanuel Kant, on the one side and de Gouges' interpretation of the social contract from a gender perspective see Orrù, *Ein Gesellschaftsvertrag für alle. Die Universalität der Menschenrechte nach Olympe de Gouges*, cit.

⁷³ Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, cit., Ch. 7, § 85, p. 136.

⁷⁴ «But there is another sort of servants, which by a peculiar name we call slaves, who being captives taken in a just war, are by the right of nature subjected to the absolute dominion and arbitrary power of their masters. These men having, as I say, forfeited their lives, and with it their liberties, and lost their estates; and being in the state of slavery, not capable of any property, cannot in that state be considered as any part of civil society; the chief end whereof is the preservation of property», *Ibidem*.

If, then, there are slaves by nature, it is because there have been slaves contrary to nature. The first slaves were made such by force; their cowardice kept them in bondage⁷⁵.

Notwithstanding this clear condemnation of any attempt to justify slavery through natural law, Rousseau grounds his depiction of the ideal gender relationship in nature, which assigns to women a decidedly subjugated role⁷⁶. He clearly develops this line of reasoning in Chapter 5 of his *Émile* (1762), where he describes the kind of education and social role that is most appropriate for Sophie, *Émile*'s ideal spouse. For Rousseau, the biological and anatomical differences between the sexes must influence the moral relationship between men and women⁷⁷.

Indeed, «the one ought to be active and strong, the other passive and weak. One must necessarily will and be able; it suffices that the other put up little resistance»⁷⁸. Women, thus, are «made to please and to be subjugated»⁷⁹. Rousseau extensively draws upon these ideas throughout Chapter 5 of *Émile*, enriching them with details about the alleged destiny of women, their natural maternal role and the (limited) education they should receive in order to fulfil this natural and moral

⁷⁵ J.-J. Rousseau, *The Social Contract*, ed. T. Griffith, Wordsworth, London 2013, Ch. 2, § 1.2.8, p. 16. The depiction of slaves' inner acceptance of their subordination, which de Gouges presents at the beginning of her play (see section 5 above), echoes this passage of Rousseau's *Social Contract*.

⁷⁶ The following critical reflections on *Émile* are not intended to reject its philosophical relevance. However, also considering the otherwise iconoclastic attitude of Rousseau against prejudices and common opinions and the (not isolated and far more advanced) positions expressed for instance already by Poullain de la Barre in his *De l'égalité des deux sexes* of 1673, I see a point in Susan Moller Okin's assessment of Rousseau's stance on the role of women as being «not merely conservative, but positively reactionary» (Okin, *Women in Western political thought*, cit., p. 102).

⁷⁷ J.-J. Rousseau, *Emile or On Education*, ed. A.D. Bloom, Basic Books, New York 1979, p. 358.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

disposition. But the quoted passages suffice to indicate the tenor of his reasoning. The fact that Rousseau deals with this topic in *Émile* and not in his *Social Contract* should not deceive us as to the political significance of marital relationships: his social contract, indeed, is stipulated only among male subjects. As Hannelore Schröder has convincingly argued, *Émile* and the *Social Contract* should be seen as building on each other, as two parts of a unique political theory, in which *Émile* lays down the political program for the *oikos*, which serves as a foundation for the political program for the *polis* developed in the *Social Contract*⁸⁰.

Compared to Locke and Rousseau, then, the consistency with which de Gouges thinks about natural equality and freedom becomes even clearer, as well as the consequent emancipatory use she makes of the conceptual tools provided by natural law theories⁸¹. The very strength of de Gouges' thought, which makes her a unique thinker among social contract theorists, thus becomes evident. It consists in her thorough adherence to the idea of universal equality among all human beings, irre-

⁸⁰ Schröder, *Menschenrechte für weibliche Menschen. Zur Kritik patriarchaler Unvernunft*, cit., p. 111. For an extensive reflection on Rousseau's conception of women and gender relationships, see also S.M. Okin, *Rousseau's Natural Woman*, in «The Journal of Politics», XLI (1979), 2, pp. 393-416.

⁸¹ A separate discussion would be necessary to compare de Gouges' position with Immanuel Kant's, especially regarding Kant's race theory. This comparison would be especially interesting considering that Kant wrote the works in question around the same time as de Gouges was writing on the subject. This, however, is a task for another occasion. Here I merely mention Kant's position as far as gender relationships are concerned. Overall, Kant's position overlaps with those of other social contract theorists in excluding women from the enjoyment of political rights. However, Kant does not appeal to natural law to explain this exclusion, whose basis he seems by contrast to locate in the economic and private dependence of women upon men. This dependence is not presented as natural or necessary by Kant but is nevertheless assumed as given and not questioned. See I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, ed. H. Ebeling, Reclam, Stuttgart 2007, Rechtslehre, Teil II, § 46 and Orrù, *Ein Gesellschaftsvertrag für alle. Die Universalität der Menschenrechte nach Olympe de Gouges*, cit.

spective of their gender (which she specifically deals with in her *Déclaration*) and their race (as she argues in her works on slavery). She does understand natural law as providing eternal and self-evident principles in a way that may appear too essentialist for contemporary understandings. However, throughout her intellectual work, she never perverts nature into a source of legitimation for subordination and inequality.

9. De Gouges' "universalism of difference"

From the previous reasoning, we can conclude that de Gouges' position is intrinsically and consistently universalist. But what kind of universalism does it exemplify?

To begin with, only at first glance does de Gouges' universalism spring from general and abstract principles. A deeper look reveals the very concrete experiences of injustice and subjugation standing at the root and the core of her reflection. This applies to her reclamation of the rights of women and Black people as well. In the former case, her appeal for the recognition of women's civil and political rights is grounded in the experiences of exclusion and the negation of these very rights. In the latter case, it is the very real phenomenon of slavery and the slave trade that triggers her reflection and her affirmation of the natural equality of all human beings.

The appeal to universal and self-evident laws of nature then has the function, in this context, of unveiling the contradictions of a Reason which understands itself as abstract, impersonal and neutral, but which, in fact, expresses a particular, situated and interested point of view. Rather than adhering to an unqualified universalistic perspective, de Gouges' position is in my view to be understood as a specific option for a particular kind of universalism as opposed to another particular kind of universalism⁸².

⁸² For a discussion of different forms of universalism see N. Meeker, *Rethinking the Universal, Reworking the Political: Postmodern Feminism and the French Enlightenment*, in «Women in French Studies», III (1995), 3, pp. 21-33.

The universalism she refuses is an essentialist position which *presupposes* the equality of the subjects who are to enjoy the rights proclaimed. The apparent neutrality with which universalistic arguments of this kind are formulated conceals the exclusion of the unequal. The subjects who are to enjoy equal rights are presented as abstract beings, their point of view as neutral and objective. This abstraction from the concrete situation and position of the subjects, by not acknowledging their concrete situatedness and existing differences, ends up perpetuating inequality.

The universalism which de Gouges embraces, on the contrary, is a dynamic process, which does not begin from equality but from difference, and for which equality is not a premise but a final goal. This process focuses on existing contradictions and uses them to question and challenge the proclaimed universality, objectivity, rationality and abstractness of particular claims. This kind of universalism, which we could call the “universalism of difference”, is not meant to confirm or justify any boundaries to the enjoyment of rights. On the contrary, its purpose is to transcend existing limits and contribute to making the enjoyment of rights more real and inclusive.

SAGGI

LA MODERAZIONE NECESSARIA. IL DIRITTO E IL RAZIONALISMO ANTICO

Fabio Macioce

Abstract

In this article I analyse the way rationalism (and specifically ethical rationalism) has been presented both in the Greek world and in the Christian horizon. I highlight a specific feature of this rationalism, namely the identification between rational knowledge and knowledge ordered according to the causal logic of *modus ponens*. This consists in a relationship between causes and effects that knowledge has the task of revealing and that the (political and legal) will has the task of implementing and respecting. I do not claim that this model can be applied to the Greek thought as a whole, or that Greek rationalism is a homogeneous and unitary paradigm of thought. More simply, I discuss the relationship between rational knowledge and understanding of the causal order according to the *modus ponens* model. I point out how this feature came to dominate the very idea of rationality in Greek and Christian culture (the Middle Ages in particular) and the important consequences it has had for thinking about law and justice.

Keywords

Rationality; Classical Rationalism; *Modus ponens*; Order; Knowledge.

1. Introduzione

Il legame fra giustizia e ragione, oltre ad essere molto noto e discusso, è solido e duraturo. Se guardiamo alle più affermate teorie della giustizia contemporanee (pensiamo a Rawls e Habermas, ad esempio), esse

non sono comprensibili senza postulare (con più di un riferimento al kantismo), un legame forte tra ordine sociale e ragione, e tra azione individuale e ragionevolezza: un legame certo complesso, e suscettibile di molteplici declinazioni, soprattutto a seconda che di ragione si parli come ragione teoretica o come ragione pratica, ma certamente un legame non trascurabile. E per quanto vi sia stato anche un tentativo, da parte di molti, di temperare un certo “eccesso” di razionalismo in tempi a noi più vicini (Rawls, introducendo l’idea del consenso per intersezione, e Habermas, riconoscendo spazi di riconoscimento per i cittadini non in grado di elaborare un equivalente razionale dei loro argomenti)¹, il razionalismo resta un elemento forte di gran parte delle teorie della giustizia. In questo senso, con una certa generalizzazione ma senza timore di sbagliare, si può sostenere che la storia dell’idea di giustizia nel mondo occidentale sia comprensibile come la storia della relazione (ambigua, incerta, oscillante)² tra essa e la ragione umana, o fra essa e la ragione divina e umana.

Non è questa, dico per inciso, la *mia* idea attuale di giustizia: non mi pare che il legame inossidabile fra giustizia e ragione sia adeguato per rispondere alle richieste e alle necessità di società pluraliste e altamente complesse. Soprattutto, però, è questa un’idea che è stata messa in questione in molte teorie critiche, o da molte e differenti prospettive femministe, dagli studi sulla vulnerabilità, dalle filosofie della disabilità, e da molti altri approcci, fra cui ad esempio alcune prospettive religiose o di origine religiosa (si pensi a prospettive à la Lévinas, che dal razionalismo – Lévinas direbbe: dall’ontologia – sono immuni). Ben poche, certo, per essere considerate *mainstream*: il mainstream, di contro, è razionalista. E tuttavia, queste prospettive hanno, fra le altre cose, messo in luce come l’assolutizzazione della ragione rispetto ad altre capacità

¹ Si veda ad esempio J. Habermas, *Religion in the public sphere*, in «European Journal of Philosophy», XIV (2006), 1, p. 9.

² G. Fassò, *La legge della ragione*, Giuffrè, Milano 1999; H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè, Milano 1965.

umane, o ad altre dimensioni dell'esperienza umana, abbia condotto ad elaborare un'antropologia e un modello di giustizia che, pur con grandi meriti, hanno anche tantissimi limiti sul piano sostanziale, e quanto a capacità di gestire la complessità delle società contemporanee.

Non intendo, se non marginalmente, entrare nel merito di queste critiche (a mio parere molto fondate). L'obiettivo di queste riflessioni è diverso, e in qualche modo parallelo ad esse: intendo analizzare il modo in cui il razionalismo (e specificamente il razionalismo etico)³ si è presentato sia nel mondo greco, sia nell'orizzonte cristiano, al fine di metterne in luce un *tratto* specifico: l'identificazione fra la conoscenza razionale e la conoscenza *ordinata* secondo la logica causale del *modus ponens*, ovvero di un rapporto fra cause ed effetti che è compito della conoscenza svelare, e della volontà (politica, e giuridica) attuare e rispettare. Razionale, in questa prospettiva, è ciò che si mantiene all'interno di certi confini, all'interno di questo *modus*⁴. Non intendo sostenere, si badi, che questo modello si possa applicare per tutto il pensiero greco, o che il razionalismo greco sia un paradigma di pensiero omogeneo e unitario, o altre semplificazioni del genere. Vorrei, più semplicemente, discutere le origini di *questo* modo di intendere la conoscenza razionale, e mostrare come esso abbia avuto una profonda influenza sul pensiero successivo, e particolarmente sul pensiero cristiano medievale, divenendo *dominante* rispetto a modelli alternativi pur presenti e diffusi, con conseguenze importanti anche per la riflessione sul diritto e la giustizia. Fra queste con-

³ Intendo per razionalismo etico, seguendo Bobbio, «una teoria, i cui postulati fondamentali sono i tre seguenti: a) le leggi del mondo morale (e giuridico) non sono meno oggettive e universali di quelle del mondo fisico, perché derivano entrambe da un'unica mente ordinatrice (postulato ontologico); b) queste leggi sono conoscibili dall'uomo attraverso un esercizio rigoroso delle proprie facoltà razionali (postulato gnoseologico); c) una volta conosciute, queste leggi diventano il motivo determinante della condotta dell'uomo (postulato pratico)» (N. Bobbio, *Pareto e il diritto naturale*, in N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 136).

⁴ Rinvio al paragrafo 4 per la discussione di questo aspetto. Il riferimento, qui, è al *modus ponens* come struttura portante del pensiero razionale.

sequenze, peraltro, alcune sono rilevanti – a mio parere – per la riflessione filosofica contemporanea: ad esso si lega infatti tanto la svalutazione delle tradizioni religiose, o culturali, delle emozioni e dei sentimenti, sul piano epistemologico, quanto del loro peso nelle teorie della giustizia. Le analisi che seguono, dunque, non sono orientate ad una discussione generale del razionalismo, né del razionalismo greco, o di quello cristiano. Piuttosto, mirano a discutere un particolare aspetto del razionalismo (il rapporto fra conoscenza razionale e comprensione dell'ordine causale secondo il modello del *modus ponens*) evidenziando, sia all'interno della cultura greca, sia nell'orizzonte del cristianesimo (medievale, soprattutto), le tracce di questo schiacciamento della razionalità su tale unico tratto, così come dell'esclusione dal piano della conoscenza razionale di *altre* prospettive e modalità di accesso alla conoscenza.

2. Ragione: il concetto

Quando si parla di razionalismo si parla, evidentemente, di ragione. E tuttavia la ragione è un concetto tutt'altro che univoco: nella storia del pensiero occidentale, moltissimi modelli di pensiero e conoscenza della realtà sono stati giudicati irrazionali da altri modelli che, di volta in volta, ritenevano di esaurire o esprimere al massimo grado una determinata istanza di razionalità⁵.

Ad un livello molto elementare⁶ – quello che possiamo trovare in una definizione di dizionario dei sinonimi e contrari – la ragione è as-

⁵ Come scrive MacIntyre, «rationality itself, whether theoretical or practical, is a concept with a history: indeed, since there are a diversity of traditions of enquiry, with histories, so it will turn out, rationalities rather than rationality»: A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1998, p. 9.

⁶ In questo testo il concetto di ragione è utilizzato nel modo che sarà, di volta in volta, chiarito con riferimento allo specifico autore o periodo. Quando invece utilizzo il termine razionalità intendo indicare, semplicemente, l'uso della ragione da parte dell'essere umano.

similata a intelligenza, riflessione, ragionamento, logica (cioè all'essere del pensiero umano) ma anche a concetti quali saggezza, senno, giudizio, criterio, ragionevolezza, ponderatezza, raziocinio, comprensione, discernimento, ed è opposta a irragionevolezza, pazzia, follia. In tedesco troviamo la ragione opposta a unsinnig, unlogisch, unvernünftig, (come a dire che l'opposto della ragione è l'assenza di senso/comprendimento del reale); in inglese, similmente, troviamo come contrario di ragione senseless, absurd, incoherent, delirious, inconsequential, illogic, exorbitant, extravagant; in italiano, troviamo irragionevolezza, pazzia, follia, torto. Insomma, il mondo lo si comprende con la ragione; fuori di essa c'è solo il non-sense, lo stravagante, ci sono attitudini e prospettive non idonee a garantire una comprensibilità del reale.

Quando parliamo di ragione, in effetti, possiamo utilizzare questo termine per designare cose differenti: la nostra capacità di riflettere (su un certo tema), di ragionare (a partire da certe ipotesi), di comprendere (cioè di giungere ad una conoscenza di una data realtà), ma anche ciò che indichiamo come intuizione (di alcune verità o idee). Ancora, intendiamo come razionale quel tipo di conoscenza che si fonda, in modo diverso e con gradi differenti di intensità, sulle nostre percezioni, sulla memoria, sull'auto-coscienza di sensazioni e contenuti di pensiero, purché tale conoscenza sia tratta, a partire da queste basi, mediante un processo inferenziale; altrimenti, «If we never formed beliefs on the basis of those, it would be as if we laid only the foundations of a building and never erected even a single story upon them»⁷. Implicita in questo legame fra razionalità e giustificazione – legame certo messo in questione da molti, e tuttavia ancora largamente diffuso nell'epistemologia contemporanea⁸ – è l'idea

⁷ R. Audi, *Theoretical Rationality. Its Sources, Structure, and Scope*, in *Oxford Handbook of Rationality*, A.R. Mele, P. Rawling (ed.), The Oxford handbook of rationality, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 31.

⁸ Per una identificazione fra razionalità e giustificazione si vedano S. Cohen, *Justification and Truth*, in «Philosophical Studies», XLVI (1984), 3, pp. 279-295; M. Huemer, *Skepticism and the Veil of Perception*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001;

che soggetti che sperimentano le stesse percezioni, o sensazioni, o che muovono da medesimi contenuti di pensiero, possano elaborare opinioni simili, o discutere fra loro di tali contenuti in un modo che sia reciprocamente comprensibile, e che ciò sia per essi fonte di ulteriore conoscenza.

Che la ragione abbia a che fare con la conoscenza e la comprensione del mondo, infatti, rende solo parzialmente la portata di questo concetto. A partire dall'antichità classica, e dal mondo greco in particolare, la ragione (indicata con termini come *lògos*, ma anche *diànnoia*, *nòesis*) è stata riferita ad una facoltà conoscitiva di tipo discorsivo. Come vedremo, ciò sarà particolarmente evidente a partire da una fase più tarda del pensiero greco, ma certamente il binomio conoscenza-discorsività sembra essere tipico e irrinunciabile per la definizione di ragione. L'essere umano conosce il mondo mediante una ragione di tipo discorsivo, ovvero mediante una ragione che si fa parola, e che consente di tradurre i concetti e le idee (ciò di cui si può avere una intuizione intellegibile, o persino una contemplazione) in un linguaggio comprensibile agli altri⁹. Se la distinzione fra ragione e intelletto, così come la definizione del rapporto fra essi, sarà precisata nei secoli successivi (in Scoto Eriugena, ad esempio, troviamo già una distinzione compiuta fra ragione, come pensiero discorsivo, e intelletto, come comprensione intuitiva e immediata del soprasensibile¹⁰, e in San Tommaso l'intelletto è «desunto dall'intima penetrazione della verità, mentre ragione deriva dalla ricerca e dal processo discorsivo»¹¹), già dalle sue origini la ragione viene intesa

E. Lord, *The importance of being rational*, Oxford University Press, Oxford 2018. Sul versante opposto, per una critica a tale identificazione, si è introdotta la distinzione fra ragioni oggettive e ragioni apparenti o soggettive (su cui si veda ad esempio D. Parfit, *On What Matters*, Oxford University Press, Oxford 2011; M. Schroeder, *Having Reasons*, in «Philosophical Studies», CXXXIX (2008), 1, pp. 57-71).

⁹ Ludwig, *Rationality, language, and the principle of charity*, in *Oxford Handbook of Rationality*, R. Mele, P. Rawling (ed.), cit., pp. 350 ss.

¹⁰ Scoto Eriugena, *De divisione Naturae*, II 23.

¹¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 49, art. 5, ad. 3.

come una facoltà, o una somma di facoltà, che guidano l'essere umano nella comprensione della realtà.

In modo speculare, la ragione comincia a designare anche il fondamento per cui una cosa è (la sua *ratio essendi*) o si fa (il motivo di una certa decisione)¹². E pertanto, la ragione è *sia* ciò che ci consente di conoscere la realtà in modo discorsivo, *sia* ciò che ci consente di servirci di tale conoscenza per orientare la nostra vita. La nozione di ragione che il mondo classico consegna alla cultura occidentale, soprattutto grazie a Socrate, Platone, Aristotele e gli Stoici, è quella di una facoltà cognitiva che fornisce all'essere umano la necessaria conoscenza della realtà e la capacità di comprendere il bene e orientare la propria azione verso di esso¹³. La ragione ci consente infatti di distinguere il vero dal falso, mediante una distinzione fra argomenti e inferenze valide e invalide, che la logica e la dialettica hanno l'obiettivo di definire e sviluppare. In tal senso, è opinione comune che si possa distinguere – seguendo Aristotele – fra razionalità teoretica e razionalità pratica, distinguendo la razionalità dei contenuti di pensiero, come le opinioni, in virtù della quale gli esseri umani sono qualificati come esseri razionali, e razionalità delle azioni, in virtù della quale gli esseri umani agiscono e operano per soddisfare (secondo ragione) i loro desideri e i loro bisogni¹⁴.

3. La ragione nel mondo classico

La ragione, o almeno questo modo di intendere la ragione come facoltà conoscitiva-discorsiva dell'essere umano, è all'origine di un *atteggiamento* apparentemente tipico di gran parte della filosofia greca, il razionalismo metafisico e gnoseologico, che ha indubbiamente condizionato la storia del pensiero giuridico e del giusnaturalismo. Un atteggiamento

¹² A. Guzzo, V. Mathieu, A. Pieretti, *Ragione* (voce), in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006-2010, vol. 14, p. 9333.

¹³ M. Frede, *Introduction*, in M. Frede, G. Striker, *Rationality in the Greek Thought* (eds), Clarendon Press, Oxford 2002, p. 17.

¹⁴ Audi, *Theoretical Rationality*, cit., p. 17.

che testi classici come *Paideia* di W. Jaeger e *Entdeckung des Geistes* di B. Snell hanno addirittura consacrato come costitutivo della cultura greca, cercando di dimostrare come in quell'orizzonte la ragione consentì, in un certo senso, di dare ordine al caos, controllando le passioni dell'essere umano e facendo emergere la vita interiore dell'uomo greco¹⁵.

Tale concezione della ragione e della razionalità, tuttavia, va colta nella giusta prospettiva, ovvero riconoscendo la sua sostanziale dipendenza dall'elaborazione filosofica successiva a Socrate, e rilevando come la stessa mutevolezza terminologica con cui tale qualità o facoltà dell'essere umano è nominata sia indicativa di una certa oscillazione nella comprensione della stessa e del suo ruolo nella conoscenza del mondo. È con la riflessione socratica prima, e poi con Platone, Aristotele e lo Stoicismo, che la comprensione delle capacità cognitive dell'essere umano e del loro esercizio, in termini di ragione e razionalità, verrà acquisita e sviluppata¹⁶. Un esplicito riconoscimento di una facoltà cognitiva dell'essere umano, che possa determinare – a meno di un malfunzionamento – le azioni del soggetto, pare infatti non pienamente maturo nel pensiero presocratico: Aristotele espressamente lo nega, quantomeno, ritenendo che i filosofi più antichi non avessero ritenuto la ragione una facoltà cognitiva distinta dai sensi e dalla percezione¹⁷. Solo a partire da Socrate, dunque, alla ragione si attribuisce il duplice ruolo di abilità cognitiva e di strumento necessario (se non addirittura sufficiente) per vivere bene¹⁸.

¹⁵ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003, e B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002. Per una analisi del concetto di ordine e della sua evoluzione, specialmente con riferimento al mondo del diritto, si veda il testo di M. Manzin, *Ordo Juris. La nascita del pensiero sistematico*, FrancoAngeli, Milano 2008; nel testo, in particolare, si sottolinea il ruolo del neoplatonismo nell'emersione del concetto di ordine sistematico, tanto rilevante per lo sviluppo della scienza giuridica.

¹⁶ Frede, *Introduction*, cit., p. 5.

¹⁷ Aristotele, *De Anima*, 404a 27-404b 6, 427a 21 ss.

¹⁸ Ciò non significa che questa sia l'unica forma di ragione possibile; come ebbe a sottolineare Vernant, almeno in alcune sue opere, esiste una razionalità del mito, una

Se la ragione è uno strumento, essa è tuttavia uno strumento non completamente neutro. È nella modernità infatti che si tende a pensare alla ragione come ad uno strumento mediante il quale il soggetto *forma* le proprie opinioni, e costruisce la propria conoscenza del mondo; nella prospettiva che qui discutiamo, invece, la ragione è già parzialmente fornita di una conoscenza di base, una sorta di insieme di conoscenze fondamentali *a partire dalle quali* comprendere la realtà, e senza le quali nessuna conoscenza sarebbe possibile. Perciò, per quanto ricca possa essere l'esperienza che giunge a noi dai sensi, la conoscenza che si trae in tal modo non è una vera e autentica conoscenza; l'esperienza non fornisce le conoscenze universali che, sole, possono essere qualificate come vera conoscenza¹⁹. Gli esseri umani – e in una qualche minore misura persino gli animali – acquisiscono sì conoscenze mediante i sensi e l'esperienza; ma questo, almeno nella sistemazione aristotelica, non è ancora qualificabile come vera conoscenza, e neppure si identifica il pensiero con la formulazione di concetti: il pensiero razionale – esclusivo degli esseri umani²⁰ – implica piuttosto l'applicazione di concetti che sono fondati su una adeguata comprensione delle loro caratteristiche e delle relazioni fra essi²¹.

razionalità propria della sofistica, una razionalità il cui modello è quello matematico Euclideo. In tutti questi casi, pur con forme molto differenti, può parlarsi di razionalità. Sul legame fra mito e ragione, e sulla ragione interna alle narrazioni mitiche, si veda il dibattito nato a seguito del lavoro dello stesso Vernant e di Gernet, discusso e ricostruito utilmente in S. Von Reden, *Re-evaluating Gernet: Value and Greek Myth*, in *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, R. Buxton (ed.), Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 51 ss.

¹⁹ Aristotele, *Metafisica*, 981a 5-7. Aristotele, con un esempio che potrebbe essere ben adattato alla distinzione odierna fra medicina scientifica e omeopatia, chiarisce infatti che l'esperienza ci può dire che un certo farmaco abbia fatto bene ad un certo soggetto, in una data circostanza; ma è un passaggio ulteriore, e mediato dalla ragione, che ci consente di affermare che una data sostanza produca un certo effetto in una certa categoria (universale) di casi, così producendo una vera conoscenza.

²⁰ Su questo aspetto si veda Sorabji, *Rationality*, in Frede, Striker (eds), *Rationality in the Greek Thought*, cit., pp. 311 ss.

²¹ Frede, *Aristotle's Rationalism*, in Frede, Striker, *Rationality in the Greek Thought*, cit., p. 163.

Ora, se volessimo indicare in modo schematico (anche a rischio di qualche genericità) gli elementi salienti del razionalismo greco, per come si è strutturato a partire da Aristotele, potremmo indicare almeno tre elementi come tipici di esso. Un primo elemento è dato dalla dimensione *oggettiva* della ragione, ovvero dall'idea – oggi apparentemente stravagante – che la ragione non sia né semplicemente, né anzitutto, una qualità della mente umana, ovvero del modo in cui pensano parlano e agiscono gli esseri umani, ma che sia una qualità del mondo, dell'esistente oltre che degli esistenti. La ragione esiste insomma non solo nelle nostre menti, ma nel mondo reale *fuori* da esse, nei rapporti fra gli individui e fra le classi, nella natura e nelle sue manifestazioni, nelle istituzioni politiche e nei rapporti giuridici. Del resto, se la razionalità sta nella causalità (unidirezionale), dovunque tale causalità si manifesti è certamente presente una razionalità *intrinseca* alle cose stesse, una razionalità che è *nelle cose e delle cose*²². La struttura oggettiva di tale razionalità (l'ordine delle cause che l'essere umano riconosce ma non crea, e che non può più di tanto sovvertire) rappresenta la pietra di paragone per la razionalità di ogni prodotto dell'intenzionalità umana: la ragione soggettiva (quella che rende ciascuno/a di noi razionale o no) è una dimensione seconda, e in molti casi ridotta, di una razionalità oggettiva che sostiene l'ordine del reale, rispetto alla quale deve uniformarsi e adeguarsi.

Certo, anche nel razionalismo antico è presente un elemento soggettivistico, almeno nel senso che la ragione/*lògos* è sempre messa in rapporto con la facoltà di pensare dell'essere umano; e tuttavia tale rapporto è – per l'appunto – una relazione fra due termini, tale da legare il pensiero con una dimensione oggettiva che è razionale in sé. Questo legame con la realtà, nella sua dimensione oggettiva, ha spinto il pensiero greco classico a tematizzare la ragione fuori da una logica meramente strumentale, di definizione dei mezzi idonei al raggiungimento di fini stabiliti dal soggetto in modo pre-razionale, o comunque non razional-

²² M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 2000, p. 12.

mente determinabile. Per gran parte della cultura greca sono i fini stessi, poiché dipendenti da una struttura della realtà che è di per sé razionale, ad essere conoscibili razionalmente, e sono tali fini a determinare (come ragioni per l'azione) i mezzi idonei al loro raggiungimento. Il vero e il bene, che costituiscono i fini dell'azione umana, riflettono la natura delle cose, il modo in cui la realtà (l'ordine delle cause) si manifesta, e impongono determinati comportamenti in determinate circostanze *in quanto* conformi a tale ordine razionale. Nei sistemi filosofici dell'antichità (con qualche eccezione, certo) si manifestava la convinzione che «si potesse scoprire una struttura fondamentale, comprensiva di tutta la realtà, e che da questa si potesse dedurre una concezione del destino umano»²³ e una indicazione per l'azione, tanto individuale quanto sociale. Non c'è nulla o quasi nulla di puramente formale nel razionalismo classico, perché la ragione trova il suo oggetto *fuori* di sé, e lo conosce come di per sé razionale – cioè a sé omogeneo – ed espressivo di un ordine dei fini immanente alla realtà stessa. Se la ragione sta nell'ordine unilineare delle cause, le cause (le ragioni) del comportamento umano razionale non stanno *nel* pensiero del soggetto che stabilisce le finalità della propria azione, ma nella realtà al cui interno il soggetto agisce, ed in virtù della quale agisce. Si tratta insomma di una ragione – questo mi pare essere il secondo elemento – *sostanziale*²⁴.

Infine, concepita in tal modo, la ragione classica è fondamentalmente *unitaria*. Proprio perché orientata alla e dalla comprensione della realtà, nella quale trova le ragioni per l'azione soggettiva e il riferimento per l'azione collettiva (l'ordine della *pòlis*, che deve armonizzarsi con l'ordine della realtà), la ragione non è settoriale, e non può conoscere contraddizioni sotto-sistemiche. Come chiarirà Berlin²⁵ – a proposito

²³ Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 18.

²⁴ G. Solari, *Il problema della giustizia e dello Stato nell'antichità classica*, Giapichelli, Torino 2013, p. 143.

²⁵ I. Berlin, *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, Adelphi, Milano 2000, pp. 100-101: «l'idea del mondo e della società umana come un'unica struttura intellegibi-

della novità rappresentata da Machiavelli e dalla sua visione della scelta e dell'azione nella politica – la cultura classica postula una fondamentale unità fra tutte le dimensioni del bene e del vero, proprio in quanto interne ad un medesimo ordine razionale. Ciò che è bene/vero/razionale in un ambito della vita umana non può contrastare, se non in apparenza, con ciò che è tale in altri ambiti; ciò che è razionale in un determinato sistema (se posso usare una terminologia sociologica) – ad esempio nel sistema giuridico – è necessariamente compatibile con ciò che è razionale in un altro qualunque sistema – la politica, l'economia, la famiglia, ecc... In questo senso la ragione classica è *unitaria*: non ammette contraddizioni interne, non ammette sotto-sistemi e logiche specifiche, se non come manifestazioni di una medesima razionalità che tutto ordina e comprende al proprio interno.

Ora, il razionalismo non può – *sic et simpliciter* – essere considerato una caratteristica *permanente* del pensiero greco, sia per i numerosi elementi di irrazionalismo presente nella cultura greca²⁶, sia per il processo di lenta maturazione che ha accompagnato l'affermarsi di questo atteggiamento razionalistico²⁷; anzi, una corretta prospettiva di osservazione suggerisce che il razionalismo sia effettivamente divenuto un elemento caratterizzante del pensiero greco solo in tempi relativamente tardi²⁸, e

le è alla radice di tutte le numerose versioni della legge di natura [...] Questo modello monistico unificatore sta al centro del razionalismo tradizionale [...] Rivendicare i diritti della razionalità in materia di condotta umana equivaleva ad affermare che è in linea di principio possibile trovare per questi problemi risposte valide e definitive»; e p. 444: «La realtà – hanno sostenuto i razionalisti – [...], è una struttura unitaria, intellegibile; capirla e spiegarla, e comprendere la propria natura e la propria collocazione in tale struttura – soltanto questo può rivelare che cosa, in una situazione specifica, è possibile e che cosa non è possibile».

²⁶ E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, BUR, Milano 2009.

²⁷ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.

²⁸ Mi è stato fatto notare giustamente da un anonimo revisore che le categorie di razionalismo e irrazionalismo sono, in larga misura, categorie con cui *noi* guardiamo all'evoluzione del pensiero greco, più che categorie interne ad esso. Mi pare che que-

comunque mai tale da escludere la presenza di elementi di irrazionalismo²⁹. Tuttavia, vorrei soffermarmi brevemente su una caratteristica ulteriore del razionalismo greco, meno evidente delle altre ma non meno significativa; si vedrà infatti che proprio ad essa è legato il passaggio ad un paradigma razionalistico nella filosofia greca, e sosterrò che questa, forse più delle altre, sarà la caratteristica che condiziona il pensiero giusnaturalistico dei secoli successivi.

Nella prospettiva sapienziale in cui muove il pensiero greco delle origini, la conoscenza non si lega né principalmente né necessariamente alla ragione, quanto piuttosto alla sospensione della razionalità. È noto che nel *Fedro*, per bocca di Socrate, Platone afferma la superiorità della *manìa* sulla moderazione e sul controllo di sé, sostenendo che da essa derivano per gli esseri umani le più grandi e migliori cose³⁰. Si tratta, ovviamente, di un furore divino, di una *manìa* ispirata, che Platone collega ad Apollo³¹ – contro una tradizione ricostruttiva che lega il furore estatico e profetico esclusivamente a Dioniso, almeno a partire da Nietzsche³². A Delfi Apollo si manifestava infatti attraverso l'entusiasmo, inteso nel senso letterale

sto sia largamente condivisibile; pertanto, per maggior accuratezza, dobbiamo dire che ad un'osservazione degli sviluppi del pensiero greco condotta a *partire dalle nostre categorie concettuali*, il razionalismo diviene solo in tempi molto tardi una caratteristica dominante il pensiero greco.

²⁹ L'idea della cultura greca come segnata dal passaggio dal Mythos al Lògos si è affermata nel secolo scorso grazie a opere straordinariamente influenti come quella, omonima, di Nestle. Si tratta tuttavia di un'idea eccessivamente schematica, e giustamente messa in dubbio da gran parte della letteratura successiva. Per una panoramica recente sul tema si possono leggere i saggi – soprattutto quelli di Von Reden e Most – raccolti in R. Buxton (ed.), *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, Oxford University Press, Oxford 1999.

³⁰ Platone, *Fedro*, 244 a: «il fatto è che i massimi beni ci provengono per mezzo di una follia concessa certamente per dono divino». Platone, peraltro, distingue la mania profetica, rituale, poetica, erotica: Platone, *Fedro*, 244 b-c, 245 a, 245 b.

³¹ Su questo si veda Dodds, *I greci e l'irrazionale*, cit., p. 113 ss.

³² F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1995, p. 24 ss.; ma anche E. Rohde, *Psiche*, Laterza, Roma 2018, pp. 355, 389 ss.

secondo cui la Pizia diventava *entheos*, ovvero riceveva il dio dentro di sé consentendogli di parlare mediante i suoi organi vocali e – vale sottolinearlo – perdendo l'uso della ragione: «la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona, in stato di follia resero all'Ellade molti bei benefici, sia privati che pubblici, mentre quando erano *assennate* (σωφρονούσα), pochi o nessuno»³³. Questa conoscenza non ha nulla del carattere procedimentale e logico cui si legherà la razionalità nei secoli successivi: qui è intesa piuttosto come un uscire fuori di sé che consente al sapiente, all'iniziata, una liberazione conoscitiva, una liberazione dai vincoli che limitano la possibilità di vedere, e che gli/le consentono di vedere «ciò che è e ciò che sarà e ciò che è stato prima»³⁴ elevandosi al di sopra delle contraddizioni entro cui è chiusa e limitata la conoscenza della persona comune.

L'unità dei contrari, che come vedremo il razionalismo successivo negherà, col principio di non contraddizione, è invece un elemento *tipico* e costitutivo della conoscenza sapienziale³⁵; è un'unità che si manifesta agli esseri umani nella forma dell'enigma³⁶, che il sapiente può rendere esplicita solo per allusione, senza però che l'enigma possa dirsi sciolto una volta per tutte. Scrive infatti Aristotele che la natura dell'enigma sta precisamente nel suo congiungere cose impossibili³⁷, con ciò sfuggendo alla regola per la quale la contraddizione non designa nulla di reale, e che il compito del sapiente è proprio quello di accettare la sfida che il dio gli lancia, sciogliendo l'enigma³⁸.

³³ Platone, *Fedro*, 144 b.

³⁴ Omero, *Iliade*, I, 70.

³⁵ Platone, *Le leggi*, 719 c: «Il poeta, quando siede sul tripode della Musa, non è più in se stesso, ma come fonte, lascia spontaneamente scorrere ciò che affluisce [...] e spesso volte è costretto [...] a dire cose che lo mettono in contraddizione con se stesso, tanto da non sapere ove, in quello che si dice, sia la verità».

³⁶ Eraclito: «Il dio è giorno e notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame».

³⁷ Aristotele, *Politica*, 1458 a 26.

³⁸ Aristotele riporta il mito per il quale Omero, non essendo capace di sciogliere un enigma – in vero, banale – che gli avevano posto alcuni pescatori, «morì per lo scoramento»: Aristotele, *Sui poeti*, fr. 8 (in G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977, p. 347).

Il passaggio da questo orizzonte sapienziale e religioso, in cui la conoscenza si manifesta tramite l'enigma e il sapiente conosce mediante una sospensione della razionalità (l'entusiasmo), ad un pensiero astratto e razionale (che, come detto, non si dà mai nella forma di una cesura netta fra un orizzonte sapienziale e uno razionale), prende l'avvio lentamente³⁹, e si consolida con l'affermarsi della dialettica come arte della discussione razionale. Nella conoscenza dialettica tuttavia l'agonismo, che l'enigma collocava nella dimensione verticale dio-sapiente (Apollo sfida il sapiente con le sue parole misteriose), diventa il carattere di una discussione fra esseri umani, reale, nella quale fra interrogante e rispondente si sviluppa una competizione che articola la dimostrazione in una lunga serie di domande e risposte⁴⁰. Si tratta di un passaggio lento: la dialettica conosce infatti uno sviluppo lento e progressivo, tanto che Aristotele ne attribuisce la paternità a Zenone; ma soprattutto è un passaggio molto sfumato, poiché essa si pone come continuazione secolarizzata – se si può dir così – della conoscenza oracolare e enigmatica. Come scrive Colli, «la dialet-

³⁹ Contro l'opinione che il razionalismo greco si affermi con la sofistica, quasi fosse una sorta di Illuminismo classico (si veda, sulla storia di quest'opinione, R.L. Fowler, *Mythos and Logos*, in «The Journal of Hellenic Studies», CXXXI (2011), pp. 45-66), si veda l'opinione di Dodds, secondo cui «L'Illuminismo, naturalmente, è molto più antico: ha le sue radici nella Ionia del VI secolo; opera in Ecateo, Senofane, Eraclito, e in una generazione posteriore progredisce grazie a scienziati-filosofi come Anassagora e Democrito». E ritiene «importante, ai nostri fini, la notizia che Senofane negava ogni valore alla divinazione: se questo è vero, significa che egli, unico quasi fra i pensatori greci, spazzò via non soltanto la pseudo-scienza interprete dei presagi, ma anche tutto quel complesso di idee, profondamente radicato, intorno all'ispirazione». Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 230-231.

⁴⁰ Come scrive Aristotele, la dialettica consente di fare bene tre cose: tenere la mente in esercizio, dialogare con gli altri, fare ricerca filosofica: tre cose che, ancora oggi, riteniamo forme di esercizio della razionalità (Aristotele, *Topici*, cap. I). Secondo Gomperz, «il sillogismo è un mezzo che assicura la coerenza del nostro pensiero, la non contraddittorietà delle nostre affermazioni. Coerenza, non contraddittorietà del pensiero, questi sono davvero i principali scopi della logica aristotelica»: T. Gomperz, *Pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1962, vol. IV, pp. 68 ss.

tica interviene quando la visione del mondo del Greco diventa più mite. Lo sfondo aspro dell'enigma, la crudeltà del dio verso l'uomo vanno attenuandosi, vengono sostituiti da un agonismo soltanto umano»⁴¹. Nella dialettica insomma, e in quel modo di intendere l'argomentazione che troverà il suo massimo sviluppo con la Sofistica, la conoscenza comincia a essere intesa come una procedura ordinata, in cui le ipotesi vengono falsificate sulla base del principio di non contraddizione, e grazie a cui gli argomenti risultano dimostrati in modo logico e deduttivo⁴².

L'immagine della dialettica come regno del *lògos*, e di una ragione ordinata e regolata, è ben espresso nel Protagora. In questo dialogo platonico il sofista oppone il *Mythos* al *Lògos*, come due modelli alternativi di conoscenza, il primo come racconto per bambini, il secondo come argomento logico. E poiché il primo è certamente più piacevole (*chariesteron*), comincia da esso la sua discussione, per passar poi ad una serie di dimostrazioni logiche e di argomenti (il *tekmèrion* è una sorta di prova logica) cui affida lo sviluppo del suo pensiero⁴³. Il *Lògos* non è quindi l'unico mezzo per la conoscenza, in opposizione alla superstizione e alla credenza; è piuttosto un mezzo alternativo, che il saggio può persino usare *insieme* al *mythos*, da cui però si distingue non tanto per l'obiettivo cui può giungere, quanto per il ruolo che in esso ha il ragionamento ordinato e regolato⁴⁴. Vero è che l'opposizione al *Mythos* è molto frequente e ben risalente, nel pensiero greco⁴⁵, ma ciò che qui interessa mettere in evi-

⁴¹ Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 80.

⁴² Sul ruolo della dialettica e della retorica nell'età di Pericle, e sulle conseguenze per l'edificazione di un modello di conoscenza e di dibattito razionale, si veda MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., pp. 55 ss.

⁴³ Platone, *Protagora*, 324d 6: «Su questo punto, Socrate, non ti racconterò più un mito, ma ti farò un ragionamento».

⁴⁴ Platone, nel *Menone*, dice ad esempio che «profeti e indovini [...] nella loro ispirazione dicono sovente la verità, ma non sanno nulla di quello che dicono» (Platone, *Menone*, 99 c); Fowler, *Mythos and Logos*, cit., p. 58.

⁴⁵ Eraclito nega valore all'esperienza onirica, ad esempio (ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον

denza non è tanto l'opposizione in sé, quanto il fatto che con l'avvento della dialettica la conoscenza (razionale) viene pensata come relativa alla formulazione di concetti universali, e alla determinazione di norme sul procedere del ragionamento e della discussione⁴⁶.

È un modo di intendere la conoscenza che può avere esiti terribili e distruttivi, come ben si vede nei paradossi di Zenone, in cui l'argomentazione spinta alle sue estreme conseguenze finisce per distruggere ogni conoscenza (o almeno una conoscenza che si fonda su un certo modello di logica e argomentazione, da cui evidentemente quella di Zenone differisce), o nel nichilismo esplicito di Gorgia; e tuttavia, anche grazie all'imporsi della scrittura a scapito dell'oralità⁴⁷, la tensione verso il discorso chiaro, regolato, privo di ambiguità, si afferma e si consolida, così come si consolida una concezione della conoscenza razionale come *alternativa* alle passioni e ai sentimenti. Dall'*enthousiasmós* della sapienza delle origini, per il tramite della dialettica, si giunge ad una conoscenza razionale che fa dell'ordine, della correttezza del procedere, e della freddezza le sue caratteristiche principali. Aristotele (in cui pure

ἀποστρέφεσθαι - Diels-Kranz, 22 B 89), e mette in ridicolo la catarsi rituale, paragonando chi purifica il sangue col sangue a uno che cerca di pulirsi dal fango in un bagno di fango.

⁴⁶ Sul tema si può vedere il recente volume (devo questo riferimento al suggerimento di un anonimo revisore) di E. Stolfi, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Carocci, Roma 2020.

⁴⁷ Il tema del rapporto oralità scrittura è immenso, e va ben al di là degli obiettivi del presente scritto; sulle conseguenze culturali – nel senso più lato del termine – della affermazione della scrittura si veda però almeno J. Goody, I. Watt, *The consequences of literacy*, in «Comparative studies in society and history», V (1963), 3, pp. 304-345: «writing establishes a different kind of relationship between the word and its referent, a relationship that is more general and more abstract, and less closely connected with the particularities of person, place and time, than obtains in oral communication. [...] it is surely significant that it was only in the days of the first widespread alphabetic culture that the idea of 'logic' – of an immutable and impersonal mode of discourse – appears to have arisen» (p. 321). Su questo aspetto di vedano anche le analisi di E.A. Havelock, *Preface to Plato*, tr. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 171 ss.

il rilievo del *pathos* è tutt'altro che assente, come si può vedere nella *Retica*)⁴⁸ paragonerà l'uomo in stato di passione all'addormentato, al pazzo o all'ubriaco, a qualcuno in cui la ragione, al pari che in questi, è sospesa⁴⁹; solo che, in questo caso, la sospensione della ragione non porta ad una conoscenza altrimenti inaccessibile – come nei sapienti destinatari della comunicazione divina – ma all'illusione e all'inganno.

Sarà questo un modo di intendere la conoscenza di incredibile successo; la storia del pensiero giuridico, ad esempio, ne sarà segnata in modo radicale, e conferma ne sia quanto l'idea di una legge astratta, razionale, non condizionata da sentimenti e passioni sarà associata – a partire ancora da Aristotele – all'idea di giustizia. Nella *Politica* Aristotele argomenta in favore di una sovranità della legge proprio per garantire un governo *razionale*, non condizionato dalle passioni: «chi pretende che comandi solo la legge pretende che comandino solo Dio e la mente, mentre chi pretende che comandi solo l'uomo aggiunge anche il dominio dell'animalità. Il desiderio infatti appartiene all'animalità e la passione corrompe anche gli uomini migliori. Perciò la legge è intelletto senza appetito (*àneu oréxeos noús*)»⁵⁰, e la sfera dei sentimenti e delle emozioni è relegata nell'irrazionale (con enormi conseguenze per la morale, di cui qui non è tuttavia possibile discutere)⁵¹.

⁴⁸ Sul punto si veda S. Rubinelli, *Logos and pathos in Aristotle's Rhetoric. A journey into the role of emotions in rational persuasion in rhetoric*, in «Revue Internationale de Philosophie», CCLXXXVI, 4, pp. 361-374.

⁴⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1147a, 11 ss.

⁵⁰ Aristotele, *Politica*, 1287 a, 16.

⁵¹ Giovanni Bombelli contesta in modo molto approfondito questa opposizione fra razionalità politica e emozioni/passioni in G. Bombelli, *Emotion and Rationality in Aristotle's Model: From Anthropology to Politics*, in *Aristotle on Emotions in Law and Politics*, L. Huppés-Cluysenaer, N. Coelho (eds), Law and Philosophy Library, Springer, Cham 2018, vol. 121, p. 79-80: «we can appreciate the flexible role of emotion and its nexus with reason as regards to many dimensions: knowledge, language and practical sphere (i.e. moral agency and politics)» [...] «Emotion has a social-political projection: the conceptual continuity impulse (thumos)-friendship (philia) is the

4. La ragione come moderazione

Se l'esercizio della ragione si identifica sempre più con il procedere bene ordinato e regolato della dialettica, nella quale le ipotesi vengono falsificate sulla base del principio di non contraddizione, e ogni argomento viene dimostrato in modo logico e deduttivo, si esalta certamente il carattere *discorsivo* della ragione, ovvero la sua capacità di dare conto (rendere ragione, per l'appunto) mediante argomenti ricavati da premesse, o mediante confutazioni. Allo stesso tempo si cristallizza però un altro elemento del razionalismo, che avrà molta influenza sul pensiero dei secoli successivi: il carattere procedimentale della ragione, o più precisamente il suo rapporto (quasi di dipendenza) con l'ordine e la misura. La ragione necessita entrambi tali elementi, nel senso che al di fuori di un discorso bene ordinato e lineare non v'è conoscenza razionale (ci può essere, come il Cristianesimo continuerà ad affermare, conoscenza mistica, ma non autentica razionalità)⁵².

Mi pare che questo elemento, questa esigenza di ordine e – diciamo così – disciplina, sia quel che Adorno, con molta lucidità, ha indicato come *moderazione*, quando in *Minima moralia* osserva come la moderazione sia il tratto essenziale del soggetto razionale⁵³. Ecco, la tesi che vorrei sostenere è che questo legame con la moderazione – intesa tanto come presupposto della conoscenza razionale, quanto come suo carattere precipuo,

inescapable horizon of the cohesiveness within political community (polis-koinonia)». L'analisi di Bombelli è assolutamente convincente; eppure, il pensiero successivo non ha colto in Aristotele questo tratto, quanto piuttosto l'immagine di una ragione senza passioni, o opposta ad esse.

⁵² Platone, *Menone*, 98 a: «le opinioni vere [...] non vogliono star ferme per molto tempo e fuggono dall'animo umano, sicché non valgono molto finché qualcuno non riesce a legarle con un ragionamento causale».

⁵³ Più precisamente Adorno sottolinea, criticamente, come i processi di razionalizzazione (ed in particolare quelli operati dalla psicanalisi) siano finalizzati all'inquadramento e alla regolamentazione. T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 67.

e identificabile nel procedere della ragione all'interno della connessione lineare di cause ed effetti nella comprensione della realtà – sia un tratto significativo del razionalismo, in gran parte comune anche al razionalismo cristiano, pur se tale esigenza di moderazione si è manifestata con tratti e modalità molto diverse a seconda dell'epoca e del contesto culturale.

Ma in che senso, esattamente, la moderazione è un tratto del razionalismo, e in che senso la conoscenza razionale *procede* all'interno di una connessione lineare fra cause ed effetti? Nel senso che è fatto palese dal detto di Orazio «est modus in rebus, sunt certi denique fines quos ultra citraque nequit consistere rectum»⁵⁴, e dal riferimento al *modus ponens* come principio della logica (e dunque del funzionamento del pensiero razionale). La ragione è, anzitutto, il *modus* della conoscenza, è il suo andamento lineare e misurato, non eccedente e *extra-ordinem*: la ragione è la forma della conoscenza che opera all'interno dei limiti che le sono propri. Limiti, questi, che rappresentano pertanto un presupposto della conoscenza stessa (la ragione opera all'interno di una realtà che è ordinata secondo nessi di causa ed effetto, e che pertanto si rende comprensibile) e il suo modello di funzionamento (la ragione *procede* secondo questo ordine, risalendo attraverso tale catena di nessi causali).

Per il razionalismo greco, o almeno per il razionalismo aristotelico e stoico, la conoscenza sta nella comprensione di una connessione causale, in virtù della quale è possibile – per l'appunto – risalire dalla realtà empirica alle sue cause⁵⁵: il mondo è comprensibile se, attraverso l'uso della ragione, se ne possono comprendere le cause, tali che da A si produca B, senza che il reciproco sia possibile, ovvero in modo da poter

⁵⁴ Orazio, *Satire*, l. 1. 106-107.

⁵⁵ Sull'importanza del nesso causale nella comprensione della realtà si veda Furley, *What kind of cause is Aristotle's final cause?* in Frede, Striker, *Rationality in the Greek Thought*, cit., pp. 69 ss. Sull'epistemologia stoica, e sul ruolo dell'ordine causale nelle rappresentazioni catalettiche, si veda R.J. Hankinson, *Stoic epistemology*, in *The Cambridge Companion to the Stoics*, B. Inwood (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2003.

stabilire che B è dovuto ad A, e che A serve alla comprensione di B in quanto tale. Del resto, non siamo molto lontani dal nostro modo di sentire, se ancora oggi ci riferiamo alla *ragione* per cui qualcosa è successo, per indicarne le cause. Questo nesso causale, come è noto, può essere (ed è stato) interpretato in vari modi. Come causalità fisica (dall'atomismo in poi) o come causalità immateriale, finalistica (come in Platone e nello stoicismo), ma certamente è il fondamento di ogni interpretazione *razionale* (cioè non misterica, né semplicemente illusoria) della realtà⁵⁶.

E così per Platone⁵⁷ «tutto ciò che si genera è necessariamente effetto di una causa, ché senza una causa è impossibile che qualsiasi cosa si generi», e più in generale le idee sono – allo stesso tempo – il “perché” delle cose, nel senso della loro descrizione e spiegazione, e le loro cause⁵⁸. Più in generale, la realtà tutta è comprensibile perché *ordinata*, ed è ordinata perché è stata tratta dal caos e ordinata razionalmente dal Demiurgo, da un'intelligenza-causa che dal disordine orienta verso il Bene (che appunto è *causa*). Con Aristotele, notoriamente, il discorso si approfondisce, si specifica, e si struttura in un modello che resterà il riferimento per gran parte della cultura successiva, compresa (parte di) quella cristiana. In base all'elaborazione aristotelica la causa viene definita secondo quattro specie: materiale, formale, efficiente e finale (secondo la terminologia scolastica). Così nella *Fisica* si distinguono:

- a. Causa materiale (194b 23s): «In un'accezione si dice causa quella realtà permanente da cui si genera qualcosa».
- b. Causa formale (194b 26s): «In un'altra accezione causa è detta la forma e il paradigma, cioè la definizione e l'essenza [...] e anche le parti costitutive della definizione».

⁵⁶ Si veda, per un'analisi della causalità nel pensiero greco, M. Frede, *The Original Notion of Cause*. In *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, pp. 125-150, www.jstor.org/stable/10.5749/j.cttttjfd.12 (accesso 24.06.2020).

⁵⁷ Platone, *Timeo*, 28 a.

⁵⁸ G. Vlastos, *Reasons and causes in the Phaedo*, in «The Philosophical Review», LXXVIII (1969), 3, pp. 291-325.

- c. Causa efficiente (194b 32s): «E poi [deve esistere] un punto da cui viene il primo principio del mutamento e della quiete, [tenendo conto che], ad esempio, si dice causa tanto un soggetto che prende una decisione, quanto il padre rispetto al figlio, quanto, in linea di principio, ciò che fa rispetto a ciò che è fatto, e l'agente mutante rispetto all'oggetto mutato».
- d. Causa finale (194b 32s): «Inoltre [causa] assume il significato di fine, l'«in vista di cui», come quando si passeggia in vista della salute: e del resto, a quale altro scopo si passeggia? Rispondiamo: al fine di essere in buona salute e con queste parole siamo convinti di esibirne la causa».

E ancora, nella *Metafisica*, Aristotele osserva che «lo scopo per cui noi ora facciamo questo ragionamento è di mostrare che col nome di sapienza tutti intendono la ricerca delle cause prime e dei principi»⁵⁹, e che «la sapienza è una scienza che riguarda certi principi e certe cause»⁶⁰. Non c'è conoscenza (*vera* conoscenza) se non quando dall'analisi dei fenomeni empirici si passa alla conoscenza dei principi, ovvero alla conoscenza delle *cause* dei fenomeni degli enti particolari. E la metafisica stessa, a differenza delle altre scienze particolari, non è altro che la scienza che si occupa di conoscere le cause prime che spiegano l'intero, e non semplicemente il particolare.

Sembra pertanto abbastanza plausibile sostenere che fra conoscenza, razionalità e causalità ci sia un nesso molto stretto; ciò che è meno evidente, e che invece vorrei sottolineare, è il nesso fra tale paradigma di conoscenza, e di conoscenza razionale in particolare, e la moderazione (il *modus*) cui facevo riferimento prima. A questo proposito conviene rilevare che la causalità – oggetto della conoscenza razionale, e su cui si fonda il reale – è *unilineare*. A è causa di B, e non viceversa; A è una

⁵⁹ Aristotele, *Metafisica*, 981 b 27-29.

⁶⁰ Aristotele, *Metafisica*, 982 a 1-3.

causa, e B un effetto (quale che sia la tipologia di causalità cui facciamo riferimento), e non è possibile invertire questo rapporto, né è possibile che A sia *allo stesso tempo* causa ed effetto di un qualche ente o evento.

Ora, come notava correttamente Eco⁶¹, tutti giustifichiamo e consideriamo evidente questo rapporto unilineare fra cause ed effetti perché *presupponiamo* il principio di identità ($A=A$)⁶², di non contraddizione (è impossibile che qualcosa sia e, allo stesso tempo, non sia, o che sia A e non-A simultaneamente)⁶³, e del terzo escluso (A è vero o è falso, *tertium non datur*). È sulla base di tali principi logici che si costruisce il *modus ponens*, che rappresenta la struttura del pensiero razionale, almeno per come l'Occidente lo ha definito: *se A, allora B: poiché A, dunque B*.

Questo è il *modus*, questo è in altre parole il confine della conoscenza razionale, ciò che separa l'ordine dal disordine. *Est modus in rebus*: la ragione trova il *modus* nella realtà, o la ordina dando ad essa il *modus* che le è proprio. La conoscenza è razionale quando scopre e definisce le cause del reale, e la ragione è la causa dell'ordine della realtà quando le conferisce un ordine (di causa ed effetto) o la tutela dal disordine (dalla sovversione di questo rapporto causale). E così ad esempio riteniamo ordinata una società – almeno a livello intuitivo – laddove il rapporto di causa ed effetto si traduce in una relazione lineare fra chi comanda e chi è comandato, in cui cioè la catena di comando non si sovverte ma si svolge secondo un *modus* prestabilito; e

⁶¹ U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation: World, History, Texts*, The Tanner lectures on human values, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 147 ss. (pubblicato anche in U. Eco, S. Collini (a cura di) *Interpretazione e sovrainterpretazione: Un dibattito con Richard Rorty, Jonathan Culler e Christine Brooke-Rose*, Bompiani, Milano 2012).

⁶² Si veda, per una analisi di tali principi logici, F. Puppo, *Dalla vaghezza del linguaggio alla retorica forense. Saggio di logica giuridica*, CEDAM, Padova 2012.

⁶³ Sul principio di non contraddizione si veda R. Gusmani, *Il principio di non contraddizione e la teoria linguistica di Aristotele*, in *La contraddizione che nol consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, a cura di F. Puppo, FrancoAngeli, Milano 2010.

riteniamo che il disordine sociale stia precisamente nella sovversione di quest'ordine, sia esso quello giuridico politico che lega azioni e sanzioni o sovrani/e e cittadini/e, sia quello antropologico che lega fra loro le persone (il tabù dell'incesto è precisamente il divieto di sovvertire l'ordine *causale* fra le generazioni)⁶⁴.

In sintesi, potremmo dire che in questa prospettiva (a mio parere comune a tutto il razionalismo, ma certamente tipica del razionalismo classico) ciò che è razionale è interno alla comprensione di una causalità unidirezionale, ad un rapporto fra cause ed effetti che è compito della conoscenza svelare, e della volontà (politica, e giuridica) attuare e rispettare. Razionale è ciò che si mantiene all'interno di certi confini, all'interno di questo *modus*, ciò che rispetta lo standard del *modus ponens*, e che si riconosce interno ad una causalità che non è possibile (né auspicabile) sovvertire: la conoscenza razionale si mantiene tale in quanto procede all'interno della connessione lineare di cause ed effetti nella comprensione della realtà, e ne segue per l'appunto l'ordine unidirezionale fra cause ed effetti. Il *modus* è l'ordine della conoscenza razionale, o più esattamente è ciò che ne garantisce il rispetto, il limite da non superare perché tale ordine sia rispettato.

5. Il pensiero cristiano e il principio di moderazione

L'esigenza di sottoporre ogni oggetto dell'esperienza al vaglio della ragione, l'identificazione della ragione con l'essenza stessa del soggetto, e l'interpretazione della conoscenza razionale nella prospettiva della causalità, sono elementi che il mondo cristiano assorbe dalla cultura greca, facendoli propri. Lo *scire per causas* di cui si parla nella filosofia scolastica è interno a questo modello razionalistico. Dal neoplatonismo e dal pensiero di Plotino transita infatti nel pensiero medievale il concetto di

⁶⁴ Su questo punto si veda F. D'Agostino, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 112 ss.

causa prima, e S. Tommaso⁶⁵ contribuirà più di altri a rafforzare la concezione gerarchica e unilineare della causalità: «quanto più una causa è elevata, tanto più si estende il suo potere causale»⁶⁶.

E tuttavia, questo recepimento non è né lineare, né per così dire indolore: e ciò perché il contesto nel quale tale recepimento avviene è profondamente diverso da quello greco classico, sia in rapporto alla presenza di un Dio personale e creatore, sia in relazione al messaggio evangelico e al ruolo dell'amore/grazia. Tali elementi, infatti, renderanno difficile il cammino del razionalismo nel mondo cristiano, e lo spingeranno verso direzioni forzatamente differenti da quelle già percorse nel mondo classico. In effetti – questa la grande lezione di Guido Fassò⁶⁷ – il pensiero cristiano ripudia decisamente, alle sue origini, il razionalismo del mondo greco. Ciò perché quando si sviluppa (in Paolo, nei Padri della Chiesa, e fino ad Agostino) non riconosce alcun valore all'essere umano come realtà autonoma, come signore del proprio destino, come legislatore di se stesso, ma interpreta il soggetto come un pellegrino in un mondo straniero, il cui obiettivo è di tornare *in interiore* onde trovarvi un Dio trascendente, unica Verità e unico Bene.

S'è detto nel capitolo precedente che l'ordine oggettivo che la ragione umana percepisce e conosce nella realtà è – necessariamente – la ragione dell'essere umano, che il soggetto proietta sulla natura; si tratta di un ordine oggettivo, in ogni caso, perché il mondo e l'ordine che vi si percepisce non sono compresi come una creazione del soggetto che li pensa, e tuttavia si trasferisce sulla natura ciò che l'essere umano percepisce di sé. Questo rapporto fra ragione umana e ordine della realtà è precisamente il presupposto per quel “sentirsi a casa” di cui dicevo

⁶⁵ Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, II, 1, q. 19, a. 4.

⁶⁶ Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 65, a. 3.

⁶⁷ G. Fassò, *La legge della ragione*, Giuffrè, Milano 1999. Per un approccio più comprensivo e generale al pensiero medievale si vedano anche i testi di E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1988; e Id., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, BUR, Milano 2011.

prima, che il cristianesimo rifiuta (almeno all'inizio della sua storia): in una natura che viene compresa come dominata da una legge che è la ragione, l'essere umano si scopre soggetto ad una legge che, in fin dei conti, è la propria legge, e si percepisce come cittadino di un mondo che è il proprio mondo, perché entrambe sono espressioni di una regolarità (armonia, ordine, ecc.) che la propria ragione proietta sulla realtà, o rispetto alla quale si rivela pienamente omogenea.

Rispetto a tutto ciò, il cristianesimo opera, sulle prime, un'inversione di tendenza. La patria dell'essere umano non è la realtà nella quale vive, ma è spostata nella vita ultraterrena. Ciò che regge il mondo è la volontà di Dio, che non spetta alla ragione interrogare, ma che è compito della fede cogliere. E la legge che regola l'azione umana – o almeno, ciò che davvero conta per l'azione umana – non è la legge della ragione, ma la grazia (la presenza efficace nel soggetto dello Spirito di Dio), la legge della fede. Il cristianesimo è «oltre la legge, perché è oltre la ragione»⁶⁸. Ciò che è cruciale per il pensiero greco classico, per il cristianesimo è marginale: la legge, l'ordine delle cause, la ragione che tutto comprende, sono cose che nella prospettiva cristiana vengono irrimediabilmente svalutate⁶⁹. Non è possibile comprendere la ferocia delle invettive di Gesù contro i Farisei, ad esempio, se non si considera questa *metànoia*, questo ribaltamento di prospettive: la legge mosaica (e quell'ordine mondano che la legge mosaica assicurava) non ha più valore (Rm 3, 20-22), e può essere mantenuta solo se trasfigurata, assorbita dalla nuova legge della grazia, in cui Dio si manifesta⁷⁰.

Come è possibile, allora, non solo che di razionalismo si possa parlare anche a proposito del cristianesimo, ma che il razionalismo sia effettivamente divenuto il mainstream del pensiero cristiano (e del giu-

⁶⁸ Fassò, *La legge della ragione*, cit., p. 24.

⁶⁹ Per una lettura più sfumata del rapporto fra fede e ragione in S. Paolo si veda il contributo di P. Heritier, *L'Umano e il Giuridico. Pluralismo Delle Verità e Diritto Naturale Nell'Epistola ai Romani*, in «Iustum Aequum Salutare», (2008), 4, pp. 47-61.

⁷⁰ Fassò, *La legge della ragione*, cit., p. 30.

snaturalismo che si svilupperà in quest'orizzonte), culminando nella costruzione tomista e influenzando tutto il pensiero ad essa successivo, con eccezioni pur significative ma mai tali da metterne in discussione la prevalenza? Le ragioni di un fenomeno così rilevante e di un processo così lungo non possono essere qui analizzate in dettaglio, e comunque ciò eccede certamente le competenze di chi scrive. Certo è che tale mutamento favorì e rese possibile, per il cristianesimo, lo sviluppo di una morale sociale e di una capacità regolativa per la società cristiana, ovvero per quell'assetto di rapporti sociali che, contro le previsioni apocalittiche degli inizi, doveva durare per molti secoli. Ma si può anche mostrare come, al di là di obiettivi più o meno consapevoli, il razionalismo greco sia *di fatto* penetrato in questa cultura che ad esso pur si opponeva, fecondandola e trovando in essa un terreno inaspettatamente fertile e ospitale⁷¹. In questa direzione, la legge mosaica e la legge della natura-ragione, pur partendo da presupposti molto diversi (volontaristica l'una, razionalistica l'altra), cominciano un processo di reciproca assimilazione. L'ingresso del razionalismo nella cultura cristiana avviene grazie a questo incontro, elaborato nelle opere di Atenagora, Clemente di Alessandria, Origene soprattutto, e Lattanzio⁷². In Origene questo processo è già quasi completamente compiuto: egli parla di una legge della natura cioè di Dio, e di una legge che è scritta nelle menti di tutti (e non nei cuori), poiché la ragione è ciò che Dio ha dato all'essere umano, e che vincola ogni creatura razionale ad agire in conformità alla Sua volontà⁷³. Sarà però con il XIII secolo che questa tendenza troverà la sua forma più compiuta e, nella nostra prospettiva, più interessante.

Il mondo cristiano, fino a quel momento, era ancora largamente dominato – sul piano culturale – dall'agostinismo, e dall'idea che la sola Verità fosse quella presente nel Vangelo, e da esso deducibile. Sul piano

⁷¹ Fassò, *La legge della ragione*, cit., p. 31.

⁷² Fassò, *La legge della ragione*, cit., pp. 32 ss.

⁷³ Si veda Origene, *Contro Celso*, libro V, 37-39, a cura di A. Colonna, UTET, Torino 2013.

giuridico, il diritto canonico rappresentava ancora il riferimento primario del mondo dei giuristi cristiani, e il diritto romano – pur dopo la ritrovata importanza del *Corpus juris civilis*, con l’opera dei glossatori – stentava a trovare, fra essi, una piena e compiuta accettazione. Da un lato, pertanto, si facevano sempre più forti le spinte (dal basso) perché il diritto trovasse fonti e forme più adatte alle esigenze della società del tempo, e dall’altro maturavano pressioni (dall’alto) perché il diritto romano e la sua applicazione venissero giustificati dal punto di vista cristiano, pur nella loro origine pagana⁷⁴. A queste esigenze il XIII secolo rispose – oltre che, per l’appunto, con l’opera dei glossatori – restaurando quella filosofia che aveva garantito l’autorità e la genesi del diritto romano, al contempo cristianizzandola, rendendola cioè pienamente organica e compatibile con il nuovo universo nel quale doveva operare. E San Tommaso, che a questo compito era stato chiamato dal papa e dal suo giovanissimo ordine, persegue questo obiettivo con una genialità e una umiltà davvero stupefacenti.

Dal razionalismo classico, per come lo abbiamo descritto qui, Tommaso riprende non soltanto l’idea di un ordine oggettivo della realtà, ma anche quella moderazione o comprensione di una connessione causale, in virtù della quale è possibile risalire dalla realtà empirica alle sue cause: *lo scire per causas*, ancora una volta. Tommaso riprende infatti dal neoplatonismo e dalla scolastica la dottrina delle cause seconde, secondo la quale Dio agisce nella realtà non direttamente, ma per mezzo delle leggi che ha iscritto in ogni realtà particolare. In un mondo ordinato, ogni essere ha il proprio ordine (ha cioè in sé la causa del proprio mutamento), che lo indirizza verso il proprio fine. La comprensione della realtà è la comprensione dell’ordine (causale) che la regge, e che ne determina il movimento (dalla potenza all’atto, aristotelicamente): e poiché a fondamento della realtà c’è l’intelligenza

⁷⁴ M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaka Book, Milano 1985, p. 110.

creatrice di Dio, tutto ciò che esiste è intellegibile e ha un significato che può essere colto.

Più precisamente, per San Tommaso, la *scientia* è la forma paradigmatica della conoscenza⁷⁵; nel suo commento agli Analitici secondi di Aristotele scrive che avere *scientia* di qualcosa significa avere una conoscenza completa e certa della sua verità. Ora, ciò che qui interessa sottolineare è che per Tommaso questa *scientia* richiede basi, e il suo oggetto è l'esito di una dimostrazione ottenuto mediante un sillogismo: avere conoscenza di P significa poter fornire una giustificazione inferenziale di P sulla base di un sillogismo, o una catena di sillogismi, la cui premessa è a sua volta giustificata in modo non inferenziale⁷⁶. La *scientia* è fonte di vera e autentica conoscenza perché si fonda su un sillogismo e sul legame inferenziale delle conclusioni con le premesse⁷⁷: pertanto, conoscere significa avere una conoscenza del legame causale fra le premesse e le conclusioni, poter trarre conclusioni da premesse, conoscere insomma la causa⁷⁸ dell'oggetto di conoscenza. Inoltre, poiché le dimostrazioni sono isomorfe con la realtà⁷⁹, le premesse in una dimostrazione sono in qualche modo la causa della conclusione; causa è, in questa prospettiva, la "spiegazione" di una realtà, non la causa efficiente. Le premesse di una dimostrazione costituiscono insomma anche la spiegazione della conclusione nel senso

⁷⁵ Sulla distinzione, che qui non approfondisco, fra conoscenza a priori (ad esempio la conoscenza matematica) e conoscenza derivata dalle percezioni dei sensi, si veda Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, Ia, 85.1, ad 2.

⁷⁶ S. Macdonald, *Theory of knowledge*, in *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge Companions to Philosophy), N. Kretzmann, E. Stump (eds), Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 164.

⁷⁷ Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I.6. n. 2: «scimus (eam) per hoc quod habemus syllogismum demonstrativum, et hoc quidem est in quantum scimus syllogismum demonstrativum».

⁷⁸ Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I. 4, n. 5: «Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae».

⁷⁹ Macdonald, *Theory of knowledge*, cit., p. 170.

che forniscono i fatti sottostanti e più elementari in virtù dei quali la conclusione è vera⁸⁰.

La conoscenza della realtà è tuttavia imperfetta, pur se affidabile. Certo, i sensi costituiscono il primo passo di una conoscenza che parte – in Tommaso, come in Aristotele – dall’osservazione dei fatti, e che l’intelletto consente di spostare dal piano empirico a quello astratto delle sostanze seconde (i generi, le specie, e l’ordine dell’universo). Ma sia per ragioni di buon senso, che condivide con Aristotele, sia per ragioni teologiche (il peccato e la caduta), San Tommaso è ben consapevole dei limiti di questa conoscenza razionale della realtà⁸¹. Egli è certo lontano dall’agostinismo, e dall’idea – poi ripresa dalla teologia luterana – di una natura irrimediabilmente corrotta dell’essere umano e della sua ragione⁸², e manifesta una ammirevole fiducia nelle possibilità della ragione naturale di conoscere la realtà: se i limiti cognitivi impediscono di concepire, ad esempio, la natura di Dio, Tommaso

⁸⁰ Così scrive Tommaso: «Non enim contingit aliquem habere scientiam, nisi habeat demonstrationem eorum, quorum potest esse demonstratio, et hoc dico per se, et non per accidens. Et hoc ideo dicit, quia possibile esset scire aliquam conclusionem, non habentem demonstrationem praemissorum, etiam si essent demonstrabilia: quia sciret eam per alia principia; et hoc esset secundum accidens. Detur ergo quod aliquis demonstrator syllogizet ex demonstrabilibus, sive mediatis: aut ergo habet illorum demonstrationem, aut non habet: si non habet, ergo non scit praemissa, et ita nec conclusionem propter praemissa; si autem habet, cum in demonstrationibus non sit abire in infinitum, ut infra ostendet, tandem erit devenire ad aliqua immediata et indemonstrabilia. Et sic oportet quod demonstratio ex immediatis procedat, vel statim, vel per aliqua media. Unde et in primo libro topicorum dicitur quod demonstratio est ex primis et veris, aut ex his quae per ea fidem sumpserunt». Tommaso d’Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I. 4, n. 14.

⁸¹ Anche in tale secondo caso, dunque, seppure la conoscenza delle cause deriva (*demonstrationes quia*) dalla conoscenza degli effetti, si può comunque parlare di *scientia*, secondo Tommaso: cfr. anche Id., *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I. 4, n. 8.

⁸² Idea peraltro meno netta di quanto si pensi, in Agostino. Sulla teoria della conoscenza in Sant’Agostino si veda P. King, *Augustine on Knowledge*, in *The Cambridge Companion to Augustine*, D. Meconi, E. Stump (eds), Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 142-165.

consente che possiamo formulare proposizioni su Dio sulla base di dimostrazioni che iniziano da affermazioni sugli effetti di Dio (le creature) che sono formulate sulla base delle osservazioni dei sensi, o dalla rivelazione⁸³. È grazie a questa stessa fiducia che Tommaso leggerà, commenterà e accoglierà le osservazioni dei filosofi pagani, da Aristotele a Cicerone.

Allo stesso tempo, tuttavia – e contro quanto affermato da Fassò⁸⁴ – San Tommaso non è un razionalista strictu sensu: non può esserlo, come non può esserlo del tutto il pensiero cristiano. Da un lato infatti la Scrittura e la fede ci servono per conoscere ciò che è sopra i nostri sensi (Dio, i misteri della fede...), dall'altro la fede illumina la nostra ragione indebolita dal peccato: come Dio soccorre il suo popolo nella storia temporale, così la fede soccorre la ragione in ciò che ad essa è inaccessibile, senza però sovvertirne le regole. Insomma, la verità si comprende sia mediante l'illuminazione mistica e la grazia (Tommaso stesso, alla fine della sua vita, dichiarò che di fronte a ciò che aveva visto in un momento di estasi, tutta la sua opera non gli sembrava più che un “fuoco di paglia”), sia attraverso le cause seconde, ovvero attraverso quella via che è comune a tutti gli esseri umani, pagani compresi. E tuttavia, come detto, l'intelletto umano è imperfetto, e accede solo in parte alla comprensione del reale; al di là di ciò che può conoscere resta aperta la possibilità della rivelazione, di ciò che Dio sceglie di far conoscere all'essere umano. Il razionalismo cristiano, da Tommaso in poi, è un razionalismo solo secundum quid, in cui ragione e fede si sostengono e si uniscono. Ci sono di fronte all'essere umano due ordini di verità, uno razionale, e uno di fede. Sono in effetti due modi che al soggetto si danno per conoscere la verità, non due tipologie differenti di verità: e per questo non si contraddicono, perché si tratta comunque di un'unica verità, compresa in modi diversi e secondo gradi differenti⁸⁵.

⁸³ Macdonald, *Theory of knowledge*, cit., p. 176.

⁸⁴ Fassò, *La legge della ragione*, cit., pp. 69 ss.

⁸⁵ S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 112.

Un esempio (apparentemente un po' leggero, ma in effetti filosoficamente densissimo, perché relativo alla questione della temporalità e dei cd. futuri contingenti) di questa razionalità, ordinata secondo la logica causale del *modus ponens*, può far comprendere con quale forza e qual pervasività nel mondo cristiano fosse penetrato il razionalismo, e questa esigenza di *scire per causas* come via di accesso naturale alla comprensione del reale. In una *Quaestio godlibetalis* S. Tommaso si chiede «utrum Deus possit virginem reparare». Per quanto la domanda possa sembrare peregrina, in effetti mette in questione precisamente il rapporto fra cause ed effetti (secondo il principio di immutabilità del fatto passato: *factum infectum fieri nequit*). La risposta che dà S. Tommaso è interessante, perché da par suo colloca il problema su due livelli, con uno slittamento che si può trovare anche in altri aspetti importantissimi per la cultura giuridica cristiana, come ad esempio il rapporto fra giustizia e carità. Sul piano spirituale, afferma S. Tommaso, Dio può certamente riportare una fanciulla in uno stato di grazia, e può persino, con un miracolo, restituirle l'integrità corporea, cioè il segno fisico della verginità. Ma neppure Dio può disfare il fatto compiuto, cioè fare che ciò che è avvenuto, non sia: il passato non si cancella, anche se (per un atto di grazia) tutte le sue conseguenze potessero essere modificate. Dio può intervenire all'interno dell'ordine causale, non contro di esso, perché ciò sarebbe contraddittorio.

Fuori dal piano puramente spirituale, sul piano fattuale S. Tommaso replica la risposta che già Aristotele aveva dato, nell'*Etica a Nicomaco*: «Non può mai essere oggetto di scelta il passato (per esempio, nessuno può scegliere di avere saccheggiato Troia), giacché non si delibera sul passato, ma sul futuro e su ciò che è possibile, mentre il passato non può non essere stato. Perciò ha ragione Agatone: 'Di questa sola possibilità anche Dio rimane privo: rendere non fatto ciò che è stato fatto'»⁸⁶. È una risposta, questa, comune a gran parte della teologia medievale, che pur affermando l'assoluta onnipotenza di Dio affermerà sempre come suo li-

⁸⁶ Aristotele, *Etica a Nicomaco*, 1139 b 5-10.

mite *almeno* il rispetto del principio di non-contraddizione, senza che questo implichi un difetto di potenza in Dio stesso. Qualche eccezione a questo principio c'è, e fra tutte quella forse più nota è rappresentata da Pier Damiani, che in nel *De divina omnipotentia* (il cui titolo esteso è per l'appunto la *Disputa* su come sia possibile che, ciò che è accaduto, non sia accaduto)⁸⁷ critica questa posizione con tre argomenti: primo, sostenendo che la distinzione fra presente e passato non può applicarsi a Dio, che vive in un eterno presente; secondo, che la natura non è solo il corso regolare delle cose, ma anche in sé la manifestazione della volontà di Dio (che perciò non può mai essere *contro* natura); e terzo – ai nostri fini più importante – che la validità del principio di non contraddizione è limitata all'orizzonte dell'intelletto umano, ma non può applicarsi a Dio. Tuttavia, pur se è in contrasto con la posizione tomista, neppure l'argomento di Pier Damiani rompe il paradigma di una conoscenza fondata sul *modus*: per l'intelletto umano, per la conoscenza cui l'essere umano può mirare, il principio di non contraddizione, e il rispetto del nesso causale e dell'ordine fra cause ed effetti, resta un limite non valicabile⁸⁸.

⁸⁷ Pier Damiani, *Lettere ai monaci di Montecassino*, Jaka Book, Milano 1987, pp. 175-176.

⁸⁸ Che il pensiero cristiano abbia avuto, e continui ad avere, qualche problema nel metabolizzare il principio di non contraddizione come caposaldo della conoscenza, è testimoniato da tutta l'esperienza mistica, ovviamente (su cui si veda fra i molti M. Vannini, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano, 2005), ma anche da un suo continuo riapparire nel pensiero filosofico: si veda ad esempio il ruolo che la contraddizione svolge in Simone Weil, come strumento di conoscenza indispensabile ove – con la contemplazione – ci si trovi di fronte a verità incompatibili. Si devono usare i poli della contraddizione come «due braccia d'una tenaglia, uno strumento per entrare direttamente in contatto col dominio della verità trascendente, inaccessibile alla nostra intelligenza» (S. Weil, *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris 1955, tr. it. *Oppressione e libertà*, Comunità, Milano 1956, p. 22). Sul punto rinvio alle approfondite analisi di T. Greco, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino 2006, p. 70, che sottolinea come in Weil «le 'cose che si presentano ai sensi insieme ai loro contrari' sono stimolatrici della ragione».

6. Conclusioni: oltre il razionalismo?

L'obiettivo di questo scritto era, come anticipato, quello di mostrare *un tratto* del razionalismo, comune al razionalismo greco e a quello medievale, e di identificare tale tratto con la *moderazione*, ovvero con il carattere non soltanto discorsivo della ragione (la sua capacità di dar conto, mediante argomenti ricavati da premesse, o mediante confutazioni, dei risultati dei processi conoscitivi), ma anche con il suo carattere procedimentale, ovvero il suo rapporto di dipendenza con l'ordine e la misura. La conoscenza razionale si produce mediante un andamento lineare e misurato (cioè non eccedente), ovvero all'interno di limiti che sono anzitutto logici, e nascono dal riconoscimento e dal rispetto dell'ordine causale della realtà.

Questo tratto, a mio modo di vedere, riveste un'importanza significativa nella storia del pensiero etico-giuridico; a questo modo di interpretare la razionalità si possono certamente riconoscere alcuni grandi meriti, che è bene anzi ribadire con decisione, ma ad esso va anche attribuito qualche importante limite del razionalismo etico-giuridico, quel razionalismo di cui – fra le altre cose – si è nutrito il giusnaturalismo. Quanto ai meriti, perciò, è bene sottolineare – con Horkheimer – che le idee di giustizia, eguaglianza, felicità, tolleranza, per come ancora le concepiamo a livello elementare (nell'opinione comune), e per come si sono cristallizzate negli ordinamenti occidentali, riposano implicitamente su una antropologia e una epistemologia razionalista (nel senso indicato), che le giustifica e le rende distinguibili dal loro opposto⁸⁹. L'ideale sotteso a tutte queste idee è che esista qualcosa come l'umano, cui fare riferimento per le decisioni individuali e collettive, e che questo qualcosa sia conoscibile, sia comunicabile, e possa essere oggetto di discussione e reciproca comprensione; il presupposto, insomma, è che la realtà possa essere conosciuta razionalmente, che si possa costruire un

⁸⁹ Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 17.

discorso ordinato e comprensibile sulla realtà, e che la comprensione razionale della realtà sia il presupposto per il funzionamento del dibattito pubblico e della vita politica in generale.

Se questi sono i meriti, indubbi, non possono essere taciuti i limiti connessi ad una epistemologia (e ad una antropologia) dominata dalla razionalità. Faccio riferimento alle conseguenze del dominio della razionalità sulle emozioni, anzitutto. Ed è questo un aspetto ormai molto noto, e già ben evidenziato da una consistente dottrina⁹⁰, che ha progressivamente messo in luce i rischi di una prospettiva che ritenga la ragione *l'unica e/o la principale* via per la conoscenza e la comprensione della realtà, assegnandole uno status di assoluto privilegio su ogni altra facoltà umana. Certo, le emozioni e i sentimenti non sono stati (quasi) mai relegati nell'irrelevanza, neppure in prospettive razionalistiche, e tuttavia sono stati considerati *alla luce* del principio di razionalità, ovvero a seconda di quanto fossero dominati o dominabili o utilizzabili dal punto di vista razionale.

Critiche a questo paradigma razionalista sono giunte da più parti, come è noto: dalle *critical race theories*, dalle molte e differenti prospettive femministe, dagli studi sulla vulnerabilità, dalle filosofie della disabilità, e da molti altri approcci. Probabilmente, le idee di Martha Nussbaum sono state, sul punto, tra le più influenti e significative: l'approccio delle capacità implica, fra le altre cose, che la dimensione emotiva e quella razionale non siano separabili e che, soprattutto, non si possa garantire una vita decente se *entrambe* non vengono valorizzate e

⁹⁰ In tal senso, si possono citare anzitutto le critiche al dominio di un certo kantismo nell'ambito delle teorie morali (tra cui ad esempio J. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993; S.M. Okin, *Women and the Making of the Sentimental Family*, in «Philosophy & Public Affairs», XI (1982), 1, pp. 65-88; R.M. Schott, *Cognition and Eros: A Critique to the Kantian Paradigm*, Beacon Press, Boston 1988; G. Lloyd, *The Man of Reason*, in «Metaphilosophy», X (1979), 1, pp. 18-37); si vedano anche, più di recente, prospettive di stampo *neuroetico*, comunque molto critiche sull'esclusione delle emozioni dall'ambito della moralità e della ragione pratica (fra esse, si può vedere A.R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York 1994).

tutelate. In questo senso, una persona razionale (cioè, che ha la *capacità* di esercitare la propria razionalità) non può essere concepita come disincarnata, come se, al di là della ragione, non fosse una persona situata in certi contesti di vita, in certi sistemi di relazione, e con certe emozioni, paure, ansie, desideri, e così via⁹¹.

Non solo, ma nelle società pluraliste contemporanee il modello giunaturalista costruito intorno all'idea di razionalità ha mostrato con crescente evidenza tutti i suoi limiti, quanto a capacità di orientare e comprendere le scelte e le politiche pubbliche, per come esse realmente avvengono⁹². Come ha riconosciuto Habermas in un articolo ampiamente noto, lo stato liberale non può aspettarsi da tutti i cittadini che giustificino le loro affermazioni/pretese indipendentemente dalle loro convinzioni religiose o opinioni sul mondo, né che ogni partecipante al discorso pubblico sia obbligato a tradurre le sue convinzioni culturali e religiose in equivalenti razionali e universalmente comprensibili⁹³. Ciò significherebbe infatti imporre un indebito onere psicologico a quei cittadini le cui pratiche e visioni del mondo sono radicate in una fede, o in una cultura tradizionale, finendo per escludere i cittadini “mono-glotti” dallo spazio politico, soprattutto ove la prospettiva di fede o tradizionale sia l'unica che sono in grado di utilizzare. In una democrazia pluralista, scrive Habermas, non dovremmo avere troppa fretta di ridurre la

⁹¹ M. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Shame, Disgust and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004, p. 12, nonché M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001. Sul tema delle emozioni nel diritto rinvio anche, per una trattazione comprensiva, al testo di T.A. Maroney, *Law and Emotion: A Proposed Taxonomy of an Emerging Field*, in «Law and Human Behavior», XXX (2006), pp. 119-142; si veda anche il volume che raccoglie gli atti del congresso IVR 2015, M.N.S. Sellers (a cura di), *Law, Reason, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

⁹² Sul ruolo delle emozioni nell'orizzonte della politica e delle scelte pubbliche si veda C. Mouffe, *Politics and Passions*, in «Ethical Perspectives», VII (2000), 2.

⁹³ J. Habermas, *Religion in the public sphere*, in «European Journal of Philosophy», XIV (2006), 1, p. 9.

complessità polifonica del dibattito⁹⁴. Pretendere che il dibattito pubblico (e la reciproca tolleranza) si svolga entro i confini della razionalità discorsiva può avere l'effetto di escludere da esso alcuni gruppi e alcuni soggetti, violando in tal modo «l'impegno democratico per l'egualitarismo politico»⁹⁵.

Entrambi questi limiti sono, a mio parere, collegati all'idea di *modus*, all'idea che la razionalità si possa esercitare solo nell'ambito di certi limiti (logici) e certe regole (sull'inferenza), e che solo se presupponiamo queste "regole di esercizio" possiamo qualificare la conoscenza ottenuta come razionale. E poiché né le tradizioni religiose, o culturali, né le emozioni e i sentimenti, rispettano questo standard, non possono essere fonte di conoscenza razionale: dunque, di quell'unico tipo di conoscenza che sia utilizzabile nel dibattito pubblico, o per l'elaborazione di decisioni collettive, o per la conoscenza della giustizia (la quale a sua volta è stata, dal giusnaturalismo, quasi sempre pensata all'interno di questo paradigma razionalistico). Che la conoscenza sapienziale fosse compatibile con la contraddizione, e meta-razionale, s'è visto essere un tratto pacificamente ammesso nell'antichità. E che i sentimenti possano essere contraddittori, e fuori dall'ordine della causalità, lo sappiamo tutti, e Catullo lo ha descritto con le parole più belle⁹⁶. Le teorie della giustizia che si muovono a partire dagli approcci sopra citati (teorie femministe, race theories, teorie critiche, teorie multiculturali, approcci intersezionali, ecc.), e molte altre ancora, sono tutti tentativi, fra le altre cose, di recuperare alla giustizia una dimensione meta-razionale, senza perdere ciò che il razionalismo ha consentito di conquistare in termini di eguaglianza, libertà, riconoscimento della dignità, e così via.

⁹⁴ Habermas, *Religion in the public sphere*, cit., p. 10.

⁹⁵ J. Bohman, *Reflexive toleration in a deliberative democracy*, in McKinnon, Castiglione (eds), *The culture of toleration*, cit., p. 118.

⁹⁶ Basti pensare alla bellissima *Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris./ Nescio. Sed fieri sentio et excrucior*.

PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI WEBERIANI. METODO, STORIA, DIRITTO NELLA RIFLESSIONE DI MAX WEBER

Giovanni Bombelli

Abstract

Max Weber's legacy is still at the heart of the contemporary philosophical-legal debate. The complex circle method-history-law drawn by Weber draws represents a precious tool to understand the critical issues underlying the current sociological-legal scenario, which is characterized by the transition from a historical-systematic paradigm of law to a reticular perspective. This horizon dates back to the origins of modernity and entails the crucial categories (i.e.: *Entzauberung*, *Rationalisierung*, *Polytheismus der Werte*, *Charisma*) largely deepened by the German sociologist: in the last analysis, they involve the question of power.

Keywords

Weber; Methodology; History; Law; Rationality; Modernity.

1. Un secolo dopo: l'“onda lunga” di Weber

Che senso ha riflettere su Max Weber un secolo dopo?

La ricorrenza del centenario della morte rappresenta l'occasione, certamente non la ragione, per soffermarsi sul teorico di Erfurt¹: la ric-

¹ Paradigmatico il ricco numero 1/2020 della presente rivista dedicato al pensiero di Weber.

chezza del suo lascito intellettuale non si lascia comprimere nella prosaicità di un anniversario.

Del resto buona parte dell'attuale dibattito filosofico-giuridico, sociologico e *lato sensu* epistemologico, con particolare riguardo alle scienze umane, è ancora largamente debitrice dell'analisi weberiana alle cui istanze critico-metodologiche, in forme e gradi diversi, continua tuttora ad alimentarsi. Come si è osservato recentemente, se «l'esposizione del passato costringe sempre a parlare di noi [...] mai questo è più vero che nel caso dell'opera di Max Weber»², riguardato talora come l'«ultimo classico»³.

Volgersi all'articolata riflessione allestita dal teorico tedesco non significa, dunque, tracciare un semplice capitolo di storia delle idee o soddisfare una mera curiosità erudita. Al contrario, ciò comporta riferirsi a una griglia metodologico-concettuale e ad una *Zeitdiagnose* ancora feconda da cui origina l'"onda lunga" weberiana. Segno tangibile di una "presenza" viva e attuale del sociologo di Erfurt, tale da renderlo una sorta di classico contemporaneo: ecco perché non possiamo non dirci weberiani.

Si tratta di un dato generale ma che già lumeggia uno dei grandi meriti del "Marx della borghesia", come notoriamente veniva definito Weber negli anni Trenta⁴, ascrivibile alla trasversalità-complessità che ne contrassegna lo stile metodologico e la postura intellettuale. A livello di

² M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano 2020, p. 83: l'Autore riflette sul *geistige Arbeit* del sociologo tedesco, preferendo tale dizione a quella più tradizionale di "lavoro intellettuale". Sull'attualità weberiana N. Salamone, *Razionalizzazione, azione, disincanto. Studi sull'attualità di Max Weber*, FrancoAngeli, Milano 2008. Imprescindibili i contributi di Realino Marra e in particolare: *La religione dei diritti. Durkheim-Jellinek-Weber*, Giappichelli, Torino 2006; *La libertà degli ultimi uomini. Studi sul pensiero giuridico e politico di Max Weber*, Giappichelli, Torino 1995; *Dalla comunità al diritto moderno: la formazione giuridica di Weber: 1882-1889*, Giappichelli, Torino 1992. Sempre prezioso P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981.

³ A. De Simone, *L'ultimo classico. Max Weber: filosofo, politico, sociologo*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

⁴ Per un ritratto il classico R. Bendix, *An Intellectual Portrait*, Anchor-Books-Doubleday, Garden City 1962.

metodo è proprio la straordinaria apertura dello sguardo weberiano, costantemente attento all'intrinseca complessità del reale e al riesame critico degli assunti teorico-metodologici, a renderne peculiare l'approccio marcandone lo scarto rispetto a specialismi corrivamente sterili nonché anticamera di approcci riduzionisti.

Da questa prospettiva, a ben vedere il nucleo vitale e ancora criticamente fecondo dell'analisi weberiana si radica in due dimensioni complementari: l'attenzione per la *complessità* e il tratto di *problematicità e rigore metodologici*.

Il primo profilo attiene alla relazione delicata tra oggetto di indagine e metodo⁵.

Se è vero che Weber, a garanzia dell'oggettività delle scienze sociali⁶, ambisce all'avalutatività (*Wertfreiheit* come *Wertungsfreiheit*)⁷ ciò non si risolve mai in asetticità o agnostica neutralizzazione metodologica. La consapevolezza riguardo alla complessità dell'ambito indagato, sia esso costituito dalla storia, dalla religione, dal diritto o dal loro intreccio, postula l'adozione di una prospettiva "multifattoriale"⁸ o multilivello in gra-

⁵ «Nessuna scienza è assolutamente priva di presupposti, e nessuna può fondare il suo proprio valore per chi rifiuti questi presupposti»: M. Weber, *Geistige Arbeit als Beruf: Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund*, Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig 1918; tr. it. di P. Rossi e F. Tuccaro e con introduzione di M. Cacciari, *La scienza come professione. La politica come professione*, Mondadori, Milano 2006, p. 44.

⁶ S. Veca, *Il metodo e le condizioni dell'"oggettività"*, in *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, cit., pp. 3-24.

⁷ In merito H. Dreier, *Wertfreiheit. Il postulato di Max Weber sull'avalutatività della scienza*, Mucchi, Modena 2020.

⁸ Un versante colto talora in funzione antimarxiana: «Weber [rifiuta di] fare della 'struttura' spirituale l'equivalente di quella economica [marxiana in quanto egli è favorevole a] un'analisi multifattoriale [basata su] correlazioni tra fattori determinanti di un processo storico (economici, politici, sociali, culturali)»: G. Galli, *Storia delle dottrine politiche*, Mondadori, Milano 1995, pp. 165-166; L. Cavalli, *Max Weber: religione e società*, il Mulino, Bologna 1968, p. 23: la "plurifattorialità" weberiana è funzionale a comprendere le «origini della civiltà moderna, fondata sul capitalismo [secondo uno sviluppo tipicamente

do di enfatizzare, come attesta paradigmaticamente la *Die protestantische Ethik*, la correlazione tra fattori molteplici senza cadere nell'eclettismo⁹.

In altre parole: è la complessità stessa della realtà investigata ad esigere un ricco strumentario metodologico ove, grazie al ricorso a strumenti sofisticati come l'“idealtipo”, gli apporti offerti da discipline distinte e autonome (storia, sociologia, diritto) convergono nell'illuminare il «complesso di relazioni nella realtà storica, che noi [...] riuniamo in un unico concetto»¹⁰.

Questo approccio attento alla complessità¹¹ rende Weber sensibile al problema della portata e della natura degli assunti metodologici: il secondo elemento poc'anzi accennato. Per il teorico tedesco le opzioni di metodo non rappresentano mai un feticcio, bensì strumenti cognitivamente duttili cui ricorrere con rigore e con vigile attenzione critica tesa a verificarne tenuta teorica e capacità euristica.

Adottando un approccio per livelli progressivi o a cerchi concentrici, questi rilievi consentono di tracciare meglio i contorni dell'orizzonte concettuale in cui si situa la riflessione di seguito proposta.

Schematicamente essa muove da tre aspetti, qui abbozzati in via preliminare, che paiono sottesi all'analisi weberiana: il *nesso categorie-storia*,

occidentale per cui Weber] non cerca una 'chiave' dello sviluppo storico [ma] esplora una particolare civiltà, cercando di comprenderne gli interni svolgimenti in termini 'plurifattoriali'; Marra, *La religione dei diritti...*, cit., pp. 145-156 anche in rapporto a Nietzsche.

⁹ Si veda quanto osservato *infra* circa la *Vorbemerkung* alla *Religionssoziologie* e la connessa *Zwischenbetrachtung*.

¹⁰ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 20. Bd., Heft 1, pp. 1-54, 1904; 21. Bd., Heft 1, pp. 1-110, 1905; tr. it. di P. Burrese, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1988, p. 99.

¹¹ Categoria ovviamente da intendersi in un'accezione ben diversa da quella prospettata in N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984; tr. it. di A. Febbrajo e R. Schmidt, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990; G. Dilcher, *Dalla Storia del diritto alla Sociologia. Il confronto di Max Weber con la Scuola storica del diritto*, in «Scienza & Politica», 19 (2007), 37, pp. 95-115 (p. 106 per un nesso con Luhmann).

il *circuito metodo-storia-diritto* e, infine, la *fecondità originariamente critica della riflessione* allestita dal teorico di Erfurt. Colti sequenzialmente, questi elementi restituiscono il nucleo del reticolo concettuale che innerva la *verstehende Soziologie* weberiana, vero cuore del suo lascito culturale, illuminando altresì l'“onda lunga” da essa generata.

1.1. Il nesso categorie-storia

Per Weber tra categorie e storia sussiste un nesso inscindibile. Le prime maturano o, quantomeno, prendono senso e si plasmano misurandosi con un orizzonte storico.

Una posizione preziosa ma delicata. Essa infatti evolve nel travagliato passaggio dallo scenario tedesco della seconda metà dell'Ottocento, di cui Weber è figlio, alle crescenti fibrillazioni teoriche e sociali che attraversano la società europea all'alba del *nouveau siècle* e acutamente diagnosticate dall'autore tedesco.

Weber peraltro si mantiene distante da un facile storicismo di maniera a vaga ascendenza hegeliana che, talora venato da una vocazione all'egemonia culturale improntata alla *Kultur*, segna il *milieu* e la cultura tedeschi tra fine Ottocento e primo Novecento¹². Formatosi nel circuito intellettuale¹³ animato da Mommsen, Meinecke e Burckhardt¹⁴, il sociologo di Erfurt ne condivide l'*humus* complessivo senza cadere, nonostan-

¹² G.E. Rusconi, *Egemonia vulnerabile. La Germania e la sindrome Bismarck*, il Mulino, Bologna 2016 (cap. 1).

¹³ Marra, *Dalla comunità al diritto moderno...*, cit., cap. 1 sull'apprendistato weberiano e cap. 2 per l'appartenenza di Weber al *Verein für Sozialpolitik*, insieme a Tönnies, nonché l'influenza di Mommsen: i giovani della seconda generazione della rivista che segnano la transizione dal liberalismo all'approccio sociale (p. 75); H. Treiber, *I concetti fondamentali della sociologia del diritto di Weber alla luce delle sue fonti giuridiche*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXX (2000), 1, pp. 97-108.

¹⁴ Per un confronto R. Bendix, *Max Weber and Jacob Burckhardt*, in «American Sociological Review», 30 (1965), 2, pp. 176-184.

te un approccio caratterizzato dalla vastità documentale-comparativa, in rigidità o dogmatismi metodologici riguardo al modello di conoscenza storico-scientifica né in un'asfittica acribia storico-filologica.

Qui interessa soprattutto rimarcare sin da subito il nesso strutturalmente dinamico che si istituisce tra processo di concettualizzazione (segnatamente in chiave sociologico-giuridica) e analisi storica¹⁵: ciò che consente a Weber di eludere facili eclettismi, talora preludio dell'indebita sovrapposizione tra piani di ricerca.

1.2. Il circuito metodo-storia-diritto

È all'interno di questo *framework* concettuale che si situa il circuito metodo-storia-diritto a partire dal quale si apprezza la portata della lezione weberiana o, meglio, di *una* delle molte lezioni weberiane.

Sul piano metodologico muovere dall'intrinseca complessità delle categorie, enfatizzando il loro plasmarsi alla luce delle sollecitazioni derivanti da un orizzonte storico, comporta riflessi rilevanti in ordine alla concettualizzazione del diritto¹⁶. Sotto questo profilo è evidente il contrasto tra l'impostazione del teorico di Erfurt e alcune prospettive teorico-giuridiche maturate nei primi decenni del Novecento come, paradigmaticamente, la *reine Rechtslehre* kelseniana¹⁷.

La *verstehende Soziologie* weberiana matura all'interno di un orizzonte storico privilegiando, anche in ordine al diritto, un approccio multifattoriale teso a cogliere la complessità del fenomeno giuridico laddove Kelsen muove notoriamente da premesse differenti.

¹⁵ A. Cavalli, *Il rapporto tra conoscenza storica e sociologia in Max Weber*, in «Il Politico», 45 (1980), 4, pp. 571-590.

¹⁶ Sul nesso tra Weber e Scuola storica Dilcher, *Dalla Storia del diritto alla Sociologia...*, cit., *passim*.

¹⁷ In merito R. Marra, *Scienza giuridica e sociologia. Kelsen e Weber a confronto*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XLVI (2016), 1, pp. 81-106; Id., *La libertà degli ultimi uomini...*, cit., cap. 7.

L'obiettivo di una "dottrina pura del diritto" perseguito dal giurista praghese postula l'oblio della dimensione storica e la semplificazione sia dell'oggetto investigato (il diritto), sia dell'approccio metodologico (l'opzione per la "purezza"). Concepita univocamente in chiave normativista, la sfera giuridica verte sull'endiadi diritto=norma positiva: la sterilizzazione del diritto implica l'espunzione di ogni "scoria" *lato sensu* legata al flusso storico.

Al contempo non vi è spazio, a livello metodologico, per un'analisi multifattoriale. La ripresa-rilettura kelseniana della scissione humiana *Sein-Sollen*, sia essa interpretata in chiave neokantiana o nel quadro del dibattito del *Wiener Kreis*¹⁸, inibisce l'accesso ad un'analisi composta della sfera giuridica del tipo di quella weberiana (sul circuito metodo-storia-diritto più ampiamente *infra* § 2).

1.3. La fecondità originariamente critica della riflessione weberiana

In questa linea emerge la portata originariamente e radicalmente "critica" dell'analisi allestita dal sociologo tedesco, la quale si lascia apprezzare in una duplice direzione.

Innanzitutto in ordine all'articolata griglia di lettura dell'agire sociale (*soziales Handeln*), inteso precisamente come *Grundbegriff*, configurata dal teorico di Erfurt¹⁹. Un'architettura concettuale elaborata misurandosi con ambiti di indagine differenti (storia, economia, religione, dirit-

¹⁸ In merito almeno N. Bobbio, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Giappichelli, Torino 2014 (a cura di Tommaso Greco e con introduzione di Agostino Carrino).

¹⁹ A partire dal celebre *incipit* di *Wirtschaft und Gesellschaft*: «Soziologie [...] soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. 'Handeln' soll dabei ein menschliches Verhalten [...] heißen, wenn und insofern als der oder die Handelden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden». M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), Mohr-Siebeck, Tübingen 1976, I, p. 1. Per un confronto G. Pollini, *Classificazione delle azioni e tipologia dell'agire sociale. Pareto e Weber*, in «Studi di Sociologia», XXII (1984), 4, pp. 349-373.

to, ecc.) e che, come noto, trova compiuta configurazione nel postumo *Wirtschaft und Gesellschaft*.

Essa però va intesa in modo corretto. L'impresa weberiana non mira ad una genealogia *à la* Nietzsche²⁰ né, ancor meno e con lessico post-weberiano, a una destrutturazione *à la* Derrida²¹. L'obiettivo è un altro: individuare il "senso" (*Sinn*, i significati) sottesi all'agire e da esso intenzionati *nella concreta dinamica storico-sociale*²².

Una prospettiva, dunque, ulteriore alla mera elaborazione di modelli tassonomici delle condotte e con una portata critica o etico-civile. La messa in luce della complessità del dato storico, tratto tipico della ricognizione sociologico-fenomenologica weberiana, porta infatti a demistificare i codici simbolico-assiologici consolidati denunciandone la pretesa corriva a esaurire i significati *storicamente possibili* e le loro proiezioni giuridiche²³.

Sovvengono al proposito le analisi profetiche consegnate al *Die geistige Arbeit als Beruf*.

La critica alla declinazione in senso vieppiù specialistico assunta dalla conoscenza scientifica, a fronte di qualità come "ispirazione", "dedizione" e "personalità" che per Weber si richiedono all'uomo di scienza, si salda al rilievo conferito al proiettarsi del sapere scientifico in un orizzonte improntato all'idea di progresso e, quindi, all'incapacità di tale sapere di attingere alla dimensione del "significato"²⁴.

Un processo che il sociologo tedesco ascrive notoriamente alla razionalizzazione dell'Occidente conseguente all'*Entzauberung* e che,

²⁰ Bendix, *Max Weber and Jacob Burckhardt*, cit., *passim*.

²¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1967 su cui A. An-dronico, *La decostruzione come metodo: riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Giuf-fré, Milano 2002.

²² In termini comparativi A. Sormano, *Grammatica del senso. Weber, Wittgenstein, Benveniste*, Trauben Edizioni, Torino 1999.

²³ Occorre solo ricordare l'attiva partecipazione di Weber alle vicende politiche, in particolare nella temperie della nascita della Repubblica di Weimar: in merito M. Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, Drei Masken Verlag, München 1921.

²⁴ Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, cit., p. 19 ss. e p. 43.

con riguardo al diritto, comporta la riduzione progressiva della sfera giuridica a tecnica normativa imperniata sul nesso mezzo-fine e, più in generale, il tramonto della domanda di senso²⁵.

Questi profili introducono all'altra direzione poc'anzi suggerita che rende criticamente feconda la riflessione del sociologo tedesco confermandone l'attualità: l'idoneità dello schema weberiano a fungere da strumento concettuale per leggere l'odierno scenario socio-giuridico.

L'apparato teorico elaborato dal teorico di Erfurt appare infatti particolarmente prezioso per provare a ragionare intorno a contesti, come quelli post-moderni o "liquidi", progressivamente dominati da impostazioni pragmatiste di cui i modelli giuridico-reticolari costituiscono un'espressione paradigmatica (anche su questo più ampiamente *infra* § 3.2).

2. Coordinate. Di nuovo sulla circolarità metodo-storia-diritto

Seguendo un approccio per livelli progressivi, l'evocazione appena proposta di alcuni elementi costitutivi dell'impianto weberiano consente di tracciare con maggiore rigore le coordinate della riflessione successiva. Sotto questo profilo occorre approfondire l'accennato trinomio metodo-storia-diritto, vero snodo nell'architettura concettuale allestita dal sociologo tedesco, con particolare riguardo alla circolarità o *continuum* che lo attraversa.

Focalizzando gli elementi che ne ritmano l'articolazione, sarà possibile lumeggiare meglio il nesso categorie-storia nonché la carica critica che anima il contributo weberiano. Senza obliare l'appena evocata circolarità del trinomio, ragioni di chiarezza espositiva suggeriscono di considerarne distintamente i momenti costitutivi.

²⁵ Ivi, pp. 29-30: «[La giurisprudenza] stabilisce ciò che è valido secondo le regole del pensiero giuridico [e cioè] se determinate regole [...] sono riconoscibili come vincolanti. Non risponde alla domanda se debba esservi il diritto e se debba stabilire proprio quelle regole; essa può indicare soltanto che, se si vuol ottenere un risultato, questa regola giuridica costituisce [...] il mezzo appropriato per conseguirlo».

Innanzitutto l'*idea di metodo*.

Come noto Weber elabora gli strumenti metodologici della sua ricerca non tanto negli esigui scritti ad essi dedicati bensì *in progress* occupandosi via via di ambiti diversi: un'elaborazione che, in definitiva, confluisce nella postuma *Wirtschaft und Gesellschaft*²⁶. Si tratta di un profilo fondamentale poiché l'attenzione che il sociologo tedesco pone al versante metodologico, nei limiti appena precisati, ne marca la cifra intellettuale forse oltre gli stessi intenti weberiani.

Senza cadere nell'"illusione ottica" segnalata da Alessandro Cavalli²⁷ tale versante, destinato ad esercitare un influsso rilevante in ambito no-

²⁶ Veca, *Il metodo e le condizioni dell'"oggettività"*, cit. sul carattere residuale delle osservazioni weberiane in tema metodologico e il parziale debito verso il costruttivismo kantiano-rickertiano. La concretezza delle scienze storico-sociali spinge il sociologo tedesco a non formalizzare un'epistemologia e a rigettare l'incondizionatezza di Rickert per la *Begriffsbildung* del sapere storico, da cui peraltro mutua alcune nozioni (relazione di valore, sapere nomologico, nozione di "individuo") alterandone le regole d'impiego. L'adozione di un approccio "pragmatico" à la Carl Menger e critico dell'organicismo indirizza Weber verso l'elaborazione dei "tipi ideali", approdando a un apparato metodologico antiriduzionistico ove l'intersoggettività è validata dalle procedure di ricerca formalizzandosi nella *objektive Möglichkeit* (mondi possibili o "gradi di possibilità"). Influssi molteplici (von Kries, Radbruch) consentono a Weber di elaborare una metodologia che, in rapporto all'avalutatività, muove dalla condizionalità delle relazioni causali e dei modelli di realtà nonché dal primato della *possibilità* sulla necessità alla luce dell'esplicitazione di un "sistema di riferimento" come requisito di confrontabilità intersoggettiva. Analogamente Cavalli, *Il rapporto tra conoscenza storica e sociologia in Max Weber*, cit., p. 571: «la riflessione metodologica weberiana ha sempre carattere occasionale [e] non diventa mai interesse primario [nè] si costituisce in oggetto autonomo [in quanto] invariabilmente derivata da problemi sostantivi di ricerca». Ciò non ne attenua la rilevanza: Weber «è metodologo per dovere professionale [con la] consapevolezza dello stato di crisi che dominava allora nel campo delle discipline verso le quali erano orientati i suoi interessi scientifici» (*ibidem*, p. 572).

²⁷ L'illusione consiste nella pretesa di «scorgere in Weber [...] un intento fondativo dell'impianto metodologico delle scienze storico-sociali [come] una compiuta logica della conoscenza storico-sociale»: *ivi*, pp. 572-573.

vecentesco²⁸, matura nella più ampia cornice problematica rappresentata dal *Methodenstreit* di cui la collocazione del teorico tedesco nella *querelle* tra la scuola austro-viennese e la prospettiva storica di matrice berlinese costituisce solo una proiezione²⁹.

Qui interessa rimarcare il punto decisivo: il problema della natura di “scientificità” dell’approccio storico-sociale (*melius* per Weber “scienze della cultura”)³⁰, con particolare riguardo al rilievo conferito al profilo *storico* sotteso all’intera impresa weberiana (su cui poco più avanti).

Come poc’anzi osservato, Weber si inserisce nel ricco dibattito metodologico e epistemologico sviluppatosi tra fine Ottocento e inizio Novecento. Condensatosi nella polarità diltheyana “scienze della natura-scienze dello spirito” (legata al binomio *Erklären-Verstehen*) e nella coppia simmetrica “scienze nomotetiche-scienze idiografiche” proposta da Windelband, tale dibattito trova un significativo punto di emersione nell’apporto di Heinrich Rickert. Confrontandosi con quest’ultimo, di cui peraltro rigetta l’impostazione kantiano-neotrascendentale, Weber individua la specificità dei saperi storico-sociali configurando il

²⁸ Paradigmaticamente T. Parsons, *The Structure of Social Action*, MacGraw-Hill Company, New York 1937; tr. it. di M.A. Giannotta, *La struttura dell’azione sociale*, il Mulino, Bologna 1987: l’Autore americano rilegge il pensiero di Weber a partire dal lavoro metodologico del sociologo di Erfurt.

²⁹ Per un quadro P. Rossi, *Introduzione* a M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Comunità, Torino 2001, pp. VII-XLVII e Id., *Max Weber e la metodologia delle scienze storico-sociali*, in «Giornale degli Economisti e Annali di Economia» (Nuova serie), 16 (1957), 1-2, pp. 2-31; F. Maclachlan, *Max Weber within the Methodenstreit*, in «Cambridge Journal of Economics», 41 (2017), 4, pp. 1161-1175; Cavalli, *Il rapporto tra conoscenza storica e sociologia in Max Weber*, cit., p. 73 sul *Methodenstreit* come specchio della «crisi delle concezioni scientifiche allora dominanti, sia del positivismo, sia dello storicismo. Il primo intriso di componenti naturalistiche, il secondo di componenti idealistiche e spiritualistiche». Per un inquadramento dello scenario austriaco R. Cubeddu, *Il liberalismo della Scuola Austriaca. Menger, Mises, Hayek*, Morano, Napoli-Milano 1992.

³⁰ Rossi, *Introduzione*, cit., p. XIX.

suo modello metodologico in termini prospettico-riflessivi³¹ e tracciano il rapporto con l'orizzonte assiologico³².

Un punto ovviamente decisivo.

Il sapere storico-sociale tanto più acquisisce spessore teorico-metodologico quanto più il criterio di controllabilità è costituito dal riferimento ai “valori” e *non* dai “giudizi di valore”³³. Ciò significa, come si accennava, che l'ideale dell'avalutatività (*Wertfreiheit*) non esita necessariamente in neutralità o oggettivazione neutralizzante. Più precisamente, si chiarisce come proprio in questa circolarità tra indagine storica e riferimento alla costellazione valoriale si radichi la trasparenza dell'approccio teorico aprendo lo spazio *logico* per la singolarità e il controfattuale (i mondi possibili, *Möglichkeit*): in altre parole, per la complessità della realtà storica.

La scienza sociale assume i tratti di «una scienza di realtà [poiché l'obiettivo è] comprendere la realtà della vita [...] nella sua specificità», così da cogliere «la connessione e il significato culturale dei suoi fenomeni particolari nella loro configurazione presente [e] i motivi del suo essere storicamente divenuto così-e-non-altrimenti»³⁴.

Per questa via si delinea una sorta di corrispondenza biunivoca tra “metodo” e “oggetto indagato” a garanzia della scientificità dell'approccio adottato. Ogni sapere può dirsi “scientifico” a patto che riposi su un metodo, secondo una linea concettuale che rende Weber *lato sensu* debitore delle matrici moderno-cartesiane. Al contempo il metodo si

³¹ Ivi, p. VIII, ove si ribadisce il tratto “residuale” dell'atteggiamento di Weber riguardo al versante metodologico.

³² Cavalli, *Il rapporto tra conoscenza storica e sociologia in Max Weber*, cit., p. 577 per la diversa articolazione conferita da Weber ad alcune nozioni rickertiane; Rossi, *Introduzione*, cit., pp. XX-XXIII. Si veda anche quanto precisato *supra*.

³³ Rossi, *Introduzione*, cit., pp. XXII-XXIII.

³⁴ M. Weber, *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 147-208 (citazione da p. 170); ivi si veda anche la sezione *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*.

plasma in funzione dell'oggetto cui è destinato: in altre parole, non esiste un metodo assoluto o neutro.

In questa direzione emerge più distintamente l'ineludibilità del secondo elemento del trinomio: l'*orizzonte storico*.

Un profilo che si lascia particolarmente apprezzare nel *continuum* che si istituisce tra storia e sociologia³⁵. Come acutamente osservato da Alessandro Cavalli, Weber rifugge da «procedimenti di ipostatizzazione che stabiliscono una falsa corrispondenza tra contenuto concettuale e realtà». Il ricorso al ricco strumentario concettuale dei “tipi ideali” (su cui *infra*) risponde all'esigenza di leggere il flusso storico: empiricamente dato «è solo l'agire [...] di individui o gruppi di individui determinati, e le entità collettive hanno senso soltanto se sono riconducibili agli individui e ai gruppi che le compongono»³⁶.

Il procedimento tipico-ideale marca lo scarto tra scienze della “natura” e scienze della “cultura”, così da «mantenere fluida [...] la distinzione tra conoscenza storica e conoscenza generalizzante» e aprire simmetricamente «ad una concezione fluida dei rapporti tra conoscenza storica e conoscenza sociologica»: quanto legittima una *sociologia storica* e una *storia sociologica*³⁷.

Lo sfondo concettuale configurato dal *continuum* tra approccio storico e analisi sociologica consente di cogliere la portata autenticamente “multifattoriale” della *verstehende Soziologie*, intesa come approccio

³⁵ «Die Begriffsbildung der Soziologie entnimmt ihr Material, als Paradigmata, sehr wesentlich, wenn auch keineswegs ausschließlich, den auch unter den Gesichtspunkten der Geschichte relevanten Realitäten des Handelns. Sie bildet ihre Begriffe und sucht nach ihren Regeln vor allem auch unter dem Gesichtspunkt: ob sie damit der historischen kausalen Zurechnung der kulturwichtigen Erscheinungen einen Dienst leisten kann»: Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 9 (ma ivi si veda anche p. 10).

³⁶ Cavalli, *Il rapporto tra conoscenza storica e sociologia in Max Weber*, p. 579.

³⁷ Ivi, pp. 585-586 anche con riferimento all'evoluzione delle due prospettive nella riflessione weberiana (sintesi p. 590).

congruente alla complessità storico-sociale in funzione della quale essa viene approntata.

Si tratta a ben vedere di un tratto sotteso all'intero impianto weberiano, conferendogli strutturale dinamicità, di cui la *Vorbemerkung* alla *Soziologie der Religionen* (unitamente alla celebre *Zwischenbetrachtung*)³⁸ offre una sintesi particolarmente preziosa. Raccordandosi alle analisi sviluppate in *Die protestantische Ethik* e *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, la specificità dell'ambito di indagine non impedisce a Weber di addivenire ad esiti teorici di portata generale in ordine a un punto cruciale: il modello di *explanation* delle dinamiche storico-sociali.

Da questa prospettiva sono due i versanti da rimarcare.

In primo luogo la riflessione sulla parabola evolutiva occidentale consente di enfatizzare l'*unicum* rappresentato dalla prevalenza del modello sistematico-razionale come esito di una correlazione specifica di fattori molteplici e con particolare riguardo all'articolarsi di una struttura giuridico-razionale.

Di qui, in secondo luogo, l'analisi del modello capitalista conseguente all'affermarsi della razionalità calcolante, secondo un complesso quadro evolutivo ove la *forma giuridica* matura sinergicamente con le (ma *distintamente* dalle) dinamiche economiche (si pensi anche all'attenzione posta da Weber al socialismo razionale).

Nel quadro del *continuum* di cui si è detto, a livello metodologico i riflessi sono immediati e si sostanziano nel rigetto di schemi di indagine unilineari³⁹.

Il rifiuto di ogni forma di materialismo storico di sapore quasi meccanicistico, con la critica conseguente all'impostazione marxiana, ne rappresenta un evidente precipitato costituendo quest'ultima una forma radicale

³⁸ Per una valutazione R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967; tr. it. di A. Devizzi, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1984², pp. 498-499.

³⁹ Faccio riferimento alla splendida edizione M. Weber, *Economia e società. Diritto*, a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2016, p. 295 e ss. anche in ordine alle qualità formali del diritto moderno e la reviviscenza di "particolarismi giuridici", tendenze anti-formali e cetuali.

di riduzionismo del divenire storico⁴⁰. Simmetricamente sono criticabili le posizioni tese a privilegiare univocamente i fattori culturali (con riguardo ad esempio al nesso religione-capitalismo)⁴¹: consapevole che la dinamica storica contempla un modello plurivoco di imputazione causale, Weber non indulge dunque ad alcuna forma di unilateralismo metodologico.

Una proiezione paradigmatica di tale prospettiva si ritrova nella teoria weberiana dell'azione, intesa come strumento sociologico e con le ineludibili proiezioni giuridiche. Il repertorio concettuale su cui essa insiste, imperniato sulla distinzione tra modelli di condotta connessi ai sensi (*Sinn*) intenzionati e sulle tipologie di legittimazione delle forme di potere (*Herrschaft*: “razionale”, “tradizionale”, “carismatico”)⁴², appare funzionale all'esplicitazione dei livelli complessi e *non riducibili* ai quali l'evento storico-sociale si dispiega rendendosi intelligibile.

Lungi da qualsivoglia forma di neo-trascendentalismo à la Rickert, le categorie dell'agire sociale appaiono refrattarie a una concettualizzazione in termini “puri” in quanto costituiscono un'articolazione del modello multifattoriale. Sul piano teorico-operativo esse rilevano *solo e se* consentono di leggere la complessità della realtà storico-sociale, secondo un modulo concettuale che si condensa nella figura dell'“idealtipo” (di cui più avanti).

In altre parole, pur rappresentando l'esito di un processo di astrazione, le categorie sociologiche e i modelli teorici elaborati dalle “scienze della cultura” sono destinati a leggere il flusso storico, individuandone le correlazioni interne e trovando in esso il terreno di verifica della te-

⁴⁰ M.L. Salvadori, *La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo*, in *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, cit., pp. 247-278; F. Ferrarotti, *Introduzione a M. Weber, Sociologia delle religioni*, UTET, Torino 1976, pp. 14-19; G. Dal Ferro, *Max Weber sociologo della religione*, in «Studi di Sociologia», XX (1982), 1, pp. 27-40; inoltre M. Weber, *Intervento nella discussione su “Economia e diritto”*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 467-473.

⁴¹ Prezioso R. Marra, *Etica del capitalismo finanziario? Weber e la legge tedesca sulla borsa (1896)*, in «Diacronia», 2020, 1, pp. 31-50.

⁴² Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., cap. 3. Cruciale M. Palma, *Il dominio in Weber. La parola e gli elementi*, in «Diacronia», 2020, 1, pp. 79-110.

nuta metodologica. Tra storia e sociologia non opera dunque alcuna sovrapposizione indebita, bensì una *distinzione in continuità*: rispondendo ad uno schema circolare, tale relazione esprime tutta la sua forza euristico-esplicativa quanto più rimane rispettosa della specificità dei rispettivi approcci.

Il *continuum* istituito tra “metodologia delle scienze storico-sociali” e “storia” si proietta sulla concettualizzazione del terzo elemento del trinomio di cui si va ragionando: il *diritto*.

Di là dalla menzionata tensione che, sebbene non esplicitamente tematizzata, *de facto* sussiste tra prospettiva weberiana e riflessione kelseniana, ciò che rileva è il nesso tra approccio multifattoriale e impostazione sistematico-metodologica. L'approccio plurifattoriale, connotato dal ricorso a un ricco spettro di riferimenti disciplinari e costantemente alimentato dall'indagine storica⁴³, si coniuga infatti con una comprensione della sfera giuridica tesa a enfatizzarne la razionalità intrinseca.

Da questa prospettiva lo scarto tra scenario odierno e prospettiva weberiana non potrebbe essere più profondo. La frammentazione crescente di categorie e prassi normative rende l'attuale *mainstream* teorico-giuridico vieppiù proclive ad una visione “destrutturata” del diritto⁴⁴, nonché profondamente antitetico al quadro concettuale in cui si muove il teorico di Erfurt. L'originaria ispirazione mutuata dalla Scuola storica del diritto⁴⁵ che anima lo schema weberiano apre infatti ad una visione della sfera giuridica come dimensione strutturalmente comples-

⁴³ Marra, *Dalla comunità al diritto moderno...*, cit., cap. 1 (sul rifiuto weberiano di un modello logico-formale di diritto con l'opzione per un approccio storico-sociale non dogmatico) e cap. 4 (circa il diverso rilievo della linea romanista e germanista nel pensiero di Weber, in particolare il rapporto Weber-Goldschmidt richiamato anche nel lavoro menzionato di Dilcher); Id., *la libertà degli ultimi uomini...*, cit., cap. 1.

⁴⁴ A. Andronico, *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla Governance*, Giappichelli, Torino 2012 nonché, si consenta, G. Bombelli, *Diritto, comportamenti e forme di «credenza»*, Giappichelli, Torino 2017, in particolare capp. 3-4.

⁴⁵ Dilcher, *Dalla Storia del diritto alla Sociologia...*, cit., *passim*.

sa, metodologicamente ascrivibile alle scienze storico-sociali e suscettibile di un approccio multifattoriale (*amplius* al § 3.2).

Tuttavia è proprio in questo vallo teorico-metodologico che si radica l'“attualità” dell'indagine weberiana attestandone la fecondità. Il confronto con una visione *à la* Weber rappresenta infatti un salutare esercizio di relativizzazione e disincanto critico o, con lessico weberiano, una sorta di *Entzauberung* alla rovescia. Tale confronto consente infatti un opportuno distanziamento da cui guardare l'“oggi” attraverso una lente più potente: la sola in grado di focalizzare alcuni odierni nodi teorico-giuridici, rivelando così due ulteriori versanti della ricerca weberiana.

Il primo si riallaccia direttamente al nesso metodo-storia.

Le commistioni cui il diritto sembra inevitabilmente destinato, rendendolo progressivamente intrecciato e subordinato all'economia e alla politica, non solo alterano la morfologia estrinseca della sfera giuridica ma contribuiscono, altresì, a sfrangiarne la *forma* concettuale⁴⁶ e storicamente radicata ben enucleata dal sociologo tedesco.

Il secondo versante è di natura squisitamente teorico-giuridica o, meglio, filosofico-giuridica.

Una riflessione come quella weberiana, orientata a individuare i livelli di senso (*Sinn*) dell'agire socio-giuridico, rappresenta una preziosa griglia teorica per ragionare di uno scenario, come quello odierno, progressivamente dominato da un modello di *agency* funzional-pragmatista.

In questa direzione il circuito metodo-storia-diritto tracciato da Weber acquista ulteriore profondità. L'approntamento di uno strumentario metodologico articolato, saldamente ancorato nell'orizzonte storico, non rimane confinato all'analisi sociologica: il binomio metodo-storia feconda tutte le sfere dell'agire sociale, approdando come si dirà ad un'idea di diritto sistematico-ordinamentale.

⁴⁶ Sul problema della “forma” tra Ottocento e Novecento, intuito da Weber, rinvio anche alle celebri pagine di G. Simmel, *Il conflitto nella cultura moderna*, in Id., *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma 1976.

3. Luoghi weberiani: tre *focus* concettuali

Nella linea di un approccio secondo stadi progressivi di approfondimento, occorre ora sondare meglio le coordinate appena delineate verificandone la fecondità critico-euristica così da entrare nel cuore della riflessione weberiana.

Va da sé che non è luogo per un'analisi esaustiva. Ai nostri fini basterà soffermarsi su alcuni luoghi “classici” weberiani ove più nitidamente sembra trasparire la multifattorialità e la carica di criticità dell'approccio adottato dal teorico di Erfurt: il concetto di idealtipo, taluni versanti del modello weberiano di diritto e, infine, alcuni profili del nesso razionalizzazione-carisma.

La precisazione del complesso *status* teorico-metodologico che connota la figura dell'idealtipo consentirà infatti di focalizzare meglio la modellizzazione conferita da Weber alla sfera giuridica, molto distante da alcuni paradigmi teorico-giuridici (segnatamente di matrice reticolare) che vanno odiernamente delineandosi. Per questa via sarà anche possibile cogliere la carica critico-problematica che la polarità weberiana razionalizzazione-carisma conserva anche in chiave contemporanea.

3.1. Intorno all'“idealtipo”

La nozione di “idealtipo” rappresenta una delle configurazioni più chiare dell'articolato approccio metodologico-categoriale approntato da Weber⁴⁷.

Situandosi a cavallo di analisi storica e apparato concettuale, tale figura non appare riconducibile meramente alla teoria dei tipi giuridici⁴⁸.

⁴⁷ Cavalli, *Il rapporto tra conoscenza storica e sociologia in Max Weber*, cit., pp. 573 e ss., pp. 573 e ss. per un'analisi fondamentale della teoria dei tipi e intorno al nesso sociologia-storia. In merito mi permetto di rinviare a G. Bombelli, *Segno, simbolo, diritto: tra semiotica e semantica. Argomenti per un'ipotesi di lavoro*, in *Studies on Argumentation & Legal Philosophy/3 Multimodal Argumentation, Pluralism and Images in Law*, M. Manzin, F. Puppo, S. Tomasi (eds), online, Trento 2018, pp. 5-65 (in particolare p. 34 ss.).

⁴⁸ Spunti in G. Bombelli, *Appunti sulle nozioni di “tipo”, “tipicità” e “atipicità”*, in «Jus», (2020), 3, pp. 293-325; L. Passerini Glazel, *La forza normativa del tipo. Pragmatica dell'atto giuridico e teoria della categorizzazione*, Quodlibet, Macerata 2005, p. 63 ss.

In essa infatti si intravede la *cifra* teorica sottesa all'intera impostazione weberiana, i cui riflessi si proiettano sia sulla concettualizzazione del diritto, sia sul nesso razionalizzazione-carisma.

È utile riportare la nozione di riferimento:

[Il tipo ideale (*Idealtypus*)] costituisce un quadro concettuale, il quale non è la realtà storica, e neppure la realtà 'autentica', e tanto meno può servire come uno schema al quale la realtà debba essere subordinata come esemplare; esso ha il significato di un concetto-limite puramente ideale, a cui la realtà deve essere commisurata e comparata, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico⁴⁹.

Come noto Weber articola questa "definizione" anche in termini per così dire operativi, elaborando la nozione gemella e forse più plastica di *Weltbild* nel quadro della *Religionssoziologie* riflettendo sulla nozione di "redenzione"⁵⁰. La continuità tra *Idealtypus* e *Weltbild* esita allora in un articolato modello concettuale globalmente definibile come costruito "idealtipico".

Riguardato alla luce del circuito metodo-storia-diritto esso mostra quattro profili rilevanti.

⁴⁹ Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 190.

⁵⁰ «L'idea della redenzione era di per sé antichissima, se in essa si include la liberazione [...] dalla sofferenza e dalla morte. Tuttavia la redenzione acquistò un significato specifico soltanto dove fu espressione di un'immagine del mondo' [*Weltbild*] razionalizzata sistematicamente e di una presa di posizione in base a questa. [...] [L]e 'immagini del mondo', che sono create mediante 'idee', hanno molto spesso determinato le vie sulle quali poi la dinamica degli interessi continuò a spingere avanti l'agire. L'immagine del mondo stabiliva infatti 'da che cosa' e 'per che cosa' si volesse [e – non si dimentichi – si potesse] essere 'redenti': da una servitù politica e sociale, in vista di un futuro regno messianico nell'aldiqua [...] oppure dai limiti della finitezza [...] in vista di un'eterna beatitudine in un'esistenza futura, terrena o paradisiaca»: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1922; tr. it. di K. e M. Benedikter, *Sociologia della religione. L'etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, Comunità, Torino 2002, II, p. 20.

In primo luogo la natura storica. Tale impalcatura concettuale è pensata espressamente in funzione della sussunzione dei vissuti storici⁵¹, affinandosi nel laboratorio rappresentato da specifici ambiti di indagine (dalle prime ricerche dedicate all'ambito agrario⁵² sino alla *Religionssoziologie*) ma senza trasformarsi in una *Begriffsgeschichte*⁵³.

Di qui la portata euristico-metodologica. È nella storia che si misura la portata asintotica dell'*Idealtypus* come concetto-limite e, in termini complementari, la sua capacità di cogliere anche in prospettiva simbolica sotto forma di *Weltbilder* costellazioni storico-concettuali complesse.

Non è allora casuale, in terzo luogo, la proiezione socio-giuridica e politico-istituzionale del costrutto idealtipico. Il ruolo di architrave metodologico che gli compete lo abilita a costituire lo schema per ragionare intorno alla sfera giuridico-politico-istituzionale, con riguardo sia alla struttura teorica (esemplarmente le tipologie di legittimazione del potere-autorità), sia alle forme storiche di cui l'analisi del capitalismo costituisce un paradigma eminente⁵⁴.

Profili che fanno emergere, infine, lo statuto epistemico-cognitivo dell'*Idealtypus*. Evidente il tratto distintivo rispetto a nozioni apparentemente analoghe come, ad esempio, "concetto", "schema", "categoria" o "modello": quest'ultime rivestono una finalità tassonomico-classificatoria o generalizzante⁵⁵, laddove l'*Idealtypus* verte su una struttura complessa e simmetrica alla complessità dell'oggetto investigato in quanto mira a cogliere il significato universale della singolarità.

⁵¹ Per la filiazione dell'idealtipo dalla Scuola storica del diritto Dilcher, *Dalla Storia del diritto alla Sociologia...*, cit., p. 115.

⁵² Marra, *La libertà degli ultimi uomini...*, cit., capp. 2-3.

⁵³ O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978-1997.

⁵⁴ Sulla dimensione simbolica e la temperie culturale in cui si situano i fenomeni considerati in chiave giuridico-istituzionale spunti in Cavalli, *Il rapporto tra conoscenza storica e sociologia in Max Weber*, cit.

⁵⁵ Passerini Glazel, *La forza normativa del tipo...*, cit.; Cavalli, *Il rapporto tra conoscenza storica e sociologia in Max Weber*, cit., p. 574.

3.2. Dal diritto storico-sistematico-razionale ai modelli reticolari: spunti per un confronto

Come appena precisato l'articolato impianto concettuale weberiano condensato nell'*Idealtypus*, con l'istanza critico-metodologica ad esso sottesa, si proietta anche sulla sfera giuridica confermando la rilevanza del circuito metodo-storia-diritto. Anche con riguardo al diritto, riguardato come idealtipo peculiare della parabola occidentale, persiste la crucialità della prospettiva storica la quale si disloca al livello della *genesì*, della *definizione* e della *prassi* del diritto.

Per Weber la costellazione giuridica rappresenta una dimensione storicamente radicata di cui è possibile ricostruire i nessi *logico-genetici*.

Qui non importa valutare nel dettaglio il grado di affidabilità delle analisi elaborate dal teorico di Erfurt⁵⁶, bensì cogliere ciò che appare il dato centrale: la natura intrinsecamente e originariamente storica conferita al diritto e alla relativa dogmatica. Lungi dal costituire una dimensione meramente astratta o logico-formale, l'obbligazione giuridica germina dal tessuto stesso delle comunità storiche⁵⁷ (come nell'idea di "società" commerciale) e, nel quadro della complessa transizione dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft* diagnosticata anche da Weber⁵⁸, si formalizza successivamente in chiave di razionalizzazione.

⁵⁶ Ad esempio con riferimento al ruolo delle società commerciali: Dilcher, *Dalla Storia del diritto alla Sociologia...*, cit., *passim*; critico della ricostruzione weberiana Marra, *Dalla comunità al diritto...*, cit., pp. 158-159 (in un capitolo dedicato in particolare all'analisi di *Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* del 1889).

⁵⁷ In merito occorre rinviare a Weber, *Economia e società. Diritto*, cit., *passim*; Marra, *Dalla comunità al diritto moderno...*, cit., cap. 3 (soprattutto per l'attenzione weberiana alla tradizione tedesca di ascendenza anche medievale); sul binomio *Gemeinschaft-Gesellschaft* il mio *La bipolarità Gemeinschaft-Gesellschaft tra paradigma occidentale e orientale: Tönnies, Weber, Wittvogel*, in A. Catania, L. Lombardi Vallauri (a cura di), *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente e Occidente* (Atti del XXI Congresso Nazionale della Società italiana di Filosofia giuridica e politica, Salerno-Ravello 7-10 ottobre 1998), Esi, Napoli 2000, pp. 271-358.

⁵⁸ G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Giappichelli, Torino 1995, p. 341 (confrontando Weber e Durkheim); sulla transizione *Gemeinschaft-Gesellschaft* Bombelli, *La bipolarità Gemeinschaft-Gesellschaft...*, cit.

Ciò rileva sul *piano definitorio*.

Anche in rapporto al diritto, notoriamente oggetto di una specifica analisi sociologica, Weber offre definizioni di natura generale o formale⁵⁹ orientando inoltre l'attenzione su figure ritenute sintetiche della *Rationalisierung* occidentale (esemplarmente lo "Stato"⁶⁰ anche alla luce della transizione dalla comunità alla società). A ben vedere tali definizioni mirano a restituire un modello di diritto inteso come struttura concettuale coerente⁶¹: più precisamente, come dimensione sistematico-ordinamentale in rapporto ad una "razionalità materiale" che la innerva, elaborata a partire dal rilievo notoriamente conferito dal sociologo di Erfurt sia al diritto romano sia alla tradizione tedesca e medievale. Se infatti, come Weber rileva e paventa lucidamente nel *Die geistige Arbeit als Beruf*, il processo di razionalizzazione fa sì che la sfera giuridica evolva in mera tecnica normativa come espressione della razionalità funzionale-procedurale, l'attenzione posta dall'autore tedesco all'orizzonte sto-

⁵⁹ «Quando si parla di 'diritto', 'ordinamento giuridico', 'enunciato giuridico' (*Rechtssatz*), occorre attenersi alla distinzione tra prospettiva dottrinale e sociologica. La prospettiva dottrinale si chiede cosa valga idealmente in quanto diritto [e quindi] quale significato [cioè: quale *sensu normativo*] *dovrebbe* spettare in maniera logicamente *corretta* a un costrutto linguistico che appaia quale norma giuridica. La prospettiva sociologica invece si chiede cosa *accade effettivamente* in virtù del fatto che sussiste la *possibilità* che individui che partecipano all'agire comunitario [...] *soggettivamente* considerino e trattino nella pratica determinati ordinamenti come validi, ossia orientino in base ad essi il loro agire»: Weber, *Economia e società. Diritto*, cit., p. 17 (corsivi nel testo). Per una contestualizzazione dell'impostazione weberiana riguardo al diritto nel dibattito coevo ivi l'*Introduzione* e l'*Avvertenza* rispettivamente di Werner Gephart e Massimo Palma. Sul punto i contributi preziosi offerti da R. Treves (a cura di), *Max Weber e il diritto*, Franco Angeli, Milano 1981.

⁶⁰ N. Bobbio, *La teoria dello stato e del potere*, in *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, cit., pp. 215-246.

⁶¹ Su alcune rigidità weberiane in chiave formalista R. Marra, *Essere e dover essere nel modello weberiano di scienza giuridica*, in «Società Mutamento Politica-Rivista Italiana di Sociologia», V (2014), 9, pp. 199-213 (*Special Issue* "Max Weber 1864-2014: a Contemporary Sociologist" a cura di G. Bettin Lattes e H. Treiber).

rico mostra come la sua stella polare sia costituita da un modello sistematico-ordinamentale che, in ultima analisi, si fonda su una razionalità storico-pratico-sostanziale⁶².

Rilievo che si connette direttamente al livello della *prassi giuridico-istituzionale*.

La biografia legata all'impegno politico (almeno in termini di aspirazione) e il lavoro intellettuale rendono Weber consapevole della necessità di calare ogni modellizzazione giuridica nella viva realtà rappresentata dalla specifica *correlazione* di condizioni entro cui essa si articola. Ne consegue che sul piano *operativo* diventa cruciale la tenuta della struttura sistematico-ordinamentale, la cui eventuale deformazione comporta la destrutturazione dell'assetto politico-istituzionale *tout court*.

Da questa prospettiva le analisi preveggenti dedicate al modello democratico-parlamentare⁶³ sono leggibili anche come spia dell'attenzione di Weber per la *storicità concreta* del diritto che si sintetizza nel problema del potere (secondo la scansione *Macht-Herrschaft*): sia come elemento fisiologico dell'esperienza giuridica, sia come luogo di potenziale patologia di un modello di razionalità giuridica.

A questo livello emerge la fecondità dello schema weberiano in termini di paradigma critico in ordine alla comprensione di alcuni snodi

⁶² Marra, *Dalla comunità al diritto moderno...*, cit., cap. 2 (anche per l'influenza di Levin Goldschmidt sull'approccio pratico di Weber al diritto) e Id., *La libertà degli ultimi uomini...*, cit., cap. 6 (sulla polarità legalità formale-giustizia materiale in relazione al modello capitalista); Dilcher, *Dalla Storia del diritto alla Sociologia...*, cit., pp. 108-110.

⁶³ Oltre alle posizioni assunte riguardo alla Costituzione di Weimar (in particolare art. 48), sono paradigmatiche le riflessioni sulla democrazia in Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, cit., p. 11 e p. 86 ss. con riferimento anche al contesto nordamericano; Marra, *La libertà degli ultimi uomini...*, cit., cap. 5 e M. Basso, *L'ordinamento giuridico alla prova della guerra*, in «Diacronia», (2020), 1, pp. 51-77. D'obbligo il rinvio alle analisi quasi coeve di Carl Schmitt che, muovendo da orizzonti concettuali differenti, si sintetizzano nei suoi *Der Hüter der Verfassung*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1931 e *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1928.

socio-giuridici contemporanei⁶⁴, ove soprattutto si faccia riferimento all'odierno implementarsi dello schema reticolare⁶⁵.

Innanzitutto sul piano teorico-metodologico, ove risalta lo scarto tra impianto weberiano e modulo reticolare. La considerazione del profilo sistematico-ordinamentale, comunque esso venga inteso, su cui verte il primo consente di cogliere il grado di frammentarietà nodulare che segna peculiarmente il diritto “a rete” e che accredita l'asistematicità vieppiù assunta dal fenomeno giuridico.

Di qui i riflessi sulle tipologie di razionalità giuridica.

Se l'approccio multifattoriale o “a mosaico” del sociologo di Erfurt, solo *lato sensu* leggibile in termini reticolari, muove da un modello “forte” di razionalità maturato nel *milieu* liberal-borghese⁶⁶, lo scenario connesso ai modelli reticolari si staglia in termini molto diversi.

Tali modelli marcano infatti una mutazione *categoriale* già colta embrionalmente da Weber. Essa si sostanzia nella transizione dallo sforzo di configurare una *filosofia/teoria* del diritto, di cui il costrutto idealtipico weberiano costituisce un esempio eminente, a un paradigma radicalmente eterogeneo. Imperniato su un modello di razionalità “debole” di tipo pragmatico-funzionale, tale paradigma privilegia il versante *regolativo-performativo* del fenomeno giuridico (l'idea di “nodo”) che, alla lunga, pone problemi di *tenuta* del sistema.

Profili che si riverberano sulla modellistica sociale segnata dalla distanza tra l'universo logico weberiano, assiso sul binomio *Vergemeinschaftung-Vergesellschaftung*⁶⁷, e assetti reticolari.

⁶⁴ Una conferma della fecondità dello schema weberiano in L.A. Scaff, *Max Weber and The United States*, in «Società Mutamento Politica-Rivista Italiana di Sociologia», 5 (2014), 9, pp. 271-292.

⁶⁵ F. Ost, M. Van De Kerchove, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2002 di cui uno sviluppo, in altra chiave argomentativa, nel mio *Diritto, comportamenti e forme di «credenza»*, cit., cap. 3.

⁶⁶ Sullo “strano” liberalismo weberiano Marra, *La libertà degli ultimi uomini...*, cit., cap. 4.

⁶⁷ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 21.

Nel solco della riflessione tedesca tardo-ottocentesca, Weber sembra postulare una sorta di isomorfismo di marca liberal-organicista tra razionalità sociale e razionalità giuridica, fondato su un modello di agire (*Handeln*) organizzato intorno alla categoria-chiave di *Sinn* e forse leggibile come *Lebenswelt*⁶⁸. Ancora una volta una cornice radicalmente eterogenea rispetto all'odierno scenario pragmatico-funzionalista, dominato dalla crescita rizomatica dei modelli giusreticolari e di cui la nozione di *Governance* costituisce un esito esemplare. Tuttavia proprio tale confronto consente di apprezzare la rilevanza e l'estensione assunta dai paradigmi funzional-behavioristici⁶⁹, in grado non solo di compromettere l'idea stessa di "attore" socio-giuridico come *Lebensführung*, ancora propria di Weber⁷⁰, ma, forse, il *ruolo* stesso del diritto.

3.3. *Rationalisierung*, carisma e patologie sistemiche: luci sul presente

Il tema della razionalità, appena rimarcato con riguardo alla transizione intuita da Weber da un paradigma sistematico-giuridico a un modello antitetico, rinvia alla questione più ampia della *Rationalisierung*⁷¹.

Di seguito interessa ragionare intorno alla cruciale polarità razionalità-carisma⁷², soprattutto in rapporto alla curvatura che essa sembra

⁶⁸ *Ibidem*, p. 21 (ove ricorre l'espressione "lebensgemeinschaften"). La nozione di *Lebenswelt*, notoriamente di origine husserliana, è stata poi variamente ripresa tra gli altri da Alfred Schütz e Jürgen Habermas.

⁶⁹ Si pensi alle possibili declinazioni in chiave di *nudging*: per un confronto tra categorie weberiane e *nudging* si consenta rinviare al mio *Processi decisionali e categorie giuridiche: tra razionalità «classica» e spunti dal nudging*, in «TCRS», (2019), 1, pp. 25-40.

⁷⁰ H.P. Müller, *La condotta della vita (Lebensführung): da Goethe a Max Weber*, in «Studi di Sociologia», (2016), 1, pp. 17-32.

⁷¹ Nell'amplissima bibliografia C. Andreoni, *La razionalizzazione in Max Weber*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto», LIV (1977), 2, pp. 267-286. Ma si veda anche *infra* in conclusione.

⁷² Ove si intenda il carisma, come sembra suggerire Weber, ricomprensivo della tradizione: lo stesso sociologo tedesco rintraccia (anche) nelle origini carismatiche il costituirsi delle tradizioni.

far segnare in chiave odierna. Tale polarità attesta la ricchezza più volte rimarcata del repertorio critico-metodologico approntato da Weber⁷³ mostrando, al contempo, come il dato storico (costantemente presente al sociologo tedesco) esiga di essere sondato attraverso uno strumentario in grado di coglierne la natura multifattoriale.

Innanzitutto l'idea di "razionalità".

Espressione per molti versi eminente del costrutto idealtipico, come noto in essa si condensa l'intera parabola evolutiva di marca moderno-occidentale esprimendone, quasi come super-idealtipo, la cifra essenzialmente "ordinante". Parabola di cui Weber rimarca lucidamente la plurivocità e gli esiti conseguenti all'*Entzauberung*⁷⁴, consegnati all'inesorabile destino di una completa razionalizzazione del traffico sociale, ove peraltro la prefigurazione di un elefantiaco apparato burocratico-razionale proceduralizzato (la "gabbia d'acciaio")⁷⁵ ne mostra, in definitiva, l'irrazionalità *di sistema* rinviando al cuore stesso del pensiero di Weber costituito dalla natura proteiforme della *Neuzeit* (su cui in conclusione).

Dall'altro il "carisma".

Anche in esso trova articolazione un idealtipo multilivello a struttura complessa⁷⁶, cui Weber annette un ruolo cruciale nella dinamica storica

⁷³ Ricchezza che, ovviamente, non si esaurisce nella polarità concettuale di seguito considerata.

⁷⁴ M. Signore, *Razionalizzazione, relativizzazione e "disincantamento del mondo"*, in «Studi di Sociologia», XX (1982), 1, pp. 9-17.

⁷⁵ In merito ad esempio A. Mitzman, *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, Knopf, New York 1970.

⁷⁶ D'obbligo L. Cavalli, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, il Mulino, Bologna 1981; Id., *Il carisma come potenza rivoluzionaria*, in *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, cit., pp. 161-188; F. Alberoni, *Statu nascenti*, il Mulino, Bologna 1968, p. 14 sul tratto "sconvolgente" sotteso al carisma come «vero fatto creativo della storia in quanto momento della trasformazione cosciente»; L. Mori, *Max Weber e il carisma tra elezione popolare e lavoro parlamentare*, in «Etica & Politica», XVI (2014), 1, pp. 715-731 che rimarca la contemporaneità della prospettiva weberiana.

e la cui tensione palingenetica appare *al contempo* distruttiva e rinnovante-ordinante. Unitamente al suo porsi come fattore “irrazionale”⁷⁷ in grado di scardinare l’ordine costituito, quale si dispiega ad esempio nell’opera di singolarità profetiche, il *charisma* rappresenta altresì una forza rinnovante: la sua *vis* creativa diventa così istituyente e, in quanto sistema di valorizzazione e selezione, inventa e fonda un nuovo “ordine” o assetto⁷⁸.

Sebbene, quindi, appartengano a piani concettuali distinti, a ben vedere nella riflessione weberiana “razionalità” e “carisma” assolvono a funzioni complementari individuando due sentieri che muovono da un presupposto comune.

Si tratta di un punto importante.

Per ragioni culturali e metodologiche Weber sembra assumere a stella polare della sua riflessione, come attesta la tipologia dei poteri, un orizzonte storico-sociale inteso fondamentalmente come luogo di espressione di modelli di *ordine legittimo* (o *legittimato*).

Ciò presenta un rilevante corollario giuridico-istituzionale: la *possibilità*, forse la *necessità*, di fare riferimento a un assetto unitario e sistematico, sia esso l’espressione di un ordine *già* legittimamente istituitosi (come portato della *Rationalisierung*) o, per altra via, l’esito di un processo di legittimazione ordinante *in fieri* e *statu nascenti* (riconducibile al carisma).

Qui si situa la fecondità dello strumentario weberiano in relazione al presente.

Utilizzato come griglia metodologica, esso consente infatti di cogliere un processo peculiare che, interessando sinergicamente e progressivamente entrambe le categorie (razionalità e carisma) di cui si va ragionando, esita in una sorta di patologia sistemica che ne segna il punto di intersezione.

⁷⁷ Sulla componente “irrazionale” in Weber G.E. Rusconi, *Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione*, in *Max Weber e l’analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, cit., pp. 189-214 (in particolare p. 212 con riguardo alla *Zwischenbetrachtung*).

⁷⁸ Mori, *Max Weber e il carisma tra elezione popolare e lavoro parlamentare*, cit., pp. 727-728.

Per un verso, infatti, il processo di accrescimento elefantico della *Rationalisierung* intravisto da Weber sembra ormai giunto a compimento. Proceduralizzazione burocratica e funzionalismo tecnologico ne costituiscono le ineludibili tappe evolutive, sancendone in qualche misura il trionfo ma al contempo prefigurandone la progressiva dissoluzione con riguardo anche ai precipitati giuridici peculiari a una stagione storica rilevante: paradigmaticamente, la destrutturazione dell'idea di ordinamento di cui si è detto.

D'altro canto, al compiersi del XXI secolo della dinamica carismatica sembra residuare solo il versante per così dire pulsionale e strumentale. Non, dunque, il carisma come forza creativa e fattore ordinante bensì una sua caricatura: ciò che contribuisce a renderlo un elemento perturbante e non costruttivo, di cui le odierne e scomposte forme di populismo⁷⁹ rappresentano una sorta di cascate.

Tra le due dimensioni sussiste allora, come intuito da Weber, un *continuum* che tuttavia sembra dispiegarsi in termini profondamente differenti da quelli da lui prospettati. Più precisamente, va istituendosi una dinamica basata su una sorta di proporzionalità diretta: alla progressiva estremizzazione patologica della *Rationalisierung* corrisponde uno svuotamento sempre maggiore del *charisma*.

Di qui il cortocircuito. La patologia sistemica che ne sortisce comporta la progressiva destrutturazione dello spazio pubblico normato, nonché del dibattito che *à la* Habermas⁸⁰ germina al suo interno, dislocandosi a tre diversi livelli.

Innanzitutto sul piano fenomenologico in termini di deistituzionalizzazione.

⁷⁹ Ancora attuali le pagine dedicate al ruolo dei “profeti” in un orizzonte di politeismo dei valori: Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, cit., p. 42 ss. Sul punto E. Hanke, *Gegen eine „Politik der Straße“: Max Webers Konzepte und der Populismus heute*, in «Diacronia», (2020), 1, pp. 13-30.

⁸⁰ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, H. Luchterhand, Neuwied 1962.

Dinamica nota e risalente, ma forse leggibile anche alla luce dell'esiziale connubio tra radicalizzazione-assolutizzazione della dimensione procedurale (come *surmenage* della razionalità) e enfattizzazione delle risorse *lato sensu* carismatiche presuntivamente ascritte alla *leadership* politica⁸¹. L'esito non può che essere l'implementarsi di una progressiva disintermediazione istituzionale con i corollari conseguenti⁸².

Ma il dato fenomenologico rivela l'incrinarsi di un orizzonte più generale che, ad un secondo livello, attiene al piano lessico-categoriale del discorso pubblico. Un processo leggibile come l'esito della crescente sovrapposizione/confusione di ambiti, livelli e repertori concettuali tra loro eterogenei: quanto ancora una volta, in un diverso contesto, Weber aveva prefigurato e che appare in grado di erodere lentamente ma inesorabilmente il dizionario giuridico-istituzionale maturato nella modernità⁸³.

Il cospirare di deistituzionalizzazione e compromissione del registro lessico-categoriale attinge, in definitiva, ad un terzo livello più fondativo. Tali dinamiche intaccano infatti la *natura* stessa dei processi di allestimento dei modelli politico-istituzionali e dei sistemi normativi: con lessico weberiano, la legittimazione dell'ordine.

Di qui la patologia sistemica. Non una semplice crisi *nel* sistema, bensì una crisi *di* (o *del*) sistema⁸⁴. Se alla prima può porsi rimedio ri-

⁸¹ Si pensi ai "politici di professione" evocati in Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, cit., p. 55 ss.

⁸² Sulle declinazioni patologiche del carisma: Mori, *Max Weber e il carisma tra elezione popolare e lavoro parlamentare*, cit., *passim*.

⁸³ Sulla progressiva sovrapposizione di categorie prefigurata da Weber si veda B. Montanari, *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Mimesis, Milano-Udine 2013, con riguardo all'intreccio diritto-economia colto attraverso il binomio propaganda-pubblicità (p. 43 ss.): scenari diversi ma convergenti, anche in ordine all'eventuale ridiscussione dell'odierna tenuta dell'apparato concettuale weberiano relativo ai modelli di razionalità.

⁸⁴ Per tale coppia concettuale il mio *Diritto, decisione e paradigmi di «razionalità»*, in *Ragionare per decidere*, a cura di G. Bombelli, B. Montanari, Giappichelli, Torino 2015, pp. 321-358.

manendo all'interno degli assetti dati, ottimizzandone la funzionalità, la crisi di sistema mina le ragioni di fondo dell'impalcatura politico-istituzionale evocando una dimensione sostanziale.

Versante che, ancora una volta, interseca categorie weberiane fondamentali di matrice cognitiva, come le nozioni di “credenza” (*Glauben*) e “fiducia” (*Vertrauen*).

La sfera giuridico-istituzionale riposa sulla credenza⁸⁵ in essa riposta dai consociati o, in altra chiave, sulla *Herrschafts-Einverständnis*⁸⁶. Non confinabile alla sfera del carisma, il circuito virtuoso generato dalla polarità *Glauben-Vertrauen* innerva l'agire sociale alimentandone il tessuto connettivo e costituendone il nucleo duro. Un nucleo che le dinamiche poc'anzi segnalate sembrano in grado di compromettere in modo radicale, riconfigurando l'orizzonte cognitivo-fondativo del diritto ascrivibile alla dimensione delle credenze in quanto costitutiva del senso comune⁸⁷.

4. Qualche conclusione

Le riflessioni proposte nelle pagine precedenti intendevano rimarcare la contemporaneità della riflessione di Weber e le ragioni per cui “non possiamo non dirci weberiani”. Raccogliendo gli spunti emersi, in conclusione pare opportuno orientare l'attenzione su alcuni profili in grado weberianamente di aprire orizzonti concettuali.

Innanzitutto Weber offre una *lezione di metodo* che non si esaurisce nel recinto della logica dei saperi storico-sociali. Se il *geistige Arbeit*

⁸⁵ Il binomio *Glauben-Vertrauen* punteggia molti passaggi di *Wirtschaft und Gesellschaft*.

⁸⁶ E. Hanke, *Introduzione* a M. Weber, *Economia e società. Dominio*, cit., pp. LXXXIII-LXXXIV; inoltre A. D'Atorre, *Perché gli uomini ubbidiscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, Bibliopolis, Napoli 2004.

⁸⁷ Bombelli, *Diritto, comportamenti e forme di «credenza»*, cit., in particolare cap. 1 e Id., *Fiducia, credenze, norme al tempo del Coronavirus*, in «Munera», (2020), 3, pp. 81-88. In chiave sociologica lo *Special Issue* di «Quaderni di Sociologia», LIX (2015), 68, con contributi dedicati al nesso razionalità-credenze in contesti democratici a partire dal pensiero di Raymond Boudon.

mira alla maturazione degli strumenti del pensare in ordine a un fine⁸⁸, ciò investe anche la dimensione giuridico-istituzionale e la figura stessa del giurista, chiamato a riflettere criticamente sul proprio oggetto di indagine e sul suo operato se non vuole alimentare semplicemente il “ceto dei giuristi”.

Di qui l'*orizzonte di complessità* e il suo nesso con il *diritto*. La circolarità metodo-storia istituita da Weber, con gli ineludibili riverberi sul diritto, rivela l'irriducibile complessità dell'agire socio-giuridico nonché la natura costitutivamente prospettica delle categorie di analisi sempre suscettibili di revisione e relativizzazione. L'esigenza weberiana di preservare rispetto ad altri ambiti (*in primis* l'economia e la politica) la *cifra* specifica della *forma* giuridica, pur sondandone acutamente gli intrecci storicamente articolati, è funzionale a evocarne l'intrinseca complessità posta tra storia e ragione, divenire e forma razionalizzante, prassi e teoria. Al contempo la distinzione rimarcata da Weber tra natura formale del diritto e formalismo giuridico, che enfatizza l'irriducibilità della sfera giuridica a mera tecnica formalistica⁸⁹, costituisce un'istanza criticamente feconda anche in ordine alla comprensione degli odierni scenari, segnati da ibridità metodologico-categoriali e ove il potere come *Macht* (non *Herrschaft*) va guadagnando spazio.

Rilievi che aprono al cruciale binomio *razionalità-modernità*. Nella linea di quanto prefigurato dal teorico tedesco, il radicarsi anche nella post-modernità di un modello di razionalità tecnico-funzionale connesso all'*Enztauberung* lascia impregiudicata la questione circa il *senso* di tale modello e il suo modo di operare *internamente* e *esternamente* al sistema.

Ma allora anche l'endiadi razionalità-modernità diventa problematica.

⁸⁸ Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, cit., p. 39 ss.

⁸⁹ Marra, *Scienza giuridica e sociologia...*, cit., *passim*; L. Capogrossi Colognesi, *Alle origini della specificità occidentale: il diritto romano nella riflessione weberiana sul diritto*, in «Index. Quaderni camerti di studi romanistici, international survey of roman law», (2017), 45, pp. 677-692 e Id., *Max Weber e le economie del mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Per un verso se la *Neuzeit* è il teatro dell'emersione della *Zweckrationalität* anche *sub specie* della razionalità-calcolabilità giuridica, la nozione weberiana di “razionalità” (colta nella sua articolazione di *Rationalisierung*) a ben vedere perde di univocità⁹⁰. Essa, infatti, mostra uno *status* oscillante, ove la polarità razionale-irrazionale, inclusiva della decisione politica, gioca un ruolo rilevante⁹¹ rendendo il diritto incalcolabile⁹² (quand'anche lo si ritenga suscettibile di una traduzione in algoritmi).

D'altro canto l'attenzione weberiana per universi “altri”, sviluppata soprattutto ma non esclusivamente nella *Religionssoziologie*, autorizza una rimediazione critica del destino stesso del moderno⁹³ e della sua pretesa portata universale segnalata nelle pagine iniziali della *Die protestantische Ethik* prefigurando lo spazio per “modernità multiple”⁹⁴.

Si apre allora il tema del *politeismo dei valori* connesso al *pluralismo*.

Da questa prospettiva la capacità della modernità e dell'Occidente di ripensare se stessi, in qualche modo intuita da Weber, si salda al tema complesso del politeismo dei valori⁹⁵. Non solo nei termini di un

⁹⁰ Sulla plurivocità della *Rationalisierung* gli spunti della *Vorbemerkung*; Cavalli, *Max Weber: religione e società*, cit., pp. 226-229.

⁹¹ Rusconi, *Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione*, cit., in particolare p. 189 e pp. 192-195; Signore, *Razionalizzazione, relativizzazione e “disincantamento” del mondo*, cit.; Andreoni, *La razionalizzazione in Max Weber*, cit.

⁹² Una prospettiva come noto tematizzata in N. Irti, *Un diritto incalcolabile*, Giapichelli, Torino 2016.

⁹³ A. Szakolczai, *Il carattere distintivo dell'Occidente: Max Weber dalla modernità all'antichità*, in «Studi di Sociologia», 54 (2016), 1, pp. 33-48 (*Special Issue* «Max Weber our Contemporary: 1864-2014»); A. Zaretti, *Religione e modernità in Max Weber: per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, FrancoAngeli, Milano 2003; P. Rossi, *L'analisi sociologia delle religioni universali*, in Id. (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, cit., pp. 127-159.

⁹⁴ V. Cotesta, *Sulle modernità multiple: origini, problemi, prospettive teoriche*, in «Quaderni di Sociologia», LIV (2010), 54, pp. 141-164 che ragiona a partire dallo schema weberiano.

⁹⁵ Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, cit., p. 34; G. Calabrò, *Il rifiuto della “storia universale” e il politeismo dei valori*, in P. Rossi (a cura

generico pluralismo culturale⁹⁶, bensì in chiave squisitamente normativa con riguardo al prodursi di ordinamenti molteplici come esito della deformazione dell'idea otto-novecentesca e ancora weberiana di diritto-ordinamento.

In definitiva sono queste le ragioni metodologiche, scientifiche e etiche per le quali “non possiamo non dirci weberiani”. Vale allora la pena rimeditare l'interrogativo contenuto nel canto della sentinella di Edom evocato in *Wissenschaft als Beruf*⁹⁷. Un interrogativo quanto mai attuale, a sigillo della contemporaneità e della carica originariamente critica rivestita dalla riflessione del teorico tedesco: come invita Weber, non resta allora che adempiere alla *Forderung des Tages*.

di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, cit., pp. 109-126, in particolare pp. 119-122 sul rapporto tra sociologia religiosa e politeismo dei valori nel quadro della critica weberiana al panlogicismo delle tre varianti principali di “storia universale” (Hegel, Ranke, evolucionismo positivistic).

⁹⁶ Calabrò, *Il rifiuto della “storia universale” e il politeismo dei valori*, cit., in particolare pp. 122-123 sulla distanza di Weber da Nietzsche; Marramao, *Dopo il Leviatano...*, cit., pp. 20-21 e pp. 392-394 che enfatizza la tonalità evocativo-conflittuale del *polytheismus* e la riemersione di antichi simulacri legata all'*Entzauberung* che apre a modelli di “razionalità” eccentrici al *Typus* occidentale.

⁹⁷ *Isaia*, 21, 11-12.

NOTE

IL DIRITTO NATURALE NELLE LEZIONI DI KANT

Giorgio Ridolfi

1. Dei corsi di lezione che Immanuel Kant tenne sul diritto naturale tra il 1767 e il 1788 ci rimane purtroppo solo un manoscritto di appunti redatto dallo studente Gottfried Feyerabend e noto, di conseguenza, come *Naturrecht Feyerabend*. Ovviamente non può essere esagerata la portata del documento, che non è stato direttamente scritto né rivisto da Kant e che potrebbe, pertanto, contenere fraintendimenti o imprecisioni, normali d'altronde per un sedicenne esposto alle sollecitazioni intellettuali di un insegnante di tale levatura. È noto poi come Kant non ritenesse i suoi migliori allievi quelli che si impegnavano a prendere il maggior numero di appunti durante le sue lezioni, bensì quelli che si esponevano più consapevolmente ai suoi sforzi dialettici, intesi non ad insegnare la filosofia, come ripeteva all'inizio dei corsi, ma a insegnare a filosofare. Ciò nondimeno, è anche vero che Kant ebbe ad affermare in uno scritto meno conosciuto – *Erklärung wegen der von Hippel'schen Autorschaft* (1796/97) – che vantaggio dei docenti è quello di avere occasione, durante le lezioni, di elaborare e di saggiare quello che andrà poi a costituire il contenuto dei loro volumi.

Il testo del manoscritto è da tempo noto, benché il suo utilizzo e la sua valorizzazione siano stati sempre piuttosto limitati. Ciò si deve forse anche alla scarsa cura filologica con la quale esso è stato inserito nel 1979 nel volume XXVII delle *Gesammelte Schriften* kantiane. A questa mancanza, che riguarda in realtà l'intera quarta sezione, dedicata appunto alle lezioni, ha voluto sopperire la nuova edizione critica in tre volumi curata da Heinrich Delfosse, Norbert Hinske e Gianluca

Sadun Bordoni, su cui si basa la traduzione italiana curata dagli ultimi due studiosi. Ad integrazione di quel meritorio lavoro, è stato recentemente pubblicato un volume collettaneo, dal titolo *Kants Naturrecht Feyerabend*, in cui numerosi studiosi di varia provenienza si confrontano sulla valutazione del manoscritto nell'economia dell'intera produzione kantiana¹.

Come sottolinea Sadun Bordoni, è comunque una felice coincidenza quella per cui, tra i vari corsi tenuti da Kant sul diritto naturale, l'unico a giungerci sia stato quello pronunciato in un anno fatidico come il 1784. Anno fatidico perché, oltre a collocarsi a metà strada tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, vede la pubblicazione di scritti fondamentali come *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*. Ma anno fatidico soprattutto perché a esso risale la prima importante opera kantiana di filosofia morale, la *Fondazione della metafisica dei costumi*, i cui contenuti sembrano con ogni evidenza essere stati elaborati contestualmente a quelli delle lezioni. E, infatti, «[i] due scritti perseguono lo stesso fine fondamentale, cioè mostrare perché le dottrine giuridi-

¹ L'edizione tedesca è H. Delfosse, N. Hinske, G. Sadun Bordoni, *Kant-Index*, Band 30, Teilband I: *Einleitung des Naturrechts Feyerabend*, frommann-holzboog, Stuttgart 2010; Teilband II: *Abhandlung des Naturrechts Feyerabend: Text und Hauptindex*, frommann-holzboog, Stuttgart 2014; Teilband III: *Abhandlung des Naturrechts Feyerabend: Konkordanz und Sonderindices*, frommann-holzboog, Stuttgart 2014, trad. it., *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, a cura di N. Hinske, G. Sadun Bordoni, Bompiani, Milano 2016 (d'ora in avanti *LDN*). La citata opera collettanea, che riprende gli interventi di un convegno tenutosi nel giugno 2018 presso la Johannes Gutenberg-Universität di Magonza, è M. Ruffing, A. Schlitte, G. Sadun Bordoni (hrsg.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*, de Gruyter, Berlin-Boston 2020 (d'ora in avanti *KNF*). Nel primo saggio di questo volume, *Die vierte Abteilung der Akademie-Ausgabe und das Naturrecht Feyerabend* (pp. 3-5), Norbert Hinske descrive le vicissitudini della pubblicazione delle lezioni kantiane nelle *Gesammelte Schriften*. Altre informazioni utili alla redazione di queste note sono tratte dall'*Introduzione* che Gianluca Sadun Bordoni ha premesso alla traduzione italiana (pp. 9-50).

che e morali tradizionali non siano riuscite rispettivamente a cogliere il principio del diritto e della morale»², che per entrambe è quello di autonomia, espressione che trova nelle lezioni sul diritto naturale la sua prima occorrenza.

2. In base a una *Verordnung* del ministro Zeidlitz, i docenti universitari prussiani erano tenuti a seguire per le loro lezioni un manuale, che Kant individuò in quello di Gottfried Achenwall, autore che, al di là di alcune importanti divergenze teoriche, egli stimava. È così che la parte più considerevole delle lezioni kantiane sul diritto naturale è composta da un commento che segue pedissequamente l'indice di tale manuale. Questo non rende sempre agevole la distinzione tra ciò che Kant ripete a partire da esso e ciò che, invece, vi aggiunge di propria iniziativa; per quanto sia di tutta evidenza che, nel commento del trattato, si trovino prefigurate posizioni che Kant esprimerà solo negli scritti degli anni '90³.

La parte più interessante delle lezioni risulta, tuttavia, quella introduttiva, in cui Kant dà un saggio del grado di maturazione cui è giunto il suo pensiero. Essa si apre con l'affermazione per cui «[l]'intera natura è sottomessa alla volontà dell'uomo» e «l'uomo è dunque lo scopo della creazione»⁴. Ciò è dovuto al fatto che il mondo, in quanto “sistema di scopi”, deve necessariamente rimandare a uno scopo superiore, allo stesso modo in cui, per evitare un *recursus in infinitum*, l'insieme delle cause efficienti deve essere fatto risalire a un *Ens a se*⁵. In questo contesto, si può

² G. Sadun Bordoni, *Vernunft und Freiheit. Das Naturrecht Feyerabend und die Entwicklung des kantischen Moraldenkens*, in *KNF*, p. 9.

³ Un confronto tra le tesi di Kant e quelle di Achenwall è presente soprattutto nei saggi di Paul Guyer (*Achenwall, Kant, and the Division of Governmental Power*, in *KNF*, pp. 201-229, in particolare pp. 203-217) e Arthur Ripstein (*Finding Right in A Condition of War, 1784 and 1797*, in *NRF*, pp. 229-247, in particolare 236-240).

⁴ *LDN*, p. 69.

⁵ Kant stesso, tuttavia, ritiene difficilmente spiegabile questa posizione di un punto finale nella serie. Egli scrive, infatti: «Io posso dire, che l'uomo esiste per essere felice. Ma perché l'essere felice è un valore? Esso ha un valore solo condizionato, cioè

affermare che l'uomo ha un valore intrinseco, cioè una dignità, laddove le cose hanno solo un valore estrinseco, cioè un prezzo⁶: senza l'uomo che la utilizza, la natura sarebbe senza valore, mentre sarebbe *contraddittorio* ridurre un essere razionale a semplice mezzo. È certamente vero che, quando si acquistano i servizi di un altro essere razionale, quest'ultimo viene trattato come un mezzo per un determinato scopo, ma il rispetto della sua volontà di vincolarsi, ad esempio al fine di guadagnare un salario, lo salva al contempo come fine in sé (e, d'altra parte, è lo stesso prestatore d'opera a trattare anche come un mezzo chi è disposto a dargli un salario).

Se la volontà degli animali è la volontà della natura, e dunque anch'essi sono meri mezzi, gli uomini possono essere qualificati come fini in sé proprio perché possiedono la libertà e, dunque, una volontà propria. Le volontà, tuttavia, possono confliggere tra di loro, nel qual caso entra in scena il diritto, che «è la limitazione della libertà, in base alla quale la libertà può coesistere con quella di chiunque altro secondo una

in quanto l'esistenza dell'uomo ha un valore. Ma perché tale esistenza ha un valore? Perché essa a Dio piacquero. Dunque in sé stessa non ha alcun valore. Io posso ancora domandare, perché l'esistenza di un Dio ha valore?» (ivi, p. 73). Nel suo articolato saggio (*End in Itself, Freedom, and Autonomy: The Place of the Naturrecht Feyerabend in Kant's Moral Rationalism*, in *KNF*, pp. 91-115), Stefano Bacin sostiene che in questa frase si esprime in realtà una contestazione nei confronti del volontarismo teologico di Achenwall. Certo, egli afferma, interpretare l'uomo libero come fine in sé in analogia con un *Ens a se*, inteso come chiusura di una serie causale, potrebbe portare ad accettare ancora una volta la riduzione dell'individuo a natura, esponendosi, tra l'altro, alle stesse obiezioni della *Dialettica trascendentale* nei confronti delle idee della ragione. Ma l'idea dell'uomo libero come fine in sé, nota Bacin, qui «non è assunta per fornire la conoscenza di alcunché» (p. 97) e «non è un'istanza dell'uso *speculativo* della ragione, ma è ancora piuttosto, in maniera cruciale, un'istanza non-teoretica di un principio soggettivo generale della ragione stabilito nella *Dialettica Trascendentale* come la sua 'massima logica'» (pp. 97-98). Principio soggettivo che, nella sua generalità, non nega l'oggettivismo morale che innerva la *Fondazione*, e che sarebbe alquanto strano non ritrovare nelle coeve lezioni sul diritto naturale.

⁶ Sul concetto di denaro in Kant, si veda il saggio di Annika Schlitte. *Geld als Widersacher der Würde: Kultur- und sozialphilosophische Perspektiven*, in *KNF*, pp. 263-285.

regola universalis»⁷. La libertà può limitarsi solo da sé stessa, altrimenti non sarebbe tale, e però tale limitazione è del tutto necessaria, giacché, afferma esplicitamente Kant, «[s]e ciascuno fosse libero senza legge, nulla potrebbe pensarsi di più terribile. Infatti ciascuno farebbe con l'altro ciò che vuole, e così nessuno sarebbe libero. L'animale più feroce non sarebbe da temere tanto quanto un uomo senza legge»⁸.

La ragione, puntualizza Kant, è necessaria affinché l'uomo sia cosciente di essere un fine in sé, ma egli ha tale qualità solo perché ha la libertà. La ragione, infatti, è solo un mezzo attraverso il quale «l'uomo potrebbe realizzare, secondo leggi generali della natura, ciò che l'animale realizza attraverso l'istinto»⁹; il che significa che, quali che siano le leggi cui la natura ha conformato le disposizioni del genere umano, gli uomini non riuscirebbero in alcun modo a svincolarsi da una totale determinazione naturale, se non possedessero anche la libertà¹⁰. Certo,

⁷ *LDN*, p. 71.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 75.

¹⁰ Luigi Caranti, nel suo saggio *The Ultimate Ground of Morality (and Law) in Naturrecht Feyerabend* (in *KNF*, pp. 131-144), sottolinea che solo la natura sostanzialmente informale delle lezioni sul diritto naturale ha potuto far sì che, in alcuni passi, si abbia l'impressione che Kant sostenga l'opinione «estremamente forte e implausibile» (p. 139) per cui ogni comportamento non totalmente svincolato dall'inclinazione sarebbe un comportamento non libero, qualitativamente indistinguibile da quello degli animali. È certamente vero che il Kant del 1784 è andato oltre la dottrina espressa nella prima *Critica*, quando parlava di “ragione in senso pratico” come della facoltà della ragione di emanciparsi dalla totale determinazione da parte delle inclinazioni. Ma la nuova dottrina, espressa principalmente a partire dalla *Fondazione*, secondo cui la dignità è propria solo di una volontà libera dalle inclinazioni, non può significare che ogni comportamento umano difforme debba ricadere nel meccanicismo naturale. Pertanto, «[s]uggerire, come egli [Kant] fa, che con la sola ragione la nostra volontà sarebbe ‘dispersa in natura’ sembra essere solo un modo infelice di esprimere un punto più interessante e convincente, cioè che la razionalità è una condizione necessaria, benché insufficiente, per realizzare a tutti gli effetti la libertà (l'autonomia), e che solo quest'ultima ci dà diritto alla dignità» (p. 139).

anche la libertà è qualcosa di incomprensibile, e tuttavia quella della sua esistenza «è un'ipotesi necessaria, se devo pensare a enti razionali come scopi in sé»¹¹. Essa, d'altra parte, è ciò che rende possibile all'uomo, in quanto essere sensibilmente limitato, di far coincidere le regole oggettive della volontà, che esprimono come egli deve agire, con le regole soggettive, che descrivono come egli nei fatti agisce; e permette, pertanto, anche in campo morale l'emersione di quella particolare "necessitazione" pratica che viene chiamata imperativo.

Rispetto a questa dottrina, nota Sadun Bordoni, Kant sembra essere debitore del secondo *Discours* di Rousseau, benché «[i]n Rousseau non si trovi naturalmente la distinzione – per Kant fondamentale – tra libertà 'psicologica' e libertà 'trascendentale'»¹². Ciò su cui si è maggiormente discusso, comunque, è quando tale dottrina sia comparsa nell'ambito del pensiero kantiano, laddove invece la sua centralità, per ciò che riguarda le opere più tarde appare incontestabile. Sadun Bordoni, diffondendosi in precise citazioni testuali, mostra appunto come essa innervi profondamente il pensiero kantiano già a partire dalla *Fondazione*, benché qui sia espressa in una forma non esplicita¹³. In questo modo, egli vuole contestare un'interpretazione oggi molto diffusa, ma che nessuno studioso ha mai sostenuto fino alla metà del '900, secondo la quale solo in un secondo momento Kant avrebbe rinunciato all'idea di derivare i contenuti caratteristici della ragion pratica dai procedimenti messi in luce, nella prima *Critica*, per la ragione teoretica. La ragione teoretica, infatti, è in grado solo di descrivere l'uomo per come appare a sé stesso, in base alle intuizioni di spazio e di tempo, e pertanto può parlare esclusivamente della coscienza (fenomenica) che gli individui hanno della loro spontaneità, senza toccare il campo della libertà e della dignità che ad essa si lega. Kant, dunque,

¹¹ *LDN*, p. 75.

¹² Sadun Bordoni, *Vernunft und Freiheit*, cit., pp. 11-12 n.

¹³ Cfr. ivi, pp. 12-13.

per quanto abbia sempre sottolineato l'unità della ragione, distingue tra il suo uso teoretico, che tramite la terza antinomia della *Dialettica trascendentale* è in grado "solo" di dimostrare la possibilità logica della libertà, e il suo uso pratico che, interpretando la libertà come un fatto che si impone all'esperienza umana, è in grado di predicarne la possibilità reale e, dunque, la necessità. La libertà in senso stretto è solo quella che sfugge al sospetto materialista che vede l'uomo come semplice "automa pensante"; e la stessa ragione, lungi dal confondersi con essa, appare di conseguenza al suo servizio, pur svolgendo un compito fondamentale. Infatti, «[s]enza ragione un ente non può essere fine in se stesso; perché non può essere cosciente della sua esistenza; non può riflettere su di essa»¹⁴.

A nulla può poi servire, aggiunge Sadun Bordoni, il problematico tentativo di trovare conferma di una presunta cesura nel pensiero kantiano nella recensione a Johann Heinrich Schulz del 1783, in cui Kant, senza nessun fine teoretico ulteriore, si limita a obiettare a un pensatore fatalista l'analogia che sussiste tra la libertà di pensiero, necessaria per pensare qualsiasi cosa, e la libertà del volere, necessaria per compiere qualsiasi azione. Paradossale è, invece, che quasi tutti coloro che si avventurano in queste ricostruzioni non considerino il manoscritto del *Naturrecht Feyerabend*, che risulta al contrario, «un documento di estremo interesse per comprendere il trasferimento dei risultati della prima *Critica* nell'ambito pratico»¹⁵.

3. L'importanza del *Naturrecht Feyerabend* per rileggere la questione dei momenti evolutivi del pensiero kantiano è sottolineata anche da Günter Zöller, che legge le lezioni sul diritto naturale anche attraverso il contenuto di un altro ciclo di lezioni tenuto l'anno seguente e pervenutoci con il titolo di *Moral Mrongovius II*. Nel passaggio dalla filosofia

¹⁴ *LDN*, p. 75, citato in Sadun Bordoni, *Vernunft und Freiheit*, cit., p. 22.

¹⁵ Ivi, p. 15.

teoretica alla filosofia pratica, nota Zöller, Kant compie un significativo mutamento terminologico, abbandonando due termini-chiave della *Critica della ragion pura*, trascendentale e trascendente, e introducendo il termine “metafisica” in una nuova accezione di stampo decisamente meno negativo. La qualifica di metafisico sta ora, infatti, a indicare semplicemente l’ambito di una filosofia pura, basata su principi primi indipendenti dall’esperienza, che incontra tanto il suo versante pratico quanto quello teoretico. E il fatto che le due serie di lezioni non usino la nuova terminologia ora descritta si deve solo ad esigenze di popolarizzazione, giacché il loro contenuto rispecchia un atteggiamento speculativo sovrapponibile.

Pure in questo contesto, deve essere però sottolineato che la metafisica di cui Kant parla nel titolo della *Fondazione* non pare *prima facie* significare la stessa cosa rispetto a quando il termine occorre più di un decennio dopo nella *Metafisica dei costumi*. Si potrebbe, infatti, sostenere che Kant, a metà degli anni ’80, sia fermo sull’idea che il compimento di un’autentica metafisica si trovi nel raggiungimento della purezza morale a scapito di ogni comportamento ispirato ad altri principi, in primo luogo giuridici, laddove il Kant più tardo parla invece esplicitamente di principi metafisici della dottrina del diritto che si affiancano a quelli della dottrina morale, aprendo dunque un campo di spettanza metafisico per una volontà non mossa dal puro dovere morale.

Ora, tuttavia, una considerazione più approfondita delle lezioni kantiane ci permette di fare giustizia dell’erroneità di questa interpretazione e di negare un’evoluzione del pensiero kantiano posteriore alla metà degli anni ’80. Il dualismo morale-diritto tipico della *Metafisica dei costumi*, come dimostra la lettura dell’introduzione del *Naturrecht Feyerabend*, è già presente nel pensiero di Kant al momento della stesura della *Fondazione*; e il fatto che quest’ultima, «ponendo le basi per una metafisica della morale, non concepisca una metafisica pratica duale che comprende la legge (giuridica) così come la morale, deve essere attribuito all’unico e piuttosto limitato scopo dell’opera, cioè quello di presentare il principio della moralità sotto la forma dell’im-

perativo categorico»¹⁶. Ma per esseri imperfetti, che si conformano solo malvolentieri (e, a volte, solo se costretti) ai dettami della legge morale, il diritto (naturale) rappresenta già un versante fondamentale dell'esperienza, parimenti bisognoso di una metafisica che ne illustri i principi puri.

Del problema della determinazione delle differenze tra diritto e morale nel *Naturrecht Feyerabend* (e in altri scritti contemporanei e successivi) si occupa poi il saggio di J.P. Messina, che parte della messa in luce di un paradosso: «secondo il principio di autonomia, la fonte di un genuino vincolo morale sta esclusivamente nel volere razionale, che deve essere in ogni momento indipendente da una necessitazione proveniente dall'esterno. Ma, secondo la tesi della necessitazione esterna, gli altri ci possono obbligare moralmente, e imporci doveri morali (esterni)»¹⁷. Un primo tentativo di sfuggire a questo paradosso, mostrandone la superficialità, avviene quando si dice che «degli incentivi patologici [cioè non radicati nel puro volere] non sono essenziali per legge, ma sono meccanismi per migliorare la sua forza motivazionale»¹⁸, di modo che può essere escluso che la necessitazione esterna, se vuole rimanere coerente con il principio di autonomia, crei nuovi doveri.

Certo, una scintilla di paradossalità sembra rimanere anche in questa interpretazione puramente “rimediale”, se si pensa che, in questo caso, non si fa altro che rafforzare con imperativi ipotetici la realizzazione dell'imperativo categorico. Ma comunque, già quando Kant analizza la questione di una possibile controversia tra un cacciatore che ha ucciso un animale e il padrone del fondo in cui l'animale è poi morto, gli risulta evidente che la soluzione rimediale non basta più e che c'è bisogno di una legge esterna, e quindi anche di un'autorità

¹⁶ G. Zöller, “*Right Rests Solely on Freedom*” (AA 27.2, 1336). *The Historical and Systematic Significance of Kant's Natural Law Feyerabend*, in *KNF*, p. 39.

¹⁷ J.P. Messina, *The Paradox of Outer Necessitation in (and after) Kant's 1784 Course on Naturrecht*, in *KNF*, p. 171.

¹⁸ Ivi, p. 173.

esterna, valida per ognuno e che sia in grado di creare nuovi doveri. D'altra parte, sottolinea Messina, questa è la dottrina che Kant proporrà nella *Metafisica dei costumi*, in cui il Principio universale del diritto ("ogni azione è giusta se può coesistere con la libertà di ognuno in accordo con una legge universale"), se adeguatamente interpretato, dice che «non dobbiamo essere soggetti alla necessitazione esterna, a meno che essa non sia necessaria per rendere possibile la libertà per ognuno»¹⁹. Tanto più che Kant si rende conto che l'impossibilità assoluta di entrare nell'ambito della libertà dell'altro renderebbe impossibile anche l'acquisizione della proprietà, uno dei versanti in cui maggiormente si esplicita la libertà di un individuo. Di conseguenza, l'unico modo in cui è possibile far fiorire la libertà è quello di riconoscere un vero e proprio dovere di entrare in una condizione civile – connesso alla facoltà di ognuno di costringervi dentro i recalcitranti –, in cui una volontà generale dia le leggi a sé stessa e legittimi gli organi preposti a farle rispettare.

Non poco problematico, tuttavia, come mette in evidenza Pauline Kleingeld, è il richiamo all'autonomia, giacché tale espressione sembra rimandare a un'idea incompatibile con tutta la filosofia di Kant, e cioè che ogni individuo, proprio in virtù della sua facoltà di autolegislazione, possa mutare a suo piacimento i principi morali. Ma, afferma l'autrice, è noto come nella *Fondazione della metafisica dei costumi* le tre formulazioni dell'imperativo categorico siano espressione, come dice lo stesso Kant, "di una certa analogia", che nella terza formulazione, individuata appunto come "principio dell'autonomia della volontà", richiama la legislazione politica. Infatti la terza formulazione recita: "Agisci in modo tale che la tua massima possa servire allo stesso tempo come legge generale (di ogni ente razionale)". Ne consegue che «[i]l nucleo dell'idea dell'autonomia è quindi che la legge generale venga interpretata come *sorgente da sé stessi* – e non che essa si rivolga esclusivamente o prima-

¹⁹ Ivi, p. 178.

riamente *al sé* individuale. Come legge universale essa è anzi indirizzata a *tutti* gli enti razionali»²⁰.

4. In questo orizzonte si inserisce il discorso sulla concezione kantiana della divisione dei poteri, su cui forte appare l'influsso della volontà generale di Rousseau, nonostante Kant, al contrario del filosofo ginevrino, non neghi la legittimità di organi rappresentativi. La legge, dunque, non deve essere proclamata concretamente da tutti i cittadini, bensì dovrebbe essere potenzialmente accettabile per tutti, in quanto conforme al principio di autonomia che alberga nelle menti e nei cuori di tutti i membri del popolo. È per questo che Monique Hulshof mette l'accento sul portato immediatamente intersoggettivo del principio di autonomia, la cui universalità è strettamente affine a quella della legge morale. L'autrice si spinge, tra l'altro, a immaginare l'implicita previsione, da parte di Kant, di meccanismi di consultazione del popolo, quando nota che in alcuni passaggi il testo delle lezioni sul diritto naturale «suggerisce che l'idea della volontà unita del popolo non può rimanere una rappresentazione meramente congetturale o fittizia, ma deve diventare effettiva»²¹.

²⁰ P. Kleingeld, *Moralische Autonomie als politische Analogie: Selbstgesetzgebung in Kants Grundlegung und im Naturrecht* Feyerabend, in *KNF*, p. 70. Di parere diverso sembra essere Stefano Bacin, che tenta di dimostrare come il termine "autonomia" entri in maniera quasi casuale nel *Naturrecht Feyerabend*, in un significato oltretutto diverso da quello che contemporaneamente gli viene attribuito nella *Fondazione*. Così, «nonostante il termine 'autonomia', che Kant altrimenti comprende come il senso positivo della libertà, la libertà nelle note Feyerabend è, invece, caratterizzata in termini negativi, come indipendenza da una determinazione esterna» (*End in Itself, Freedom and Autonomy*, cit., p. 113). Questo si deve principalmente alla natura delle lezioni che, non bisogna dimenticare, esprimono una versione della filosofia di Kant cui «manca un nucleo fondamentale, cioè la concezione della ragion pratica e della volontà» (ivi, p. 114). Ciò non toglie, sottolinea Bacin, che le lezioni sul diritto naturale possano aver fornito importanti strumenti per sviluppare il pensiero kantiano, anche per ciò che riguarda il principio di autonomia.

²¹ M. Hulshof, *The Collective Dimension of the Idea of Self-legislation in the Lectures NRF and the Groundwork*, in *KNF*, p. 84.

Questo avviene, ad esempio, quando Kant scrive: «Può un monarca abdicare senza il consenso del popolo? No, egli sta sotto il *pactum fundamentale* ed ha perciò un'obbligazione»²²; oppure quando afferma che il legislatore, cioè la volontà generale, deve interpretare le proprie leggi²³. È d'altra parte evidente, secondo l'autrice, come il contemporaneo scritto sull'illuminismo spinga gli uomini ad uscire dalla loro minorità anche a livello politico, esercitando parimenti la propria ragione nella critica delle istituzioni e delle loro decisioni²⁴.

Al di là di queste interessanti suggestioni, ci corre, tuttavia, l'obbligo di sottolineare come sia difficile dare una lettura troppo democratica della filosofia di Kant, in quanto in netto contrasto con la lettera esplicita di alcuni testi. È d'altra parte noto come lo stesso principio di indipendenza, riconosciuto nello scritto *Sul detto comune*: «ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi» come uno dei principi politici fondamentali, escluda dalla partecipazione alla legislazione, oltre alle donne, anche le persone non economicamente indipendenti, pur auspicando sicuramente una progressiva riduzione del loro numero²⁵. Ma, ad ogni modo, anche quando Kant assume, in *Per la pace perpetua*, il principio rousseauiano di volontà generale, si premura di rifiutare contestualmente il principio democratico, giudicato una semplice illusione, in quanto non è possibile sostenere che un membro della comunità concordi anche con tutte le decisioni che lo penalizzano. La democrazia, dice esplicitamente Kant, «fonda un potere esecutivo dove tutti deci-

²² *LDN*, p. 219, citato parzialmente in Hulshof, *The Collective Dimension of the Idea of Self-legislation*, cit., p. 84.

²³ Cfr. *LDN*, p. 211, richiamato in Hulshof, *The Collective Dimension of the Idea of Self-legislation*, cit., p. 84.

²⁴ Sul contributo che il *Naturrecht Feyerabend* fornisce per chiarire la posizione kantiana rispetto alla divisione dei poteri, si veda il già citato saggio di Paul Guyer, che presenta un confronto anche con le realizzazioni costituzionali americane.

²⁵ Cfr. I. Kant, *Sul detto comune: «ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi»*, in Id., *Stato di diritto e società civile* (1793), a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 2015, pp. 210-211.

dono su uno e in ogni caso anche contro uno (che di conseguenza non è d'accordo), quindi tutti, che però non sono tutti»²⁶. Inoltre, la stessa idea dell'intero popolo come legislatore appare, in realtà, fortemente ridimensionata all'interno dello scritto, nella misura in cui si sostiene che i suoi rappresentanti sono, nei fatti, vincolati solo ad assumere decisioni che astrattamente, prima o poi, l'intero popolo potrebbe trovarsi ad accettare. In definitiva, i rappresentanti del popolo debbono solo esimersi dal prendere decisioni che è impossibile che il popolo riuscirà mai ad accettare, come nell'esempio della creazione dal nulla di una nuova classe privilegiata per nascita.

Ma, detto ciò, ci si può anche chiedere: qual è il rimedio che Kant mette a disposizione del popolo nel caso in cui i suoi rappresentanti prendano decisioni inaccettabili? Nessuno, sembra di poter rispondere, stando almeno alla sua netta presa di posizione nei confronti del diritto di resistenza, in quanto contrario al principio di pubblicità. Esiste, è vero, la libertà della penna, di cui si fa l'esaltazione nel *Detto comune*, ma, oltre al fatto che, con ogni evidenza, essa è un'arma piuttosto spuntata, quando Kant, proprio nello scritto sull'illuminismo, innalza a supremo principio politico la frase di Federico II “ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete; solamente obbedite!” sta in sostanza dicendo poco più di un'ovvietà, probabilmente anche fuorviante. Perché, se neanche un re può realmente obbligare un suo suddito *in foro interno*, può certamente sempre farlo, per le più varie (e ottime) ragioni, *in foro esterno*, con buona pace della libertà della penna.

Ciò non toglie, tuttavia, che Kant non ha in realtà bisogno di legittimare la resistenza contro la tirannia, e in generale contro qualunque tipo di governo, ben consapevole del fatto che, senza atti di rottura della legalità, non vi sarebbe storia politica. Sembra, infatti, di poter dire che la maggior parte delle affermazioni politiche di Kant, pur nel loro inflessibile rigore, riguardano più che altro la struttura fenomenica dello

²⁶ I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), Feltrinelli, Milano 2003, p. 57.

Stato che, come ogni fenomeno, non può certo liberarsi dalla “gabbia” logica in cui ogni esperienza è posta. Ma ciò non esclude che, inquadrati nell’ordine noumenico della morale, lo Stato e la vita che in esso si svolge possano essere trattati con un metro differente. Da ciò si deduce sicuramente che, da una parte, la resistenza al potere non è neanche (logicamente) pensabile in una concreta struttura politica, e che, dunque, i suoi protagonisti non possono mai avere un appiglio legale per valdarla o per evitare le sue conseguenze penali; ma non si deduce affatto, dall’altra parte, che non la si possa valutare positivamente, soprattutto quando è lo strumento per far avanzare una compagine politica verso una maggiore conformità con la legge morale²⁷.

5. Un ultimo saggio della raccolta che è importante citare è quello di Arthur Ripstein, che si occupa della questione della guerra, cui Kant, si immagina perché incalzato dalla fine del corso, dedica alcune brevi e schematiche riflessioni. Secondo Ripstein, le lezioni mostrano una spiccata maturità teoretica, enucleando distinzioni fondamentali, come quella tra diritto pubblico e diritto privato, oltre che un’adeguata discussione dell’idea di contratto originario. Tuttavia, Kant dimostra qui

²⁷ Su tali questioni, d’altra parte, Kant non è mai stato univoco, se consideriamo che nella *Religione entro i limiti della sola ragione* (1793) egli afferma che nello Stato, piuttosto che a Dio, bisogna obbedire agli uomini, ma che «nel caso in cui questi ultimi ordinino qualcosa, che sia cattivo in sé (direttamente contrario alle leggi morali), non si ha né la facoltà, né il dovere di ubbidire loro» (a cura di M.M. Olivetti, Laterza, Bari-Roma 2000, p. 106); e che, nella *Metafisica dei costumi* (1797), egli incita ad obbedire all’autorità solo per «tutto ciò che non contrasta con la moralità interiore» (a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 357). Infine, nella *Pace perpetua*, alla riaffermazione del classico principio per cui la legge ingiusta è quasi sempre migliore dell’anarchia prodotta da riforme affrettate, Kant afferma che le rivoluzioni, «se la natura le ha spontaneamente prodotte», bisogna «utilizzarle non per mascherare un’oppressione ancora più forte, ma come un appello della natura a mettere in vigore, grazie a una riforma profonda, una costituzione legale fondata sui principi della libertà, come l’unica costituzione duratura» (cit., 85 n).

di non aver ancora sviluppato altre fondamentali distinzioni, non solo quella basilare tra diritto e morale, ma anche quella tra ciò che nella *Metafisica dei costumi* è indicato come il “postulato del diritto pubblico” (e che *Per la pace perpetua* chiama “principio di pubblicità”) e appunto l’idea di contratto originario. Questa è «la distinzione tra le condizioni minime per portare le interazioni umane al di sotto della legge [...] e il puro caso di un ordine legale giusto in cui i cittadini governano sé stessi tramite le loro istituzioni»; nel senso per cui, «le prime sono la condizione costitutiva di un ordine legale, il secondo il principio regolativo per l’ordine legale»²⁸. Se, però, la mancanza di Rousseau, che interpretava l’uscita dallo stato di natura come un fatto storico, era stata quella di occuparsi solo delle prime, Kant, nelle lezioni sul diritto naturale, si occupa al contrario solo del secondo. Egli si mette così nella condizione di poter individuare ciò che non è giusto nelle precedenti trattazioni del diritto di guerra, ma non perché lo sia. Solo in una fase più tarda, infatti, Kant capirà che, in questo ambito, qualcosa non è ingiusto perché «semplicemente inadeguato all’idea di persone che vivono insieme al di sotto della legge, ma [perché] incoerente con la possibilità in quanto tale della libertà al di sotto della legge»²⁹.

Così, nel 1784, Kant ritiene che, poiché il diritto è organizzato intorno alla libertà e una condizione legittima può essere compresa solo attraverso l’idea del contratto sociale, la guerra non è una semplice ingiustizia, ma qualcosa di “ingiusto al massimo grado”. E «queste idee sono sufficienti per portarlo alla conclusione che la guerra non può essere una procedura, perché non c’è una procedura di alcun tipo nello stato di natura, e così alla conclusione che neanche può esserci una legittima esecuzione nello stato di natura, perché non ci può essere un’esecuzione legittima senza una procedura»³⁰. In questo modo egli si pone al di là

²⁸ Ripstein, *Finding Right in A Condition of War*, cit., p. 230.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 235.

tanto dell'idea di guerra giusta quanto dell'idea di guerra regolare, che avevano dominato le dottrine degli autori precedenti, e dimostra di avere gli strumenti per distinguere lo *ius ad bellum* dallo *ius in bello*, pur non sapendo ancora conciliare le loro esigenze, come invece avverrà nella *Metafisica dei costumi*. Di conseguenza, sottolinea Ripstein, «[n]elle lezioni Feyerabend, una condizione civile e una condizione di pace è una condizione nella quale i diritti sono sicuri; nella *Dottrina del diritto*, una condizione di pace è possibile perché tutti gli usi della forza sono limitati dal diritto»³¹.

6. Chiusa così la rassegna delle feconde analisi presenti in questa importante raccolta, ci sia in conclusione consentito di aggiungere una breve riflessione su un argomento presente nelle lezioni kantiane, ma che non ha trovato trattazione in nessuno dei saggi. Intendiamo parlare del concetto di felicità, termine che trova nel testo un certo numero di occorrenze.

Quello di *Glückseligkeit* non è certamente un lemma neutro nella dottrina giuridico-politica tedesca, e il suo utilizzo da parte di Kant ha sempre un obiettivo polemico preciso. Ad esso, e soprattutto al lemma affine di *Wohlfahrt*, benessere, che ne indicava una declinazione più istituzionale, si ispiravano alcuni studiosi dell'epoca di Kant e dell'epoca immediatamente precedente, immaginando una composizione della stabilità del potere con il soddisfacimento di alcune esigenze dei sudditi (esigenze, ovviamente, individuate come tali dal potere stesso). Kant afferma esplicitamente, al contrario, che la dottrina politica e giuridica dello Stato non ha nulla a che fare con la felicità dei singoli, bensì esclusivamente con la felicità dello Stato stesso, nella quale la felicità dei singoli non solo non rientra, ma rispetto alla quale può essere sacrificata. Questo perché lo Stato, considerato qui nell'ottica della sola logica giuridica, non ha nessun tipo di obbligo morale, sia esso quello di un raffinamento dei costumi che vada oltre un mero disegno utilitaristico

³¹ Ivi, p. 246.

di stabilità oppure quello di operare direttamente per il benessere dei sudditi. E anzi, se proprio si vuole giudicare lo Stato anche da un punto di vista morale, esso dovrebbe essere piuttosto richiamato all'astensione da ogni atteggiamento paternalistico che mortifichi le libere scelte dei sudditi, impedendo loro di coltivare la propria autonomia. Il paternalismo, d'altra parte, è «il peggiore *dispotismo* che si possa immaginare»³².

Queste posizioni risuonano anche nel *Naturrecht Feyerabend*, quando Kant afferma che «[n]el diritto non si deve prendere in considerazione la felicità, perché la felicità ognuno la cerca come vuole»³³. In questo senso lo Stato deve occuparsi della salvaguardia della libertà degli individui, interessandosi solo del fatto che la libertà dell'uno non violi la libertà dell'altro, ma certamente non del fatto che, esercitando un proprio diritto, si produca l'infelicità di qualcuno. Questo perché «la causa del diritto non è né la felicità né il comando dei doveri, bensì la libertà»³⁴, al contrario di quanto sostiene Achenwall che, fondando la libertà sul volere divino, vede la felicità come sua naturale conseguenza. Quindi, è vero che alcuni dicono che la felicità è lo scopo specifico di uno Stato, «ma ciò è così falso, come è falso che Dio abbia creato gli uomini per la loro felicità»³⁵.

Va però notato, soprattutto alla luce di quanto Kant dirà nella *Critica della ragion pratica*, che la felicità di cui qui si parla è intesa in un significato fenomenico, cui tuttavia, ancora una volta, sembra corrispondere anche un significato noumenico di tutt'altra portata. Esiste cioè anche un tipo di felicità che non ha nulla a che fare con il soddisfacimento delle inclinazioni, manifestando al contrario un rapporto particolare con quello che è l'elemento centrale dell'attività noumenica dell'uomo, cioè la morale. Di essa Kant parla a tutti gli effetti quando afferma che, se certamente non si può sacrificare la perfezione morale per la felicità, ciò

³² Kant, *Sul detto comune*, cit., p. 205.

³³ *LDN*, p. 73.

³⁴ Ivi, p. 89.

³⁵ Ivi, p. 207.

non significa che non si possa pensare l'esistenza di Dio come garanzia della commisurazione ultraterrena di virtù e felicità; anzi, addirittura che non la si possa che pensare in questi termini. Il pensiero iperbolico di un Dio che esiste per l'uomo, idea che rovescia i rapporti classici della religione, va qui di pari passo con la consapevolezza della somma ingiustizia, dunque della contrarietà alla legge morale stessa, della frustrazione eterna della citata commisurazione.

Non stupisce, dunque, che quella dei postulati della ragione pura pratica sia stata una delle intuizioni di più complessa ricezione anche tra gli studiosi più aperti al pensiero di Kant (*in primis* Hermann Cohen). E sembra, ad ogni modo, di poter affermare che questa dottrina "scandalosa" rimanga una sorta di eccezione nell'economia del sistema kantiano, in cui non pare trovare altre significative risonanze. Per quanto però riguarda il nostro argomento, basti segnalare qui che non sempre Kant è rimasto fermo all'idea, espressa nel *Naturrecht Feyerabend*, che Dio non abbia anche creato gli uomini per la loro felicità.

EL CONCEPTO DE DERECHO, ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA*

Francisco Javier Ansuátegui Roig

1. El último libro de Massimo La Torre propone un recorrido por las principales referencias de la filosofía del Derecho de nuestros días, ofreciendo un cuadro de conjunto que, si bien para algunos pudiera ser completado, muestra un escenario caracterizado al menos por dos rasgos. En primer lugar, por la vitalidad de la discusión desarrollada desde la segunda mitad del siglo XX. En segundo lugar por el hecho de que dicha discusión no se desarrolla a través de compartimentos estancos, sino más bien como un proceso en el que las diferentes propuestas han de interpretarse conectadas entre sí. En esta ocasión, no me voy a centrar tanto en la descripción de los planteamientos que desarrolla Massimo La Torre, que son muy ricos y variados, como en algunos puntos importantes que en mi opinión son susceptibles de análisis crítico o que, por otra parte, jalonan el recorrido intelectual que el autor nos ofrece en su libro. Sin duda, las reflexiones que propongo son necesariamente incompletas y posiblemente no lograrán hacer justicia a un libro repleto de matices y sugerencias.

Pero antes de entrar en algunos planteamientos concretos, quiero hacer algunas reflexiones generales.

2. En primer lugar, no nos encontramos ante un libro que aborda aspectos que pudiéramos considerar “periféricos” de la filosofía del Derecho

* Comentario al libro de Massimo La Torre, *Il diritto contro se stesso. Saggio sul positivismo giuridico e la sua crisi*, Leo S. Olschki, Firenze 2020.

sino que, por el contrario, se concentra en los problemas básicos de la materia. Esto me parece importante, y más en una situación como la actual, en la que muchos estudios de “filosofía del Derecho” se dedican a analizar cuestiones que difícilmente guardan relación con los temas sobre los cuales, al menos tradicionalmente, la filosofía del Derecho ha ofrecido aportaciones valiosas. Me parece evidente que uno de los problemas de esta materia es la dispersión, al menos en términos comparativos con otras materias jurídicas. Es cierto que es difícil establecer unos confines claros de lo que es la filosofía del Derecho y de lo que no lo es. Tampoco se trata de establecer una imposición dogmática apoyada en puntos de vista individuales que obligue a desterrar del ámbito iusfilosófico todo aquello que no concuerda con una determinada perspectiva. No obstante, me parece razonable propugnar un cierto acuerdo al respecto, si se quiere de mínimos. Más allá de que ello sea útil a efectos administrativos (piénsese en la elaboración de un curriculum académico), también parece que es exigible una cierta clarificación por parte de aquellos que, al menos en teoría, participamos en una disciplina preocupada por la dilucidación conceptual de lo que es el Derecho. En este sentido, podemos preguntarnos qué cabe y qué no cabe en la filosofía del Derecho. Es evidente que esto tiene mucho de estipulación, pero hay que asumir algún compromiso, a no ser que se esté dispuesto a asumir que todo, o que demasiadas cosas, caben en la filosofía del Derecho. Por poner un ejemplo, la ya clásica tripartición de Bobbio en Teoría del Derecho, Teoría de la Ciencia Jurídica y Teoría de la Justicia, es lo suficientemente amplia como para incluir puntos de vista plurales. Es cierto que supone una estipulación sobre el sentido y contenido de la filosofía del Derecho, pero cualquier aproximación a este tema implica asumir alguna propuesta al respecto.

La tarea de la filosofía del Derecho es ardua dadas las características de su objeto, el Derecho. Aquí tiene razón Dworkin cuando señala que el Derecho es un concepto interpretativo, no referido a una entidad natural. Estamos frente a una disciplina que tiene perfiles amplios y corremos el riesgo de que se convierta en un saco sin fondo a partir de la aceptación de que todo aquello que escriba un docente de filosofía del

Derecho es – sólo por esa razón – filosofía del Derecho. En los últimos tiempos podemos ver cómo proliferan enfoques, cuando menos limítrofes con la filosofía del Derecho, que se presentan como incluidos en dicho ámbito. Eso no quiere decir que no sean interesantes para la filosofía del Derecho ni que carezcan de valor académico. Pero no estaría de más recuperar un cierto sentido para la filosofía del Derecho. Y ello, por responsabilidad epistemológica y conceptual, aunque reconozco que posiblemente para algunos, esto no tenga muchos efectos prácticos.

Me parece que el libro de Massimo La Torre es un buen ejemplo de este esfuerzo de recuperación. Y, en este sentido, creo que es una invitación a una reconciliación con una determinada forma de hacer filosofía del Derecho; una filosofía del Derecho preocupada por su relevancia práctica (p. 72) y crítica con planteamientos ortodoxos que, por ejemplo en la interpretación y relectura de Hart, siempre están «guardandosi – per così dire – l’ombelico» (p. 73). En definitiva, un discurso que no da la espalda al trabajo de los operadores jurídicos y que es bien consciente de la naturaleza práctica del objeto de análisis, el Derecho. Una reivindicación de la filosofía del Derecho desde el momento en que se asume que la práctica jurídica exige razones y las razones necesitan una teoría, como se reconoce al final del libro. En efecto, la reivindicación de la vinculación entre teoría y práctica es un elemento principal de la posición de Massimo La Torre. La cuestión del concepto de Derecho no es meramente académica o teórica: el Derecho es una práctica que implica un ejercicio de conceptualización. Esa conceptualización es la ofrecida por la filosofía del Derecho. Así, el Derecho no es algo diferente a lo que nosotros creemos que es el Derecho.

En segundo lugar, tiene sentido una reflexión sobre el título del libro. En realidad, parecería que se atribuye el lema *Il diritto contro se stesso* a todo el positivismo jurídico cuando en realidad esa autocontradicción del Derecho es explícitamente atribuida en el libro a una tesis particular, la del Derecho como fuerza de Schauer. Posiblemente no todo el positivismo supone una reivindicación del valor conceptual de la fuerza a la hora de definir el Derecho como la que presenta Schauer. Lo que nos presenta Massimo La Torre es mucho más que una historia de la cri-

sis del positivismo jurídico, sino más bien un proceso de evolución del pensamiento iusfilosófico, no sólo positivista, en donde hay dinámicas que también pueden ser consideradas como la expresión del reconocimiento de las insuficiencias de planteamientos no estrictamente positivistas (pienso, por ejemplo, en la rematerialización del Derecho y en el proceso de constitucionalización del Derecho natural que caracteriza al constitucionalismo contemporáneo).

En tercer lugar, me gustaría hacer una alusión a las etiquetas a las que el pensamiento iusfilosófico recurre para identificar planteamientos. En 1982, Dworkin señalaba: «Everyone likes categories, and legal philosophers like them very much. So we spend a good deal of time, not all of it profitably, labeling ourselves and the theories of law we defend. [...] it is better to look at theories than labels. But since labels are so much a part of our common intellectual life it is almost as silly to flee as to hurl them»¹. El problema de las etiquetas es el de la posible “demonización” de las posiciones a las que se hace referencia tras las mismas. Y también está el problema de la identificación bajo un mismo rótulo de tesis diferentes entre sí y plurales, no siempre reconducibles de manera sencilla a la unidad. Eso implica el peligro de hacer un discurso de trazo grueso. Lo cual no es el caso del libro de La Torre, que se caracteriza por su claridad expositiva y por su esfuerzo a la hora de diferenciar tesis y planteamientos dentro de lo que se puede considerar “el positivismo jurídico” (aunque, como he dicho, no sólo ya que en el libro se incluye el análisis de planteamientos que no se pueden considerar positivistas, y que por otra parte tampoco contribuyen demasiado a poner en entredicho planteamientos positivistas, aunque sólo sea por el rechazo moral que en ocasiones provocan).

Lo que quiero significar es que posiblemente sea más interesante analizar tesis que trabajar con etiquetas, como las de positivismo o iusnaturalismo. Aunque lo cierto es que es muy complicado renunciar a argumenta-

¹ R. Dworkin, «*Natural Law Revisited*», en «University of Florida Law Review», XXXIV (1982), 2, p. 165.

rios y a modelos de análisis que caracterizan la discusión iusfilosófica. Yo mismo en este comentario estoy recurriendo a las etiquetas. En todo caso, quiero poner de relieve que parece más interesante explicar, por ejemplo, de manera adecuada cómo es, y cómo debe ser, la relación entre el Derecho y la moral, o entre el Derecho y la fuerza, con independencia de que posteriormente esa explicación sea encuadrada dentro de una etiqueta que, sin duda, puede funcionar como un prejuicio. Al final, y esto se demuestra en el libro, no se trata tanto de asumir una propuesta como un pack cerrado y excluyente, sino de aprovechar lo que de asumible haya en cada una de ellas. Si se constatará, por ejemplo, que la tesis de la inclusión no era extraña al positivismo kelseniano, como se señala en el libro (p. 128), y debido al rechazo que Kelsen provoca en algunos contextos, ¿estamos seguros de que esto no sería utilizado como un elemento de crítica frente al inclusivismo?

En cuarto lugar, Massimo La Torre presenta a los autores en su mejor versión posible. Es una enseñanza que encontramos en Rawls, cuando éste explicaba cómo enfocaba sus cursos de historia de la filosofía moral y de la filosofía política². Lo cual no le impide mostrar las posibles contradicciones en las que pueden incurrir los autores analizados, como en el caso de Zagrebelsky que termina siendo un autor “neoconstitucionalista” «il quale però non risparmia le critique e le tirate polemiche contro il giurnaturalismo» (p. 199) con una «oscura, e analiticamente poco articolata» (p. 200) distinzione tra valore e principio, arrivando così a una teoria che «sembra perciò condannarsi – a dispetto di tanti spunti interessanti e di molteplici, profonde considerazioni – ad una tensione interna difficilmente risolvibile e tendenzialmente autodistruttiva» (p. 201).

² Vid. J. Rawls, *Burton Dreben: A Reminiscence*, en *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, J. Floyd, S. Shieh (eds), Oxford University Press, New York 2000 (citado por B. Herman en *Editor's Foreword*, J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, p. XVI).

Pues bien, en el libro se asume también la máxima de Ortega y Gasset según la cual la claridad es la cortesía del filósofo³. Ello, me parece, tiene un especial valor en esta ocasión, ya que la claridad no es fácil siempre dado lo complejo, e interrelacionado, de las cuestiones abordadas. Por otra parte, en el libro hay una invitación implícita a identificar las propias tesis defendidas por el propio autor, a lo largo de un itinerario que toma a Hart como punto de partida y que incluye algunas estaciones no muy visitadas por los filósofos del Derecho, como es el caso de Martti Koskenniemi. Creo que uno de los retos a los que nos enfrenta el libro tiene que ver precisamente con la tarea de averiguar cuál es la posición del autor ya que su estrategia consiste en presentar un análisis crítico de los distintos autores y planteamientos, en diálogo con ellos. Y es el examen atento de ese diálogo el que permite identificar la posición de Massimo La Torre. En este sentido, es posible encontrar en ese examen algunas preferencias, que son – me parece – las que tienen que ver con los planteamientos de autores como Dworkin, Alexy, MacCormick o Nino.

A continuación, y sin ánimo de exhaustividad, me gustaría subrayar algunas cuestiones.

3. Como he señalado, Hart es el punto de partida. Pero aquí surge una primera pregunta: ¿por qué no Kelsen? Es cierto que posiblemente se ha convertido en tópico la referencia a Hart y al *dopo Hart* como punto de arranque de una renovación de la filosofía del Derecho en el siglo XX⁴. Hart muestra una mayor sensibilidad hacia las transformaciones del Derecho en ese momento. Pero además, creo que posiblemente está en una mejor posición personal que Kelsen. A él, a Hart, no le afectan tan directamente las críticas (justas o no) que se dirigen al positivismo

³ Vid. J. Ortega Y Gasset, *Qué es filosofía*, tercera ed., en «Revista de Occidente», Madrid, 1963, p. 18.

⁴ Vid. C. Faralli, *La filosofía del diritto contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2005; F. Zanetti (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

tras la Segunda Guerra Mundial y que confunden los “errores” del positivismo con sus “horrores”⁵. Las discusiones de Hart con Fuller o con Devlin no tienen el sentido de la *reductio ad hitlerum* que se emplea para acusar a Kelsen. Lo cual nos sitúa frente a una cuestión que merece la pena abordar. Es la de la caracterización del positivismo por parte de sus críticos. Porque quizás asistimos a una cierta deformación. No estoy pensando necesariamente en esa *reductio ad hitlerum*. Pensemos, por ejemplo, en uno de los postulados que Dworkin atribuye al positivismo y que lo convierte en objetivo de sus críticas: la idea según la cual el reconocimiento del Derecho es una cuestión meramente formal o procedimental, que no tiene que ver con el contenido de la norma. En realidad, creo que estamos delante de un postulado atribuible a Kelsen y a su identificación de los sistemas jurídicos como sistemas dinámicos. Pero la tesis de Kelsen es criticable sin abandonar los postulados del positivismo, reivindicando el carácter mixto del Derecho, resultado de la confluencia de las características de los sistemas estáticos y de los sistemas dinámicos. Carácter mixto que parece compartir un cierto aire de familia con la propuesta de Weinberger respecto al principio de co-validez y a la producción automática de normas. La cuestión que podemos plantear es si realmente tomar en serio los contenidos a la hora de identificar el Derecho sólo es posible si se piensa en los principios y no en las reglas. Las reglas también tienen un contenido que debe ser interpretado. Una caracterización estructural, como la que Dworkin utiliza para diferenciar los principios de las reglas, entendidas como enunciados *all or nothing*, no exime de un test de contenidos también en relación con las reglas; test sin el cual es difícil identificar su significado.

En el libro se subraya la crítica de Dworkin al positivismo, según la cual al final el positivismo, contrariamente a sus postulados, genera in-

⁵ Vid. N. Bobbio, *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 1979, p. 267; también, E. Garzón Valdés, *Introducción*, en Id. (comp.), *Derecho y filosofía*, Alfa, Barcelona 1985, pp. 5-41.

certeza ya que, al excluir los principios del concepto de Derecho, tiene que recurrir a la discrecionalidad del juez (por cierto, discrecionalidad que merece ser diferenciada de la arbitrariedad, al contrario de lo que parece mostrarse en algún momento del libro, – p. 60 –). La cuestión que quiero poner de relieve es que posiblemente sea exagerado presentar a los principios como paradigma de la certeza, a no ser que se mantenga una posición estrictamente objetivista y cognoscitivista en la identificación de su contenido. En todo caso, vale la pena plantearse hasta qué punto los problemas de seguridad jurídica en la identificación del Derecho, en la interpretación y aplicación de las normas, dependen en buena medida del contexto social en el que se desenvuelve el Derecho. En efecto, en una sociedad más monolítica y unidireccional desde el punto de vista moral y cultural, las incertidumbres en relación con la interpretación de las normas, sean reglas o principios, y por tanto en relación con la atribución de significados, son mucho menores que en sociedades como las nuestras. Por eso el repetido recurso de Zagrebelsky a la “conciencia social” es problemático, como bien señala Massimo La Torre.

Es en el marco del positivismo anglosajón en donde se opera la transformación propuesta por Hart, que implica un alejamiento de una concepción imperativista y sancionadora del Derecho que da la espalda a las dimensiones hermenéuticas. Hart, como es sabido, subraya la relevancia del punto de vista interno, lo cual va a permitir diferenciar las conductas basadas en normas frente a las meras regularidades de comportamiento, si bien plantea el problema de la existencia de un necesario compromiso moral con las normas a la hora de conocer el sistema jurídico. Massimo La Torre señala que las diferencias con Kelsen no tienen que ver con el hecho de que Hart se distancia del planteamiento estructural del Kelsen. Hart conservaría ese planteamiento estructural en la distinción entre normas primarias y secundarias (p. 5).

Si la concurrencia en el planteamiento estructural entre Kelsen y Hart significa que la estructura del Derecho se articula mediante normas (o reglas), es cierto que los dos autores comparten un punto de vista. Pero si la referencia a la estructura del Derecho tiene que con la estrategia de

identificación de las normas, mediante las cuales se caracteriza el sistema jurídico, posiblemente las diferencias entre Kelsen y Hart son mayores de lo que se presenta al comienzo del libro. Recordemos, en este sentido, que Hart, al comienzo del capítulo V de *The Concept of Law* alude a un “*fresh start*”⁶. Esta referencia, es expresiva de la intención del profesor de Oxford a la hora de marcar distancias con explicaciones precedentes, entre las que cabe incluir no solo la austiniana, también la kelseniana. La propuesta de un sistema jurídico entendido como la unión de reglas primarias y secundarias tiene que ver con el intento de superación de una visión del Derecho caracterizada exclusivamente por la presencia de reglas primarias de conducta. Esos problemas tienen que ver con la falta de certeza, con el carácter estático de las reglas y con la ineficiencia de la difusa presión social ejercida para hacer cumplir las reglas. A partir de ahí, lo que pone en valor el recurso a las reglas secundarias es precisamente la función, o si se quiere la finalidad que con ellas se pretende alcanzar y que tiene que ver con la superación de los tres problemas a los que se acaba de aludir. Estamos en presencia no sólo del «heart of a legal system, but a most powerful tool for the analysis of much that has puzzled both the jurist and the political theorist»; algo tan importante para la sociedad «as the invention of the wheel»⁷.

4. Como he señalado antes, el recorrido que se efectúa en el libro presenta el desafío de reconstruir la teoría del Derecho propugnada por Massimo la Torre, que no se muestra de forma independiente y diferenciada, sino que debe deducirse del análisis crítico de los autores y problemas estudiados. En todo caso, lo que sí es cierto es que se propone una apertura de la filosofía del Derecho a la filosofía política y a la filosofía moral. La razón de dicha apertura tiene que ver con el objeto que

⁶ Vid. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, second edition, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 79.

⁷ Hart, *The Concept of Law*, cit., pp. 98, 42, respectivamente.

persigue el Derecho: la ordenación de las relaciones humanas sociales. Lo cual implica la conexión con una determinada idea del modelo social; y, también, el hecho de que su naturaleza práctica supone asumir una idea de corrección (más allá de la identificación concreta del contenido de lo correcto). Massimo La Torre reivindica una apertura a la filosofía en general (p. 34), para evitar no quedarse anclados en Kelsen y Hart.

El punto de partida de Massimo La Torre es la constatación de un cierto malestar respecto al positivismo; o, por lo menos, respecto a un determinado tipo de positivismo jurídico. Malestar que no llega a ser una negación y que, por cierto, es compartido por autores pertenecientes a tradiciones jurídicas diferentes como Hart y Bobbio. Uno de los aspectos de ese malestar tiene que ver con la compleja relación entre positivismo y democracia. Si, por una parte, como el propio Massimo reconoce, el positivismo tiene un “corazón democrático” (p. 1) derivado entre otras cosas de la consideración de la ley como voluntad general, al mismo tiempo incluye una contradicción que es la que se produce cuando esa ley es algo que desciende del soberano y que se dirige directamente a regular comportamientos de los funcionarios. No obstante, en este punto conviene recordar que el originario proyecto del positivismo (que en España ha estudiado por ejemplo González Vicén)⁸, no está tan preocupado por certificar su compatibilidad con la democracia como por mostrarse como una propuesta alternativa al iusnaturalismo, principalmente en lo que se refiere a la separación entre el Derecho y la moral, cuestión básica en la identificación y determinación de lo jurídico.

En todo caso, en efecto, es muy interesante plantear el tema de la relación entre el positivismo y la democracia. Esta relación, problemática o no, es la que está detrás del debate sobre el carácter más o menos de-

⁸ Vid. F. Gonzalez Vicen, *Sobre el positivismo jurídico*, Id., *Estudios de Filosofía del Derecho*, Universidad de La Laguna, Tenerife 1973, pp. 171-206; Id., *Del Derecho Natural al Positivismo Jurídico*, Id., *De Kant a Marx (Estudios de Historia de las ideas)*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1964, pp. 203-229.

mocrático del constitucionalismo y va a depender del tipo de positivismo en el que se esté pensando. A lo largo del libro se muestra de manera clara la multiplicidad de dimensiones del positivismo. Esta multiplicidad, que ya fuera señalada por Norberto Bobbio, es algo que se detecta en la evolución misma de las propuestas positivistas. En este sentido, y si asumimos un concepto material o sustancial de democracia (vinculado por tanto al carácter condicionado de las decisiones mayoritarias por los derechos), observamos que determinados desarrollos del positivismo incluyente parecen estar pensados para convivir con las estructuras jurídico-políticas del constitucionalismo democrático.

Pues bien, lo que se puede poner de relieve es que, puestos a detectar contradicciones entre el positivismo y la democracia, parecería que éstas se producen en aquellas versiones positivistas que, precisamente, se aproximan más al iusnaturalismo en sus consecuencias. Me refiero a lo que Bobbio identificó con el positivismo ideológico o la teoría formalista de la justicia. La coincidencia radica en el hecho de que, a través de itinerarios diferentes, se llega a la afirmación de la existencia de una obligación incondicionada de obediencia al Derecho, sea como consecuencia de la identificación de las leyes dictadas por el soberano como normas – por el hecho de serlo – justas, sea como consecuencia de la consideración de las normas justas como válidas desde el momento en que concuerdan con el Derecho natural. En todo caso, conviene recordar que la contradicción también es importante entre la democracia y algunas versiones del iusnaturalismo, por lo menos las más radicales. En España, por ejemplo, Calsamiglia mostró la ausencia de una dimensión deliberativa en el iusnaturalismo⁹ (o, por lo menos, en el iusnaturalismo excluyente al que se ha referido Massimo La Torre en otra ocasión)¹⁰. Esta sería, a la hora de plantear contradicciones con la democracia, la

⁹ Vid. A. Calsamiglia, *Iusnaturalismo y democracia*, en «Revista de Ciencias Sociales», Universidad de Valparaíso, vol. 41, (1996), pp. 259-274.

¹⁰ Vid. M. La Torre, *On two distinct and opposing versions of natural Law: «exclusive» versus «inclusive»*, en «Ratio Iuris», (2006), 19/2, pp. 197-216.

cuestión ya que en principio el positivismo (dependiendo de la versión en la que se esté pensando) puede ser más o menos compatible con la democracia. Su función, la del positivismo, tiene que ver con la identificación del Derecho (desvinculada de la valoración). Por tanto, el problema no será tanto el de la relación entre el positivismo y la democracia sino el de la incompatibilidad entre el iusnaturalismo y la democracia.

No obstante, el replanteamiento de las posiciones clásicas, tanto del positivismo como del iusnaturalismo, a partir del constitucionalismo democrático puede ser un buen motivo para repensar la relación entre positivismo, iusnaturalismo y democracia.

5. A la hora de identificar elementos de la filosofía del Derecho de Massimo La Torre, nos encontramos con el intento de explorar una teoría antiautoritaria del Derecho, (lo cual explicaría su proximidad al neoinstitucionalismo, principalmente en la versión de MacCormick). En efecto, se propone una conexión entre las dimensiones conceptuales y justificativas del Derecho.

La importancia de la justificación se observa desde el momento en que Massimo La Torre renuncia a una caracterización del Derecho centrada de manera exclusiva en la fuerza. Me parece que no es tanto una negación de la relevancia de la fuerza, con su consiguiente exclusión a la hora de entender el Derecho, como la consideración de que una explicación del Derecho que lo presenta sólo como un hecho de fuerza es insuficiente, tanto desde el punto de vista conceptual como justificatorio. En efecto, el objeto del Derecho (la regulación de las relaciones humanas sociales) no puede llevarse a cabo sólo a través de la fuerza. Es posible imaginar un contexto en el que el destinatario de la norma la cumple sólo por miedo, por la amenaza de la sanción, pero esto parece bastante excepcional. En todo caso, en una situación así las reglas no servirían para materializar su razón de ser: la regulación de las conductas de acuerdo con un sistema de expectativas. Las reglas le permiten al individuo decidir, elegir en función de los fines a alcanzar. A partir de ahí, el individuo decide si cumple o no la regla. E incluso considera la posibilidad de la desobediencia, cuestión que merece atención por par-

te de la filosofía del Derecho. Una explicación basada sólo en la fuerza implicaría que todo lo anterior perdería sentido. Por otra parte, la referencia exclusiva a la fuerza no sirve desde el momento es que las normas jurídicas son incapaces de autoaplicación. Eso es lo que explica que el razonamiento y la justificación, la interpretación, sean importantes para entender el funcionamiento del Derecho y también su concepto. La apertura de Massimo La Torre a la dimensión argumentativa (la fuerza para ejercerse tiene que tener un fundamento de legitimidad y justicia) hace que, a la exigencia de un modelo de reglas se le añadan otros componentes del concepto de Derecho: la justificación y la vinculación con el poder (al fin y al cabo, las reglas son modelos de conducta que se imponen y detrás de estas hay un poder o voluntad: tienen un carácter convencional y no natural). Creo que este planteamiento no es lejano al de Robert Alexy. Además, invita a una reflexión, que no puedo abordar aquí, sobre si la relación entre el Derecho y la fuerza merece el mismo análisis que la relación entre el Derecho y el Poder. Como tampoco puedo abordar la cuestión referida a si la amenaza de la sanción pierde relevancia como motivo de la acción en el marco de un Derecho, como el del constitucionalismo, cuya fuerza motivacional puede depender en gran medida de la presencia de determinados contenidos morales.

6. La relevancia del razonamiento y de la argumentación también está detrás de una cierta crítica a la tesis del origen social de las fuentes del Derecho. En la caracterización del positivismo se afirma que, entre sus tesis, hay una irrenunciable y que nadie niega a estas alturas, que es la del origen social de las fuentes del Derecho. En ocasiones parece que se resta importancia a esta tesis, desde el momento en que no se somete a discusión. Es como si una tesis, para ser relevante, tuviera que ser problemática. Pero, probablemente, el haber sustraído esta tesis del debate iusfilosófico es un mérito del positivismo. Porque lo cierto es que en la historia de nuestra cultura jurídica, considerada en su conjunto, es precisamente su negación la que ha prevalecido. Entiéndase bien: el objetivo de la tesis del origen social probablemente es más concreto de lo que en ocasiones se quiere mostrar, lo cual no quiere decir que carezca

de importancia, desde el punto de vista metodológico y epistemológico: se trata de identificar lo que ha de ser considerado Derecho. Otra cosa, posiblemente, es extraer consecuencias en relación con la fuerza de esa tesis como origen del razonamiento moral. Criticar la tesis del origen social señalando que no provoca el razonamiento moral, que es incapaz de ofrecer las razones de acuerdo con las cuales actuar según las normas, sí que es, entonces, hacer depender la identificación del Derecho de ese razonamiento. Lo cual parece, sin dudas, una posición contraria al sentido del positivismo. Lo que hay que considerar es si el positivismo tiene entre sus preocupaciones la identificación de los motivos del razonamiento moral. O si por el contrario sus intereses son otros.

7. Hay un argumento al que me gustaría hacer referencia en último lugar. Me refiero al problema de la distinción entre el ser y el deber ser, asumida por el positivismo, al menos en su vertiente metodológica, y cuya crítica creo que recorre el libro.

No estoy pensando ahora en la discusión sobre el carácter descriptivo/prescriptivo de la ciencia jurídica, o del lenguaje jurídico, que preocupa a Bobbio, sino en el tema de la valoración y análisis crítico del Derecho. Es cierto que la adopción de un punto de vista interno, de una perspectiva hermenéutica, somete a revisión esa distinción, en términos prácticos. Pero lo que me pregunto es hasta qué punto la filosofía del Derecho puede permitirse el lujo de renunciar a la misma. La reflexión sobre el Derecho no puede renunciar a este análisis a no ser que renuncie a la preocupación por la idea de justicia. Si se niega la distinción, ¿desde qué plataforma se puede producir una evaluación moral del Derecho? Y más cuando una de las críticas que recibe un Derecho *rivolto contro se stesso*, es que precisamente renuncia a la justificación. Entonces – recuerda La Torre en su crítica a Zagrebelsky y Ferrajoli – «bisognerà risalire al ‘dover essere’ di questo», «e guistificarlo significa argomentare in termini di criteri materiali di correttezza universali o universalizzabili» (p. 210). Estamos delante de una distinción cuya relevancia va más allá del análisis iusfilosófico y que ha desempeñado un lugar relevante en el análisis crítico del Derecho, en la presentación de un modelo ideal

que sirve como elemento de contraste del Derecho y que permite emitir una evaluación moral. Es una distinción que parece relevante a la hora de posibilitar la transformación del Derecho en la dirección propuesta desde el discurso moral. La distinción entre ser y deber ser obliga a recurrir a un punto de vista externo, que no debe ser identificado con el del mero observador. Aquí, el punto de vista externo es la perspectiva desde la que se evalúa el Derecho, asumiendo un ideal, componente necesario de la naturaleza dual del Derecho a la que se ha referido Robert Alexy¹¹. La distinción entre el ser y el deber ser parece, en este sentido, tener una utilidad metodológica que va más allá de la filosofía del Derecho. Y es la que se encuentra implícita en la reivindicación de los derechos humanos, pero también en la idea de utopía a la que Massimo La Torre ha dedicado tanta atención a lo largo de su obra¹². No parece que esta distinción se demuestre inválida en el ámbito de la filosofía del Derecho mientras que, al mismo tiempo, continúa siendo operativa en otros ámbitos, a no ser que lo que se esté reivindicando sea su exclusión total del discurso. Si, como se propone en ocasiones, debe abandonarse, la duda entonces es si debe ser reemplazada por alguna alternativa (y cuál es ésta) o si por el contrario, no es necesario rellenar ese hueco. O si, en definitiva, hemos vuelto a ser pre-benthamitas.

¹¹ Vid. R. Alexy, *El concepto y la naturaleza del derecho*, tr. esp. de C. Bernal Pulido, Marcial Pons, Madrid 2008.

¹² Vid. M. La Torre, *Sobre Derecho y Utopía. Ensayos de Filosofía política y social*, tr. esp. de F.J. Ansuátegui, Res Publica-Diego Marín Ed., Murcia 1999.

Finito di stampare nel mese di marzo 2021
da Digital Team S.r.l. - Fano (PU)
per conto di Pisa University Press

La schiavitù – tragicamente tornata di attualità e tradizionalmente oggetto di studi storici, ma poco indagata in prospettiva storico-filosofica – è il tema monografico del n. 2/2020 di «Diacronia». I contributi, raccolti a cura di Thomas Casadei (uno studioso che da tempo è impegnato su questo versante), mostrano chiaramente come una ricognizione che abbia ad oggetto «l'ombra nera» rappresentata dall'istituto schiavistico possa portare, non solo ad allargare i confini tradizionali della storia della filosofia del diritto, includendo figure che non sono sinora entrate nel “canone” (come Olympe de Gouges), ma anche a rileggere diversamente alcuni grandi classici (da Bodin a Montesquieu), contribuendo ad una comprensione più profonda del loro pensiero. Un esercizio non solo utile ma estremamente necessario, quindi, al fine di ridisegnare le “geografie” della disciplina giusfilosofica, ampliare gli spazi d'osservazione e d'indagine, ridefinire le interpretazioni di autori rilevanti, rinnovare le prospettive di studio su figure e contesti storici.

Il fascicolo è arricchito, nelle altre sezioni, da saggi sul razionalismo antico, su Max Weber, sul diritto naturale in Kant e sulla crisi del positivismo giuridico.

In questo numero saggi di:

Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giovanni Bombelli, Thomas Casadei, Tommaso Gazzolo, Fabio Macioce, Elisa Orrù, Giorgio Ridolfi, Mariella Robertazzi.

€ 25,00

