

ANNA MARIA BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Milano, A. Giuffrè editore, 1966, un vol. di cm. 25 × 18, di pp. 287.

Confesso di aver iniziato la lettura di questo volume con un senso di interiore diffidenza ed ora sono veramente lieto di dichiarare con tutta franchezza che tale stato d'animo si è andato via via stemperando, sostituito da una sempre più viva partecipazione personale al procedere del discorso.

Veniamo all'argomento. Il 1° capitolo (*Sul « machiavellismo » di Montaigne*, pp. 7-50) riporta un saggio, intitolato *Montaigne e Machiavelli* già apparso sulla « Riv. Internaz. di Filos. del Diritto », a. XL, f. IV-V, e rappresenta una premessa interessante, anche se non indispensabile, al tema preso in esame.

Il pensiero politico di Montaigne deriva da quello del Fiorentino, come vorrebbe certa storiografia anche recente? L'A. conclude, dopo una laboriosa analisi critica dei testi, affermando che Montaigne presenta una concezione politica organica (anche se sparsa in notazioni frammentarie) in cui sono chiaramente rintracciabili influenze scettiche ed epicuree autonomamente elaborate, ma non « influssi machiavelliani » (p. 44); anche se i due autori concordano nel negare connessione tra politica e morale, Montaigne rappresenta « un filone autonomo di pensiero » (p. 15).

Il problema si pone anche per P. Charron (2° cap., *P. Charron. Discussioni e problemi*, pp. 51-68). Premesso che la sua opera *De la Sagesse* (1ª ed. 1601; 2ª ed. rivista e aumentata 1604) svolse « un ruolo di primissimo piano nell'ambito culturale del XVII secolo » (p. 59), che la sua dottrina deriva strettamente dagli *Essais* di Montaigne, che, a differenza di quest'ultimo, affrontò con impegno e sistematicamente il problema politico, l'A. si domanda: « la *Sagesse* fu un veicolo di idee machiavelliane (come si pensa comunemente) o espressione di un autonomo filone di pensiero che traeva fondamento da presupposti filosofici totalmente diversi? » (p. 58).

Prima di esaminare le premesse teoriche della concezione dello Stato di Charron, l'A. ci presenta un episodio singolare della sua vita di erudito ed umanista (si tratta dell'adesione per un breve periodo nel corso del 1589 alla « Lega Cattolica », seguita da una pronta ritrattazione e da una condanna del movimento perché ribelle al legittimo sovrano), illuminante i motivi psicologici e lo stato d'animo che lo ispirarono quando risolse di applicarsi alla discettazione politica: adeguamento passivo alle circostanze esterne, assenza di intima partecipazione alle violente controversie politiche del tempo, immenso desiderio di isolamento, accettazione integrale dell'obbligo di obbedienza all'autorità costituita, inteso come norma assoluta di convivenza.

Ne discende una netta dissociazione tra l'uomo pubblico e quello privato, una decisa sfiducia nel contenuto etico della politica.

Attraverso un'attenta analisi testuale e una conseguente valutazione complessiva, nel cap. IV viene affrontato il problema delle fonti di *De la Sagesse*. Ci limitiamo a riportare come i riferimenti espliciti al Machiavelli si riducano ad un inciso inserito nella 2ª ediz. e come « i temi che sono stati attribuiti ad influenze degli scritti del Fiorentino sono stati invece tratti quasi testualmente dalle opere di Montaigne, Lipsio o Bodin » (p. 99), che risultano essere le fonti preferite da Charron.

Nei due capitoli successivi (cap. V e VI) l'A. si sofferma a sottolineare ampiamente una vistosa incoerenza in cui incorre Charron: questi, mentre esclude a priori il ricorso a verità rivelate e condivide sostanzialmente lo scetticismo filosofico di Montaigne, in materia politica si presenta con un atteggiamento di dogmatica sicurezza e avanza a giustificazione teorica dell'autorità assoluta del sovrano due argomenti, il principio paolino « omnis potestas a Deo » e la presentazione della figura del sovrano come « imago Dei », mediatore tra Dio e i comuni mortali, di esplicita ispirazione religiosa. Ancora. Mentre l'indirizzo filosofico è anti-aristotelico, l'indirizzo politico, coronato da una concezione rigidamente assolutistica, appare in alcune pagine agganciato ai canoni etici della tradizione aristotelico-tomistica, per cui anche per Charron il monarca, in cui si concentra ogni potere, deve rispettare le

leggi divine e quelle di diritto naturale. L'A. avanza l'ipotesi che l'adesione di Charron alla lezione tradizionale (espressa « in modo piuttosto sommario e passivo », p. 125) sia soltanto superficiale, non corrispondente ad un intimo convincimento, ma sia dovuta a « considerazioni cautelative e precauzionali » (p. 157).

Il seguito del lavoro costituirà la dimostrazione che confermerà l'esattezza di tale ipotesi interpretativa. L'A. curerà di inquadrare la problematica di Charron nel complesso dei movimenti culturali e filosofici del tempo.

La diffusione nel tardo Rinascimento delle opere e delle testimonianze relative a Sesto Empirico, Pirrone e Carneade; l'esigenza largamente diffusa sulla fine del XVI sec. presso i giuristi francesi di rivendicare l'autonomia del diritto francese, fondato su basi consuetudinarie, contro la preminente scuola romanistica, e soprattutto la scoperta del nuovo mondo costituiscono fattori che spingono ad « una revisione critica di una serie di nozioni tradizionalmente acquisite » (p. 138). D'altro canto la trattatistica politica rinascimentale assimila in modo semplicistico e parziale la concezione di S. Tommaso e dei suoi esegeti, fissando un rigido rapporto di corrispondenza tra i principi universali del diritto naturale e le istanze consuetudinarie del mondo europeo; il che offre l'occasione a Montaigne e a Charron per la loro presa di posizione critica.

Quest'ultimo, che, come si è ricordato, accetta formalmente la concezione tradizionale del diritto naturale, perviene ad « una visuale relativistica più totale del suo maestro » (p. 151). Il metodo scettico lo porta non solo a svincolare in campo politico il diritto dai presupposti teologici ed etici, ma a negare a questi validità universale, giungendo a « legittimare persino sul piano morale il ricorso a sistemi contrari agli imperativi fissi dell'etica » (p. 204).

Per la verità, Charron, in altra parte dell'opera, che, come si può giudicare, si presenta in più punti disorganica e contraddittoria, si sforza di superare lo stadio del relativismo, rielaborando in sede di etica individuale la concezione morale di stampo stoico. Si assiste così ad una singolare contrapposizione tra una morale individuale e una morale politica: l'uomo in quanto singolo ha riconosciuta la capacità di adeguare il proprio comportamento a principi etici assoluti; nel mondo politico si deve usare la « prudence politique », intesa come abilità, capacità di pervenire al successo, che può lecitamente ricorrere alle « magnae fraudes » e in esso la norma morale non ha più carattere vincolante, ma strumentale.

L'A. mostra convincentemente come esistano « tutti gli elementi per rinvenire in Charron le premesse alla formula di "religione di stato" organicamente definita da Hobbes » (p. 256). I libertini saranno gli acuti interpreti che, al di là dell'abile opera di mimetizzazione realizzata da Charron, intenderanno le implicanze reali degli enunciati politici della sua opera.

Chiudono il volume dense pagine conclusive che, con la precisa avvertenza di evitare ogni rigida sistematizzazione di idee e di movimenti culturali sfumati e fluidi, sintetizzano i risultati della ricerca.

Si tratta di uno studio esemplare sotto più punti di vista, costruito secondo i canoni classici della saggistica storica, logicamente ben concatenato, documentato in modo ampio e accurato, prudente nelle affermazioni. L'A. ha saputo evitare di irrigidire la sua ricerca nella forma dell'esercitazione erudita, giungendo a risultati che interessano a pieno diritto sia i cultori del Seicento europeo e francese in generale sia, più specificatamente, gli studiosi di storia della filosofia. Infatti il volume considerato getta viva luce su un vasto e complesso fenomeno culturale di grande portata storica: la rottura tra la tradizione classico-medioevale e la cultura moderna. L'aprirsi del 600 vede l'affermarsi della nuova scienza della natura e la gestazione di quella che noi chiamiamo filosofia moderna, in aperta polemica i cultori dell'una e dell'altra con la tradizione scientifica e filosofica: l'A. mette a fuoco un momento di transizione attraverso cui si sta consumando tale rottura in un particolare settore della cultura filosofica, quello della speculazione etico-politica. Montaigne e Charron sono i rappresentanti del « momento dottrinale di pas-

saggio tra due concezioni politiche, quella dominante nel sec. XVI, ispirata ai canoni etici aristotelici, e quella relativista di derivazione scettica » (p. 268).

Come l'entusiasmo per la nuova scienza, che fa ritenere « oggettivo » solo ciò che può essere espresso in termini matematici, porta Galileo, Cartesio, ecc. a soggettivizzare il sentito, così un clima fatto di delusione, di sfiducia nel fondamento etico della vita associata e della politica che in Francia consegue a quel periodo di disordine che fu il tardo Rinascimento, che vede il consolidarsi dei sistemi assolutistici di governo, porta Montaigne e Charron, sulla base di uno scetticismo filosofico, ad una concezione politica relativistica, a concepire una completa dissociazione tra morale individuale e morale politica, ed insieme a sostenere un totale assoggettamento esterno del privato nei confronti dell'autorità statale.

Mi si permetta ancora un'ultima riflessione. Se la reazione dei due pensatori di cui trattasi appare storicamente comprensibile proprio alla luce dei risultati del volume recensito, teoreticamente, a sommo avviso di chi scrive, essa appare frutto di « una mentalità che sente il problema morale essenzialmente nel suo aspetto coercitivo », di una mentalità di pensatori e trattatisti che « sembrano ormai incapaci di rivivere intimamente la più alta lezione del magistero della greccità: quell'ideale di vita morale che nell'armonioso temperamento di facoltà razionali e di facoltà pratiche realizzava il perfezionamento individuale e collettivo » (p. 229).

AMBROGIO ALBERTI

ANGELO PUPI, *La formazione della filosofia di K.L. Reinhold (1784-1794)*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Contributi, Serie III, Scienze filosofiche, 11, Vita e Pensiero, Milano 1966. Un volume di pp. 587.

Il grosso volume di Angelo Pupi presenta la prima metà della parabola, o meglio (per evitare il giudizio di valore che il termine parabola può suggerire) dell'itinerario filosofico del Reinhold: dagli inizi illuministici all'assorbimento della filosofia critica, con l'opera di esegesi e i tentativi di sistemazione e di sviluppo del kantismo, sino ai primi segni di confluenza con l'innovazione fichtiana. Una metà, che per altro ha una sua visibile unitarietà univoca, per cui si presta ad una trattazione a sé, in certo qual modo isolabile dal resto della ulteriore evoluzione del pensiero di Reinhold. Si noti anche, che l'itinerario reinholdiano in questa sua prima metà si svolge sulla grande strada maestra, su quella — pubblica e memorabile — battuta dalla filosofia che da Kant conduce ai grandi sistemi dell'idealismo: strada, a tracciare e assodare e lastricare la quale ha contribuito per un buon tratto proprio il Reinhold. L'altra metà dell'itinerario reinholdiano si svolgerà invece su diramazioni secondarie, su vie o sentieri per dir così di interesse privato ed oggi pressoché scaduti dalla memoria.

Al volume presente si può quindi riconoscere una sufficiente ragione d'essere: anche se dedicato soltanto a quella prima metà, esso ha una sua unità e compiutezza, e riguarda un complesso di temi ed una linea di sviluppo che offrono un senso globale e presentano un interesse storiografico generale.

Naturalmente, può sorgere — ed è bene che sorga — nei lettori una curiosità: come mai un pensatore, che è stato parte viva e attiva di un processo di larga portata storica ed ha costituito un anello indispensabile dello sviluppo che ha condotto da Kant a Fichte, può poi ad un certo punto scadere nell'insignificanza? E se egli ha continuato a filosofare e, continuando ad impegnarsi nel dialogo coi suoi vecchi amici ed avversari, ha creduto di dover compiere delle svolte, diciamo così, eccentriche, non ci saranno stati nelle stesse sue posizioni e persuasioni anteriori dei germi e dei motivi per queste svolte successive?