

Alessio Panichi

Il volto fragile del potere

Religione e politica
nel pensiero di Tommaso Campanella

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Il volume è stato realizzato grazie al contributo di fondi Prin 2010-2011
(S. Bassi) cofinanziati dal Miur e dal Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere
dell'Università di Pisa*

© Copyright 2015

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674412-8

ISSN 2420-9198

*Ai miei genitori e alla loro
amorevole pazienza*

e se qualche uomo di eccellente virtù, alcuna volta sta quasi seppellito vivo, in ogni modo si ha da udir il grido del suo merito; e non solo la voce ne dee risonar tra quelli che vivono nel medesimo tempo, ma se ne va passando da un secolo all'altro.

(Torquato Accetto, *Della dissimulazione onesta*, XVIII)

immagina un naufragio e che un certo numero di persone si rifugino in una scialuppa per salvarsi senza sapere dove, quando e dopo quali peripezie effettivamente si salveranno. Prima del naufragio, come è naturale, nessuno dei futuri naufraghi pensava di diventare... naufrago e quindi tanto meno pensava di essere condotto a commettere gli atti che dei naufraghi, in certe condizioni, possono commettere, per esempio, l'atto di diventare... antropofaghi [...]. Avviene il naufragio, il rifugio nella scialuppa ecc. Dopo qualche giorno, essendo mancati i viveri, l'idea del cannibalismo si presenta in una luce diversa, finché a un certo punto, di quelle persone date, un certo numero diviene davvero cannibale. Ma in realtà si tratta delle stesse persone? Tra i due momenti, quello in cui l'alternativa si presentava come una pura ipotesi teorica e quello in cui l'alternativa si presenta in tutta la forza dell'immediata necessità, è avvenuto un processo di trasformazione "molecolare" per quanto rapido, nel quale le persone di prima non sono più le persone di poi e non si può dire, [...] che si tratti delle stesse persone.

(Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, 6 marzo 1933)

INTRODUZIONE

Chiunque abbia una certa familiarità con la storia del pensiero politico moderno, acquisita attraverso la lettura e rilettura dei testi, sa bene che un interrogativo di fondo ne accompagna lo svolgimento, rappresentando una sorta di robusto filo rosso i cui nodi corrispondono alle diverse formulazioni e alle differenti risposte ricevute. Questo interrogativo verte sulla natura delle azioni e dei comportamenti che permettono di salvaguardare e, se possibile, consolidare l'assetto politico-statale esistente; in una parola, concerne la conservazione del potere e dunque dei reali, concreti rapporti di forza che, sancendo la distinzione fra governanti e governati, fra il diritto dei primi a comandare e il dovere dei secondi di obbedire, sigillano la struttura verticale del potere stesso.

Dietro questo desiderio di comprendere e insegnare in che modo il governo, quale che ne sia la forma, debba essere esercitato per poter essere mantenuto opera, a mo' di stimolo continuo, un sentimento di inquietudine, una paura che è il riflesso di una delle più chiare e drammatiche lezioni del passato: il potere, anche quando assume i tratti demoniaci del tiranno e sprigiona tutta la propria potenza coercitiva, ha un volto fragile, che necessita di cure e attenzioni continue, perché esposto, anzi soggetto ai cambiamenti esterni, al mutare repentino, spesso imprevisto e imprevedibile, delle circostanze. Basta pensare a quanto accaduto da un secolo a questa parte – la fine degli imperi centrali e coloniali, la caduta dei regimi nazista e fascista, l'implosione del sistema sovietico – per avere una pronta conferma del fatto che il potere è sostanzialmente, strutturalmente fragile. La sua esistenza e persistenza nel tempo dipendono da una serie di fattori che, non essendo pianificabile o controllabile dall'alto, vanifica e in un certo senso ridicolizza ogni sfoggio di forza e autosufficienza da parte dei potenti, ogni loro appello al passato e alla tradizione come principi legittimanti una presunta necessarietà. Come ha scritto recentemente Bruno Montanari, le ribellioni e le rivoluzioni, per non dire delle guerre, dimostrano con abbondante eloquenza

«che nulla di umano può essere interpretato come “necessario”»¹.

Ora, se c'è un secolo che è stato segnato a fondo dall'esperienza traumatica delle ribellioni, delle rotture violente dell'ordine costituito, insomma della fragilità del potere, tanto temporale quanto spirituale, questo è senza ombra di dubbio il sedicesimo. Sono fin troppo note le ragioni di questa esperienza, provocata e alimentata dall'intreccio fra la volontà di conquista delle potenze europee, la violenza dei dissidi confessionali e la brutalità delle guerre civili. Gli uomini del tempo furono perciò costretti a fronteggiare una crisi profonda della coscienza e della cultura europee, un mutamento complessivo di quelle che per secoli erano state le coordinate della geografia politica, religiosa e intellettuale del “vecchio mondo”. La lente che, fino a poco tempo prima, aveva permesso di leggere e interpretare agevolmente la realtà, traendo da ciò motivo di conforto e rassicurazione, si era offuscata, anzi incrinata e correva il rischio di cadere a pezzi. Da qui un senso di precarietà dell'esistenza mondana, di insensatezza e irrazionalità della commedia umana, di sconforto e amarezza per gli atti dei suoi protagonisti. Vivo e palpitante in numerose pagine della letteratura e filosofia cinquecentesche, questo senso era reso ancor più grave e plumbeo dal conflitto fra valori che, se defluivano dalla stessa sorgente scritturale e religiosa, si escludevano radicalmente a vicenda, andando a ravvivare in un circolo vizioso la fiamma della conflittualità². Che azioni moralmente riprovevoli fossero compiute in nome di Dio, cioè «della fonte stessa, originaria, unica, esclusiva dell'ordine morale»³, sollevava un problema non da poco, quello appunto dei rapporti e della possibile composizione armonica fra fede, etica e politica. E poneva inoltre degli interrogativi inquietanti circa la bontà della religione in generale e del cristianesimo in particolare, se non altro perché sembrava confermare, con il peso schiacciante dei fatti, i versi terribili composti da Lucrezio a proposito del sacrificio di Ifigenia: «Tantum religio potuit suadere malorum»⁴.

Questi problemi e interrogativi costituivano, non potevano non costituire una sfida per gli uomini di cultura, cattolici o protestanti,

¹ B. Montanari, *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 87.

² In merito al rapporto fra valori e conflittualità, risulta stimolante la lettura di C. Schmitt, *Die Tyrannie der Werte*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1967.

³ N. Bobbio, *Etica e politica*, in Id., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 58.

⁴ Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, I, 80-101.

che in molti casi risposero ribadendo con vigore ciò che la tradizione culturale europea, greco-romana e cristiana, aveva insegnato loro: la robustezza del potere, la sua capacità di tenuta di fronte alle minacce interne e ai pericoli esterni, sono direttamente proporzionali all'unicità e intensità della fede religiosa che, stringendo in un vincolo i principi e i sudditi, rende i secondi obbedienti ai primi e pronti a combattere all'unisono contro ogni nemico. Si verificò così un nuovo, per certi versi radicale processo di politicizzazione della religione, considerata alla stregua di un presupposto indispensabile dell'attività di governo dei popoli e della vita pubblica. Essendo portatrice di un nucleo di valori coeso, coerente, capace di innervare a tal punto il corpo sociale da renderlo compatto e omogeneo, la religione fu vista come una risorsa a cui attingere non solo per rafforzare i legami umani e razionalizzare le dinamiche civili, ma anche per controllare le coscienze private e mantenere la società nei suoi assetti tradizionali. Insomma, posti di fronte al rischio concreto che l'Europa cadesse sotto i colpi di un conflitto endemico e apparentemente irrisolvibile, non pochi scrittori affermarono che una soluzione invece esisteva ed era praticabile. Essa non risiedeva certo nella ricetta prescritta dagli epicurei o da quelli che per Campanella erano i loro epigoni contemporanei, i machiavellisti; non risiedeva cioè nel venir meno del timore di Dio o nell'abbruttimento della fede, ridotta al rango di uno strumento fra i tanti a disposizione del principe, bensì nella conformità di tutti gli uomini ai precetti della sola vera religione – cattolica per i cattolici, protestante per i protestanti.

La soluzione prospettata non è certo casuale o estemporanea. Lo sforzo concettuale, necessario a razionalizzare eventi che hanno destabilizzato e revocato in dubbio i paradigmi interpretativi più consueti, implica che i primi siano ricondotti entro il perimetro dei secondi, in modo da normalizzarli e neutralizzarne così ogni potenzialità eversiva. Ciò è possibile facendo leva sulla ricca strumentazione offerta dal bagaglio culturale che ognuno di noi, consapevolmente o meno, porta sulle spalle. E per uomini profondamente religiosi, vissuti in un'epoca imbevuta di religiosità, questo bagaglio era stato foggato dalla fede in Cristo e dalla relativa convinzione che senza di essa gli uomini e le loro società fossero destinati a perdersi. Come la cosiddetta scoperta del Nuovo Mondo era stata interpretata e normalizzata ricorrendo al mito del paradiso terrestre – o a quello, per molti versi affine, dell'età dell'oro –, così i tumulti e conflitti che turbavano la vita civile, gettando luce su limiti e debolezze di poteri in via di consolidamento o in fase di declino, erano collocati in un orizzonte di senso religioso o comunque

attinente alla religione. Se le ragioni della disobbedienza dei sudditi e della rovina degli stati presentavano in ultima analisi una matrice religiosa, le contromisure da adottare affinché l'obbedienza fosse ripristinata e il collasso statale evitato dovevano presentare la stessa matrice. Non sorprende dunque che una delle figure di spicco del pensiero politico del tempo, Giovanni Botero, esplodesse in un'invettiva contro quanti affermavano che il vincolo di obbedienza fra sudditi e principi dipendeva più dalla ragione umana che da quella divina:

Si pensano costoro, che fanno professione di prudenza e di ragioni di Stato, come essi dicono, che per tener i sudditi nell'obbedienza de' precipi più possa la ragione umana che la divina, e l'invenzioni di non so che vermicelli che il favore di Sua Maestà. Sono costoro rovina de' regi, peste de' regni, scandali della cristianità, nimici giurati della Chiesa, anzi di Dio [...] la più parte delle perdite degli Stati e delle rovine de' precipi cristiani sono procedute da questa maledizione, per la qual noi ci siamo disarmati e privati della protezione e del favor di Dio ed abbiamo messo in mano a' Turchi ed a' Calviniani l'arme ed i flagelli della divina giustizia contro di noi⁵.

Il nome di Botero ricorrerà con una certa frequenza nelle pagine di questo libro, sia per l'esemplarità della sua teoria politica, che ben sintetizza e rappresenta la cultura della Controriforma, sia perché a esso è legato – e non solo per motivi filologici⁶ – quello di Campanella. È noto che il suo profilo di pensatore politico è stato a lungo descritto – e fuori dalla cerchia ristretta degli specialisti continua forse a esserlo – alla luce della *Città del Sole* e della *Monarchia di Spagna*, opere che ne mostrano il lato utopistico e riformatore. L'immagine di Campanella

⁵ G. Botero, *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città*, in Id., *Della ragion di Stato con tre libri delle cause della grandezza delle città, due Aggiunte e un Discorso sulla popolazione di Roma*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino 1948, p. 370.

⁶ Mi riferisco naturalmente alla questione, sollevata per primo da Rodolfo De Mattei, dei plagi Campanella-Botero, a proposito della quale si veda R. De Mattei, *La «Monarchia di Spagna» di Campanella e la «Ragion di Stato» di Botero*, in «Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei», classe di scienze morali, storiche e filologiche, III (1927), pp. 432-485 (poi ristampato, con leggere modifiche, in Id., *La politica di Campanella*, Anonima Romana Editoriale, Roma 1927, pp. 18-79); M. De Bernardi, *A proposito dei «plagi» Campanella-Botero*, in «Giornale degli economisti e rivista di statistica», XLIV (1929), pp. 722-723; P. Treves, *Idee e ipotesi sulla questione dei plagi Campanella-Botero*, in «Rivista di filosofia», XX (1929), pp. 152-158; G. Ernst, *Introduction* à T. Campanella, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, textes originaux introduits, édités et annotés par G. Ernst, Presses Universitaires de France, Paris 1997, pp. XIII-XV. Sul dibattito relativo a tale questione cfr. L. Russi, *Il Botero di Rodolfo De Mattei*, in A.E. Baldini (a cura di), *Botero e la «Ragion di Stato»*, Olschki, Firenze 1992, pp. 449-455.

che si è andata via via consolidando è quella di un filosofo che, anelando all'affermazione di una teocrazia universale quale premessa per l'instaurazione in terra di un nuovo e definitivo secolo d'oro, si caratterizza per una robusta capacità speculativa, alla quale corrisponde però uno scarso senso della realtà politica contemporanea. Del resto, qualcuno potrebbe pensare che questa scarsità trovi un'agevole spiegazione non solo nell'impianto metafisico della politica campanelliana, dedotta dal principio delle primalità e non dall'esperienza o dall'osservazione diretta sul campo; ma anche dalla condizione di segregazione carceraria in cui lo Stilese fu costretto a vivere per poco meno di trent'anni. Potrebbe inoltre asserire – con una punta di malizia, se non di malevolenza – che questa scarsità trova un'altrettanto agevole conferma, oltre che negli scritti dell'autore, nella sua partecipazione con un ruolo di guida alla congiura calabrese del 1599 e nelle motivazioni astrologico-profetiche da lui adottate per giustificarla. Detto altrimenti, se Campanella avesse avuto una visione lucida della realtà, dei rapporti di forza concretamente esistenti, della sproporzione numerica e militare tra gli insorti, da un lato, gli spagnoli e i loro alleati dall'altro; se fosse stato insomma quell'uomo e pensatore realista, prudente e avveduto che non fu, si sarebbe ben guardato dal prendere parte a un'iniziativa, o meglio a un'avventura il cui esito tragico era facilmente prevedibile. Date queste premesse, la conclusione di un ragionamento del genere sarebbe con tutta probabilità la seguente: Campanella, se appartiene a pieno diritto alla storia del pensiero politico, vi appartiene in qualità di utopista, di visionario dagli occhi chiusi su un presente complesso e terribile, ma aperti su un mondo futuro radicalmente diverso da quello attuale. L'abito del politico controriformista, preoccupato di tracciare strategie volte alla conservazione del potere contro ribellioni popolari e congiure di palazzo, non gli si addice, essendo troppo angusto per contenere comodamente le sue robuste membra di poeta e profeta.

Sia ben chiaro: questa probabile conclusione e l'immagine da cui deriva colgono alcuni aspetti reali della personalità di Campanella, aspetti che è compito dello studioso spiegare in riferimento al contesto storico-culturale di appartenenza. Ma è proprio il rapporto con tale contesto a insegnare che la fisionomia dello Stilese non coincide solamente con quella dello scrittore utopistico o dell'esaltatore della *plenitudo potestatis* pontificia. Tanto meno si identifica con quella, che pure ha goduto di larghissima fortuna, di un pensatore che quando cerca di essere pragmatico finisce per essere meschino e banale, impiegando i peggiori arnesi del peggiore machiavellismo al solo scopo di compiacere

le autorità politico-ecclesiastiche e dissimulare la propria autentica vocazione rivoluzionaria. In realtà Campanella, come ho cercato di mostrare nel secondo e terzo capitolo, era a tutti gli effetti un uomo del suo tempo, condivideva molte delle ansie e delle preoccupazioni che agitavano i sonni dei suoi contemporanei, fra cui quelle relative alle sorti del potere che, minacciato dall'interno, necessitava di essere protetto e rafforzato. Attorno al tema, che da Machiavelli ai trattatisti della ragion di Stato attraversa la letteratura politica italiana, della funzione civile della religione, Campanella sviluppa una riflessione che, fra le altre cose, ambisce ad aiutare i governanti nella lotta per il mantenimento del potere, insegnando loro come prevenire o reprimere le congiure e le ribellioni. Valorizzando in tal senso il ruolo sia del pontefice, dei sacerdoti e dei predicatori, sia del timore di Dio e dell'inferno, egli – oltre a esplorare le molte potenzialità politiche della religione – mostra di aver appreso e assimilato la grande lezione di realismo impartita da Machiavelli e Guicciardini. Una lezione concernente il dovere, da parte dell'uomo politico, di muoversi sul terreno accidentato della psicologia umana, di conoscere e saper manipolare i sentimenti che spingono gli uomini ad agire, spesso a dispetto di ogni rischio e pericolo, e quelli che ne inibiscono l'azione. Memore di questo insegnamento, Campanella è consapevole che, a seconda delle circostanze specifiche, la riverenza per gli ecclesiastici, la paura di Dio e delle sue punizioni agiscono in un senso o nell'altro. Spetta al principe e al monarca far sì che i loro effetti vadano a vantaggio e non a detrimento del potere di cui sono i depositari. E ciò sarà possibile a una sola condizione: stringere un'alleanza con gli uomini di Chiesa, che, in virtù della propria autorevolezza e grazie alla forza della parola predicata, stimolano o riaccendono nei sudditi i sentimenti di lealtà e obbedienza verso i loro sovrani. Si tratta ovviamente di un'alleanza asimmetrica, che vede i politici in una posizione subordinata rispetto agli ecclesiastici, ma necessaria, senza la quale il potere è schiacciato da falsi profeti, eretici e criminali comuni. Il sovrano non ha perciò scelta: se vuole essere obbedito, deve essere il primo a obbedire, mostrando in materia di fede una devozione sincera e scrupolosa.

Ho scritto in precedenza che Campanella è un uomo del suo tempo. Questa affermazione può suonare scontata e ovvia, soprattutto alle orecchie di chi guarda al passato con gli occhiali dello storico. Dirò di più: non ho alcuna difficoltà ad ammettere che lo sia, abituato come sono a concepire la filosofia nei termini di un sapere storico, che

spinge «a individuare *contro* chi nasce un testo, le circostanze storiche di carattere generale entro cui esso si colloca con un intreccio molto stretto tra indagine filosofica e ricerche storico-culturali»⁷. Ci tengo tuttavia a fare una precisazione, nell'intento di sgombrare il campo da ogni possibile equivoco e illustrare meglio il senso di questa affermazione. Sottolineare le linee di continuità, i punti di contatto esistenti fra la filosofia politica campanelliana e la cultura cinque-seicentesca, soprattutto di area controriformata, non significa negare o sottovalutare i punti di rottura, le linee di discontinuità esistenti fra la prima e la seconda. Una negazione del genere, oltre a esporsi a facili smentite, finirebbe col fare un grave torto all'autore, misconoscendo quei caratteri unici e specifici del suo pensiero che derivano dal nesso – organico e sistematico – fra i diversi ambiti del sapere. Metafisica e teologia, astronomia e astrologia, fisica ed etica, profezia e retorica confluiscono insieme e attribuiscono alla politica di Campanella un profilo tale da differenziarla, da assegnarle un posto a parte nel panorama culturale coevo. D'altronde, questa peculiarità affonda le proprie radici in un secondo terreno, comune a molti scrittori e pensatori cinquecenteschi; mi riferisco al legame, anch'esso organico, fra autobiografia e filosofia, tra la vita vissuta, con il suo carico spesso ingombrante di desideri coltivati e speranze infrante, e il pensiero vivente. Ebbene, in Campanella l'eccezionalità della prima si riverbera sul secondo, conferendogli una tonalità chiaroscurale, un sapore agrodolce che ne esaltano la profondità umana e lo rendono inassimilabile ad altre esperienze intellettuali.

Per queste stesse ragioni, osservare che lo Stilese recupera e a suo modo ripropone alcune delle idee guida della Controriforma non vuol dire annoverarlo nella folta schiera dei cattolici ortodossi. Credo infatti che il suo rapporto con il complesso della religione cattolica possa essere sintetizzato nella formula, approssimativa come tutte le formule, "originalità nell'appartenenza". L'ingrediente principale di questa formula è il tentativo, difficile e non esente da rischi, di conciliare e condurre a sintesi il naturalismo di matrice telesiana e il cristianesimo di ascendenza platonica e neoplatonica, che costituiscono le due grandi tendenze della "mente" campanelliana. Alla base di questo tentativo vi sono o possono esservi preoccupazioni esterne, causate dalla propria condizione di *lapsus* e carcerato, dal conseguente desiderio di riscattare

⁷ R. Palaia (a cura di), *Fra storia civile e storia della filosofia. Conversando con Michele Ciliberto*, in «Lexicon Philosophicum», 3 (2015), p. 291; corsivo nel testo. Obbligatorio il rimando a E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959.

un'immagine di sé oltremodo compromessa, dalla volontà tenace e pervicace di ottenere, insieme alla libertà personale, quel riconoscimento pubblico che egli sentiva di meritare. Tuttavia, sono dell'avviso che esso risponda a un'esigenza più intima e profonda, connessa alla riscoperta di Dio e della fede avvenuta in carcere, al termine di quello che Gramsci, in una famosa lettera alla cognata, chiamò «processo di trasformazione "molecolare"»⁸, e testimoniata dai madrigali della *Canzone a Berrillo*. Un'esigenza che altro non fu se non lo sforzo, inevitabile e necessario, di ricomporre unitariamente i propri pensieri, sventando così il pericolo di una frattura interiore che le due tendenze, vissute con pari intensità, avrebbero concretizzato se fossero rimaste incomunicanti o contrapposte. Da qui, da questo anelito all'unificazione interiore, discende la sostanziale sincerità del tentativo in questione, consegnato a un'opera, *l'Ateismo trionfato*, che non a caso era una delle più amate dall'autore. Il fatto che egli si battesse a lungo per vederla pubblicata e conducesse la sua battaglia sia dentro il carcere che fuori, a Roma e a Parigi, depone a favore della tesi che esso non sia o non sia del tutto riconducibile a motivi contingenti od opportunistici.

Credo perciò, tornando alla formula da cui ho preso le mosse, che il rapporto di Campanella con il cattolicesimo vada interpretato con il dovuto equilibrio e con senso della misura, rispettandone la delicatezza e soprattutto la complessità, le quali sono il riflesso di un lungo travaglio interiore. Di conseguenza, chi nega l'elemento dell'originalità a tutto vantaggio di un'appartenenza pacifica, inequivoca e non problematica, semplifica un quadro che semplice non è, ne cancella o sottovaluta le molte sfumature sostituendole con una più confortevole e confortante monocromia. In altre parole, fa di Campanella un uomo e un filosofo unidimensionale, un cattolico pedante e pedissequo, che pensa e scrive in piena conformità agli insegnamenti della Chiesa. Nessuna crespa o sbavatura, nessuna imperfezione o manchevolezza viene a movimentare un'immagine che è ferma e statica perché precostituita, rispondente spesso a specifiche necessità di politica culturale, e che rischia oltretutto di trasformarsi in caricatura. Inoltre, se questa immagine fosse la sola immagine possibile e veritiera, risulterebbe alquanto difficile spiegare perché *l'Ateismo trionfato*, il *De praedestinatione* e altri scritti avessero sollevato un coro di critiche tra censori e revisori ecclesiastici. Critiche che, come noto, vertono su aspetti centrali della

⁸ Cfr. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, una scelta a cura di P. Spriano, Einaudi, Torino 1971, pp. 266-267.

filosofia campanelliana e che vanno prese sul serio, senza cedere alla facile tentazione di considerarle frutto della mala fede, dell'ostilità preconcetta o della mancata comprensione. Critiche che, agli occhi di chi nega l'elemento dell'appartenenza, sono invece una prova schiacciante e irrefutabile dell'estraneità di Campanella al cattolicesimo o comunque della sua radicale eterodossia. Oltre a condividere con la precedente il difetto di essere semplicistica e semplificante, questa tesi, se sostenuta con coerenza e assumendo fino in fondo le sue conseguenze, induce a leggere le opere campanelliane come un'applicazione, concreta e costante, delle pratiche della simulazione e della dissimulazione. Si tratta di una lettura compiuta più e più volte in passato, da parte di coloro che vedevano nello Stilese un ateo mascherato da devoto, un machiavellista sotto mentite spoglie, un rivoluzionario antipapista e anticlericale vestito da reazionario. Le decine e decine di pagine dedicate dall'autore a difendere ed esaltare sia il papato che la religione cattolica diventavano poco più di un esercizio retorico, un funambolismo stilistico e letterario, buono solo a gettare fumo negli occhi dei lettori e a occultare meglio il loro autentico significato. Non contavano le parole e i pensieri custoditi da libri per i quali Campanella aveva sofferto e si era battuto a lungo; contavano solo i suoi propositi e desideri, poco importa se presunti o reali. Il processo alle intenzioni sostituiva così l'analisi puntuale e scrupolosa del testo, approdando a un verdetto prestabilito che sconfinava nel pregiudizio e nello stereotipo.

In definitiva, queste due tesi, pur partendo da presupposti antitetici, dettati ora dall'ammirazione ora dal sospetto, sono accomunate dal medesimo effetto: appannare o addirittura infrangere gli occhiali dello storico, annullando quel distacco critico da un autore o da un testo senza il quale non c'è storiografia, ma apologia o detrazione. Aveva pienamente ragione Norberto Bobbio quando, a proposito di Gramsci e degli infiniti dibattiti circa il suo rapporto con il marxismo-leninismo, scriveva: «Ma come ortodossia ed eterodossia non sono criteri valevoli per una critica filosofica, così esaltazione e irriverenza sono predisposizioni ingannevoli e fuorvianti per la comprensione di un momento della storia del pensiero»⁹.

Sgombrato così il campo da possibili equivoci, posso riprendere il filo del discorso dal punto in cui l'avevo interrotto, ossia dall'affermazione relativa all'appartenenza di Campanella alla temperie culturale

⁹ N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 42.

coeva. Qual è il senso di questa affermazione, che, ripeto, suona ovvia e banale? Esso risiede e va quindi cercato in rapporto alla tendenza, che ha modellato la storiografia ottocentesca e parte di quella novecentesca, a misurare la grandezza di uno scrittore in base alla distanza dai suoi tempi. In una parola, un filosofo è tanto più significativo e meritevole di essere studiato, quanto più valica con il pensiero gli angusti confini del presente e si proietta nel futuro, prossimo o remoto, prefigurando o anticipando correnti di idee che sono di là da venire. Nascono dunque il mito storiografico del “precorrimento” e la conseguente ricerca, spesso basata più su impressioni e suggestioni che su elementi concreti, dei precursori di questo o quell’autore. Sono abbastanza evidenti i rischi insiti in siffatta ricerca: eleggendo gli eventi futuri a criterio di interpretazione e valutazione di quelli passati, i primi possono inghiottire od oscurare i secondi, tanto che i contenuti specifici di un pensiero sono persi di vista, smarriti all’interno di un percorso ideale in cui ciò che conta è la mèta finale, non le singole tappe. La complessità dei processi storico-culturali subisce un processo di razionalizzazione *ex post* che ne zittisce la polifonia e ne dilapida la ricchezza, preferendo le concordanze alle varianti, le aderenze agli attriti, reali o apparenti. A numerosi pensatori è toccato in sorte di subire questo processo e Campanella non fa eccezione. Interpretato di volta in volta come precursore di Bacone, Cartesio, Kant e Hegel, antesignano del socialismo utopistico o padre nobile del nazionalismo e dell’europeismo, il suo nome non potrebbe non essere citato da chi decidesse di raccontare il mito in questione. Il quale, è bene precisarlo, ha svolto una funzione rilevante nella fase di costruzione della nostra identità nazionale, nel tentativo di condurre la cultura italiana fuori dal (presunto) isolamento in cui si era cacciata, o meglio, era stata cacciata a partire dal diciassettesimo secolo, rivendicando la sua appartenenza di fatto e di diritto all’ambito della modernità. Spetta allo storico analizzare e ricostruire sia la genesi che gli sviluppi di questo mito, rifuggendo dalla cattiva abitudine di esprimere giudizi moralistici e liquidatori, che soddisfano forse il desiderio di autocompiacimento, ma di certo non aiutano a fare chiarezza sul passato. Una volta adempiuto il dovere di comprendere e far comprendere, lo storico è chiamato tuttavia a compiere un altro dovere: lasciarsi alle spalle il mito e concentrarsi sulla «verità effettuale della cosa», che per uno storico della filosofia si identifica con gli scritti di un autore, lettere e memorie comprese, e con la fitta rete di relazioni che li legano a un determinato contesto.

Affermare che un filosofo è figlio del suo tempo equivale a com-

piere il primo passo verso l'adempimento di questo secondo dovere. È quanto ho cercato di fare nelle pagine successive, seguendo un metodo che si è mosso lungo due direttrici: da una parte, analizzare i contenuti testuali con l'obiettivo di mettere in evidenza sia la loro complessità teorica, sia i legami espliciti o impliciti fra i diversi testi – legami che sono particolarmente forti in Campanella, data la natura sistematica della sua filosofia; dall'altra parte, leggere questi contenuti alla luce della tradizione e del dibattito in cui sono inseriti e acquistano significato, compiendo un raffronto fra le opere dello Stilese e quelle di autori, in particolare Machiavelli e Botero, che hanno profondamente influenzato la riflessione politica italiana ed europea del sedicesimo e diciassettesimo secolo. Entrambe le direttrici si diramano da un convincimento che, in realtà, si configura come un autentico principio deontologico: oltre a quelli appena visti, lo storico della filosofia ha un altro dovere, consistente nell'evitare che un testo divenga un pretesto, vale a dire che la sua voce si sovrapponga progressivamente a quella dell'autore studiato fino a sostituirla del tutto. Nel migliore dei casi, tale sovrapposizione presenta delle indubbie potenzialità critiche e interpretative, può offrire inoltre degli spunti di riflessione stimolanti o perlomeno degni di interesse, arrivando a scrivere una nuova pagina della fortuna di un autore. Nel peggiore dei casi, che temo sia il più frequente, essa si risolve o rischia di risolversi in un'opera mistificatrice e fuorviante, dietro la quale si nasconde spesso il desiderio di ritagliarsi uno spazio proprio nel mondo degli studi e – soprattutto – in quello accademico. Desiderio legittimo, certo, ma che non dovrebbe spingersi al punto di trasformare un libro in un canovaccio recitabile a piacimento, secondo l'estro e le improvvisazioni dell'attore, le cui qualità e abilità non sempre permettono una tale recitazione. Insomma, è compito dello studioso prestare la propria voce al testo, farlo parlare in una lingua chiara e comprensibile al lettore. Il che non vuol dire negare ingenuamente la possibilità o la legittimità dello sforzo interpretativo, confondendo così il mestiere di storico con quello del cronachista o del compendiatore. Non vuol dire nemmeno ignorare, altrettanto ingenuamente, che ogni uomo è prima di tutto un soggetto e perciò, nel momento in cui posa gli occhi su una pagina, si fa giudice e interprete della stessa. Significa invece rivendicare un criterio di buona soggettività, che giunge sì a formulare un'interpretazione, ma solo dopo aver compiuto, con pazienza e umiltà, un viaggio all'interno del testo. E che sa farsi carico della pesantezza testuale, la rispetta e protegge, dipanando il proprio filo interpretativo attraverso e non contro o a prescindere da essa.

Ho aperto questa introduzione facendo ricorso a due lemmi precisi e pregnanti, «fragilità» e «crisi». Desidero concluderla soffermando l'attenzione su questa scelta, sui motivi e gli interrogativi che ne stanno a fondamento, i quali non sono riconducibili soltanto a un giudizio d'insieme sulla cultura politica cinquecentesca e su alcuni dei suoi maggiori protagonisti. Dietro di essa, infatti, si nasconde la convinzione che anche i nostri tempi siano leggibili e interpretabili mediante questi due vocaboli, che ben si addicono a descrivere la realtà politica, sociale ed economica contemporanea. Lungi da me voler istituire un parallelismo tra l'età di Botero e Campanella e la nostra; le differenze sono così profonde ed evidenti da risultare lapalissiane. Non credo però sia errato o esagerato dire che ci troviamo di fronte a eventi che mettono a nudo le debolezze sia del potere statale, della sua attività di controllo e gestione territoriali, sia delle istituzioni democratiche e della loro capacità rappresentativa. Eventi che, per quanto diversi e non confondibili fra loro, concorrono a generare un senso diffuso di precarietà e insicurezza, reso ancora più acuto – e qui sta il punto – dalla perdita di un orizzonte di valori condiviso.

Consequente alla crisi dello stato nazionale e all'appannamento delle idee che, fra Otto e Novecento, ne hanno animato la vita politico-culturale, questa perdita non può e non deve essere sottovalutata. Lungi dall'essere una questione meramente privata o riguardante la sfera pubblica solo in via eccezionale, essa mette in serio pericolo l'esistenza stessa di una società, poiché ne compromette la coesione interna e la compattezza dei tessuti connettivi, esponendola al rischio di conflitti, civili e religiosi, a prospettiva catastrofica. Mi sia concesso al riguardo di citare nuovamente le parole, asciutte e perentorie, di Norberto Bobbio, pronunciate a Torino, in piazza San Carlo, il 25 aprile 1957, in occasione cioè delle celebrazioni del dodicesimo anniversario della Liberazione: «Nessuna coesistenza è possibile tra gli uomini senza una comune e solidale credenza in alcuni principî fondamentali. La società democratica non livella le differenze in una inerte unità, anzi deve permettere che la molteplicità delle ideologie e degli interessi si possa manifestare. Ma guai a quegli Stati in cui al di là delle divergenze non esiste tra i cittadini un comune sentire intorno ai valori fondamentali»¹⁰.

Stando così le cose, si impone la necessità di ricostituire il suddetto orizzonte, di ridefinire i contenuti e i confini di una nuova iden-

¹⁰ N. Bobbio, *Eravamo ridiventati uomini. Testimonianze e discorsi sulla Resistenza in Italia 1955-1999*, a cura di P. Impagliazzo e P. Polito, Einaudi, Torino 2015, p. 22.

tità comune e inclusiva, nella quale le diversità siano accolte, rispettate e valorizzate sullo sfondo di un quadro valoriale il più possibile omogeneo. Il che potrà avvenire a patto di prendere le mosse non dal rifiuto o dall'ignoranza, bensì dall'esame approfondito delle storie e tradizioni nazionali; dalla conoscenza dei problemi di lungo periodo che le agitano e delle soluzioni che, di volta in volta, sono state prospettate; dall'analisi dei cambiamenti che hanno conosciuto o conoscono e dei loro reali o possibili esiti. I valori, al pari delle idee, non nascono dal niente e non vivono di vita propria, perché camminano con le gambe degli uomini e gli uomini sono esseri storicamente determinati. Di conseguenza, la volontà di ripensare il senso e il significato dei valori non può prescindere dallo sforzo di comprendere quei processi di determinazione storica che ne stanno alla base. Ovviamente, questa condizione è valida anche – e forse soprattutto – per noi italiani, che abbiamo il dovere civile di «custodire, potenziare e riproporre» il nostro patrimonio culturale¹¹, continuando a studiare la vita e il pensiero di coloro che hanno contribuito a dargli lustro. Con il presente volume ho cercato di compiere questo dovere. Spero solo di esserci riuscito.

L'attività di ricerca in campo umanistico è descrivibile come una sorta di Giano bifronte: una faccia, la più vistosa e popolare, è quella del lavoro solitario, condotto fra una biblioteca e l'altra, in un confronto ravvicinato, alla corta distanza, con testi e contesti lontani nel tempo, distanti dal ricercatore a volte anni, a volte secoli, a volte millenni; l'altra faccia, la più nascosta e meno conosciuta, è quella del lavoro corale, svolto all'interno di una comunità operosa e dialogica, in cui le fatiche individuali si presuppongono e integrano a vicenda, andando ad alimentare il processo di sedimentazione e stratificazione, lento ma progressivo, che è comunemente chiamato "conoscenza". Da ciò ne consegue che esprimere i propri ringraziamenti a una o più persone ha un significato che valica quello, pur importante, del gesto cordiale e doveroso, compiuto per amicizia, stima e riconoscenza, e si afferma come rivendicazione di questa coralità, tanto più necessaria in tempi di narcisismo imperante. È con questo spirito, dunque, che desidero ringraziare in primo luogo la mia maestra, Simonetta Bassi, che a partire dal lontano 2004, anno in cui mi recai nel suo studio pisano per chiederle la tesi di laurea, è stata e continua a essere per me un modello di riferimento, umano e intellettuale. Fra i molti insegnamenti che mi ha

¹¹ R. Palaia (a cura di), *op. cit.*, p. 300.

impartito, vi è quello, fondamentale, del rispetto per il testo e per la sua pesantezza. Fra le molte opportunità che mi ha concesso, vi è quella, altrettanto fondamentale, di poter scrivere questo libro. In secondo luogo, Germana Ernst e Cristina Cassina, che non solo hanno riposto fiducia in me, aiutandomi a proseguire lungo il cammino pericoloso della ricerca, ma inoltre mi hanno mostrato, con la forza dell'esempio, come l'autorevolezza professionale possa convivere con la gentilezza d'animo. In terzo luogo, i colleghi e i professori con i quali ho avuto il piacere di conversare o confrontarmi nel corso degli ultimi anni: Luisa Brotto, Carmelo Calabrò, Laura Di Giammatteo, Giovanni Ferroni, Francesco Fronterotta, Fabio Frosini, Norbert Furrer, Katharina Therese Gietkowski, Charlotte Hartmann, Piero Innocenti, Marco Lamanina, Gualtiero Lorini, Marco Matteoli, Alice Ragni, Matthias Roick, Marielisa Rossi, Stefania Salvadori, Ulrich Schwarz, Gesine Schwarz-Mackensen, Andrea Severi, Federico Silvestri, Chiara Tognarelli.

Il presente volume è il frutto di un assegno di ricerca annuale, cofinanziato dal Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, e in gran parte è stato composto in Germania, fra Wolfenbüttel e Mainz, dove ho svolto attività di ricerca in qualità di borsista della Herzog August Bibliothek e del Leibniz-Institut für Europäische Geschichte. Esprimo dunque i più sinceri ringraziamenti al personale delle biblioteche pisane e tedesche, che ha soddisfatto con professionalità e diligenza le mie frequenti richieste. Un ringraziamento particolare va alla dottoressa Jill Bepler – responsabile dell'Abteilung Stipendien, Wissenschaftliche Veranstaltungen und Nachwuchsförderung presso la Herzog August Bibliothek – per i suoi consigli e suggerimenti preziosi.

Dedico infine questo libro ai miei parenti e amici, dai quali ho ricevuto molto, forse più di quello che ho saputo dare. La dedica e i ringraziamenti maggiori vanno ovviamente ai miei genitori, senza i quali tutto questo non sarebbe stato possibile.

Wolfenbüttel, 11 agosto 2015

INDICE

<i>Introduzione</i>	11
<i>Capitolo Primo</i>	
L'OMBRA LUNGA DI MACHIAVELLI	25
1. Religione e sapienza	25
2. Obbedienza a Dio e prudenza politica	41
3. I due volti della religione	54
4. La valenza politica del timore di Dio: una questione controversa	70
<i>Capitolo Secondo</i>	
LEGGE, CONSUETUDINE E CONGIURE	79
1. Angeli e demoni	79
2. Legge eterna e legge civile	96
3. Giustizia punitiva e consuetudine	110
4. Congiure e ribellioni	123
<i>Capitolo Terzo</i>	
TIMORE E PERSUASIONE	147
1. I tre strumenti del potere	147
2. La costruzione del consenso politico: il ruolo del pontefice	159
3. La protezione del potere politico: il ruolo dei sacerdoti e dei predicatori	174
4. Ancora sul timore di Dio: alcune considerazioni conclusive	186
<i>Conclusioni</i>	205
<i>Bibliografia</i>	209
<i>Indice dei nomi</i>	241

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di dicembre 2015