

zione necessaria di felicità e di progresso; ma la completa anarchia è anche più pericolosa tra nazioni molto organizzate che non tra individui all'interno di una nazione. Il secolo XIX ha fatto fallimento perchè non ha creato un'organizzazione internazionale ». La conclusione ultima, che di qui dovrebbe legittimamente trarsi, è che solo il trionfo completo dello spirito d'organizzazione potrebbe essere un rimedio efficace ai mali presenti dell'umanità; cioè che la libertà dovrebbe scomparire anche nei rapporti delle nazioni, come va scomparendo nell'interno di esse. Eppure il Russell non trae questa conclusione; anzi, nello stesso periodo che abbiamo citato, dice che « un certo grado di libertà è condizione necessaria di felicità e di progresso ». Allora bisogna dire che egli non ha posto il problema nei suoi esatti termini: non si tratta di un'alternativa tra i due principii; ma piuttosto di un problema di fusione e di temperamento.

G. D. R.

A. GAROSCI. — *Jean Bodin (Politica e diritto nel Rinascimento francese)*. — Milano, Corticelli, 1934 (8.º, pp. 329).

Il Garosci esamina in questo volume l'attività pubblicistica di Giovanni Bodin sotto i tre aspetti principali in cui si è manifestata, nel campo della filosofia della religione, della dottrina della storiografia e della concezione politica. Nato e vissuto in Francia, nel cinquecento, mentre si compivano esperienze decisive verso l'unificazione religiosa e politica, il Bodin ha saputo trarre da queste dei preziosi ammaestramenti, e il suo lucido spirito razionalistico ne ha percorso l'epilogo. Quando ancora l'esito delle lotte per l'unità del potere regale pendeva incerto, egli ha visto chiaramente ciò ch'era in questione tra i diversi contendenti: il principio della sovranità monarchica assoluta; e se n'è fatto assertore vigoroso, tracciando quel programma di accentramento statale che doveva essere poi attuato dalla monarchia francese del Seicento. I suoi *Six livres de la République*, pubblicati nel 1577, si riconnettono all'opera dei politici fiorentini, in quanto riconoscono che la forza e la violenza hanno dato origine a tutti gli stati; ma se ne differenziano, accentuando il distacco tra il problema delle origini e quello dell'intrinseca giustificazione del potere. L'autorità dello stato, anche nata dalla forza, non riposa su di essa, ma sulla sovranità, definita come « la potenza assoluta e perpetua di una Repubblica », la cui manifestazione esterna più saliente non sta nelle funzioni esecutive e giudiziarie, ma nella potenza di dare leggi a tutti i sudditi. Essa è un concetto di diritto pubblico, che si distingue dalle convenzioni del diritto privato, come la legge dal contratto: l'una dipende da colui che ha la sovranità, e che quindi può obbligar tutti senza obbligar sè stesso; l'altro è una mutua convenzione, che implica obblighi reciproci. Perciò, anche quando il principe, come sovrano,

cioè come legislatore, giura nell'atto dell'incoronazione di serbar le leggi del paese, non è vincolato da questo giuramento e può derogare alle leggi o cancellarle; altrimenti non sarebbe più sovrano. Diverso è però il caso degli obblighi da lui assunti nelle sue attività esecutive e giudiziarie, dove è tenuto a serbar fede, perchè niente v'è di peggio di un principe spergiuro. Questa distinzione corregge opportunamente, e quindi libera da ogni taccia d'immoralismo, la facoltà di spergiurare che il Machiavelli attribuisce al suo Principe.

Tuttavia, quando si parla di sovranità assoluta, nella teoria e nella prassi del Cinque o del Seicento, bisogna guardarsi dal darvi quel significato pieno e totale a cui hanno potuto avvezzarci alcune esperienze storiche più vicine a noi. Agli albori dell'età moderna la monarchia, per quanto si dichiara assoluta, è di fatto molto limitata, sia per antiche e tenaci sopravvivenze di autonomie feudali, sia per le rivendicazioni del nuovo individualismo, sia per la scarsa pratica che ancora essa ha della forza di penetrazione del suo potere nel tessuto sociale. Il senso di questi limiti è molto vivo nel Bodin; e il Garosci, analizzandone l'opera, ce ne dà un'ampia documentazione. Un primo limite, almeno nell'esercizio diretto al potere, è dato dalla distinzione tra stato e governo, di cui il Bodin si è meritamente attribuito la scoperta. La categoria « governo » — soggiunge il Garosci — non è usata dal politico francese « nel senso moderno, strettamente tecnico e giuridico, conseguente alla istituzione di ministri responsabili, per cui lo stato, identificato in qualche modo con la costituzione, e diventato qualcosa di stabile, di simbolico, viene liberato dal fardello della politica attuale o immediata, addossata a un governo responsabile; ma in un senso che è anche la preparazione di questa e d'altre distinzioni dei governi costituzionali ». Il Bodin chiarisce il suo concetto solo con esempi: lo stato, egli dice, può essere monarchico, e tuttavia può essere governato in forma popolare, se il sovrano non fa questione di nobiltà o di ricchezze nella scelta degli amministratori della cosa pubblica.

Un più diretto e immediato limite è dato dal diritto di natura: termine assai lato ed elastico, che può servir di fondamento alle più diverse rivendicazioni individualistiche, della libertà religiosa, della proprietà privata, del diritto di associazione. E il senso della priorità della legge naturale di fronte allo stato è, anche nell'assolutista Bodin, così vivo, che egli dà la qualifica di tiranno al principe che non la rispetta, e attribuisce perfino ai sovrani stranieri il diritto e il dovere di deporre le armi alla mano, il principe legittimo che tiranneggia i suoi sudditi. Di qui si vede che l'idea del potere statale, presso i suoi più tenaci, ma ragionevoli assertori, non è mai giunta a quella forma invadente o assorbente, che non lascia più nulla sussistere fuori di sé. Per giungerci, bisognerà che l'assolutismo, concepito inizialmente come un'escogitazione umana, fatto per venire incontro a necessità umane, si converta in un'entità religiosa e mistica, cioè che lo Stato diventi una specie di paurosa

divinità. E sarà proprio la Chiesa quella che darà allo Stato suo rivale le armi di una ideologia tanto pericolosa.

Sorvolando sulla metodologica storica del Bodin, che a noi sembra di scarsa importanza, perchè il problema della storia non era ancora a foco nel pensiero del Cinquecento (e l'analisi del Garosci non smentisce questa nostra impressione), vogliamo piuttosto indugiarsi sul tema della filosofia della religione, svolto dal Bodin principalmente nel *Colloquium Heptaplomeres*. Se nella politica il Bodin precorre l'opera della monarchia francese, nella religione, invece, la soluzione ch'egli vagheggia delle fiere lotte che al suo tempo insanguinavano la Francia, ha un carattere puramente speculativo, al di sopra di tutti i tempi. La contesa per il predominio tra le confessioni religiose in Francia doveva, sul terreno positivo, risolversi con l'egemonia cattolica e con lo sterminio delle altre sette; ma proprio questa eventualità più profondamente ripugnava alla coscienza filosofica del Bodin, ed anche in parte al suo sentimento religioso, imbevuto di deismo ebraico e di calvinismo. Il suo *Colloquium Heptaplomeres* pone sulla scena (a Venezia, considerata come un asilo di tolleranza) i rappresentanti di sette diverse religioni: un cattolico, un luterano, un calvinista, un esponente delle sette gentili, un giudeo, un maomettano, e infine un rappresentante della religione naturale, Toralba, sotto il cui nome si nasconde lo stesso Bodin. Il senso del dialogo è che le differenze delle sette religiose, che fomentano guerre fratricide, derivano da fattori meramente umani e fittizii, che oscurano il senso della religiosità più profonda, comune a tutti gli uomini. Ma, elidendosi reciprocamente quelle differenze, emerge il loro identico principio, la religione naturale, che consiste nel puro culto all'eterno Iddio, e di fronte a cui le religioni positive stanno come l'arte sta di fronte alla natura: l'una, raggio dell'uomo, l'altra di Dio. « E tanto è lontana l'arte dall'eguagliar la natura, che anzi riesce appena a imitarla ».

L'idea della religione naturale è molto diffusa tra gli scrittori europei del Rinascimento. Si trattava di coglierne i tratti differenziali nella concezione del Bodin; e questo compito è stato egregiamente assolto dal Garosci. Anzi, sarei per dire, che questo sia l'unico contributo veramente nuovo che egli ha portato col suo libro all'interpretazione del pensiero bodiniano. Mentre negli altri scrittori del Rinascimento la religione naturale ha un carattere immanentistico e panteistico, nel Bodin invece ha una forte inflessione ebraica. E qui soccorrono opportunamente le notizie che il Garosci ha raccolte sulla vita del suo autore e sulle origini « mariane » della famiglia di lui.

Le tendenze ebraicizzanti dello spirito del Bodin si rivelano chiaramente, nel *Colloquium*, dalla simpatia con cui è trattato il rappresentante della religione d'Israele, e, in modo indiretto, dal carattere deistico della tesi religiosa che finisce per trionfare nella disputa. Il Dio della religione naturale del Bodin, è il Dio stesso degli Ebrei, remoto e trascendente, filtrato però attraverso un pensiero filosofico che lo ha spogliato dei suoi

attributi personali e antropomorfici. Di qui si spiega anche la particolare antipatia del « marrano » Bodin contro il Dio dei cristiani, con la sua struttura trinitaria, con la sua umanizzazione in Cristo, con la sua artificiosa e complessa economia della redenzione.

Come dicevo, questa parte dell'analisi del Garosci è la migliore di tutto il libro. In generale, però, studiando uno scrittore farraginoso e pedante qual è il Bodin, egli l'ha troppo seguito nelle sue interminabili peregrinazioni attraverso il campo del particolare minuto e indigesto, che è proprio dell'erudizione umanistica. Il libro del Garosci è rimasto, come il suo modello, alquanto manchevole nel senso di proporzione tra l'importante e l'irrelevante, e perciò alquanto faticoso al lettore. L'autore ha voluto attribuire a me il merito d'essere stato il solo in Italia a scrivere, ai nostri giorni, sul Bodin in base a una conoscenza diretta delle fonti; ma ha voluto poi ritogliermelo in parte, soggiungendo che la mia conoscenza era « affrettata ». In verità, io ho parlato al Bodin in una storia generale della filosofia (1), e, se avessi avuto un po' di fretta, il mio peccato non sarebbe stato troppo grave. Ma temo che il Garosci prenda per fretta una preoccupazione, di natura molto diversa, di cogliere le linee essenziali di un movimento di pensiero, trascurando o ponendo in penombra tutto ciò ch'è superfluo e secondario. Seguendo questo stesso metodo, credo che anche lui avrebbe potuto scrivere una monografia più breve, ma più incisiva e illuminante.

G. D. R.

A. CORSANO. — *Umanesimo e religione in G. B. Vico*. — Bari, Laterza, 1935 (8.º, pp. 183).

In questo breve ma denso volume il Corsano riesamina il problema delle origini della filosofia vichiana. Esso aveva già formato oggetto di una nota monografia del Gentile, intesa a determinare la posizione speculativa raggiunta dal Vico nelle *Orazioni inaugurali*. Il Corsano, ora, ritorna sullo stesso tema, affrontandolo però da un punto di vista diverso: quello dei rapporti del pensiero del Vico con l'ambiente culturale napoletano e con la tradizione umanistica. E il risultato della sua ampia e approfondita indagine giova anche meglio a sfatare la vecchia leggenda dell'isolamento totale del Vico nel suo mondo storico, mostrandoci con che vivo consenso e aperta sensibilità questi partecipasse all'agitato e ondeggiante moto d'iniziazione della cultura napoletana alla nuova vita intellettuale europea. L'idea di uno svolgimento lineare del pensiero filosofico, che germina spontaneamente da un'antiquata e farraginoso erudizione

---

(1) V. i miei volumi: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Bari, Laterza, 1930, e propriamente: vol. I, pp. 304-307 sulla filosofia religiosa del Bodin; II, pp. 53-54 sull'istorica; II, pp. 77-82 sulla politica.