

**IL VOLTO AMABILE DI UN BUON
SOVRANO**

**RITRATTI DEL PRINCIPE IDEALE DA
BOSSUET A MONTESQUIEU,
PASSANDO PER FÉNELON^[1]**

DAVIDE MONDA

Università di Bologna

Gélon: Les bons rois, il est vrai, ont bien de peines à souffrir.

Mais ils jouissent d'une tranquillité et d'un plaisir pur au-dedans d'eux-mêmes que les tyrans ignorent toute leur vie.

Sais-tu bien le secret de regner ainsi? [...] Il ne faut pas que l'homme règne. Il

faut qu'il se
contente de faire
regner les lois.

S'il prend la
royauté pour lui, il
la gâte, et se perd
lui-même.

Il ne doit l'exercer
que pour le
maintien des lois et
le bien des
peuples.

Fénelon,
*Dialogues des
morts*

L'ignoranza,
l'ozio, l'egoismo
sono nemici
potenti del
progresso umano,
ma ancor più
rovinosi sono i
bigotti e gli
avventurieri: i
monaci che
insegnano agli
uomini a
ottundere le loro
facoltà naturali, i
grandi
conquistatori che
si abbandonano
allo sterminio per

gratificare le
proprie ambizioni
personali, e – i
peggiori di tutti – i
grandi
organizzatori
dispotici, che
comprano la
libertà dello Stato
al prezzo
dell’asservimento
dei loro
concittadini. I due
peggiori cittadini
che la Francia
avesse mai avuto
erano Richelieu e
Louvois; e, se
avesse osato,
Montesquieu
avrebbe aggiunto
Luigi XIV.

I. Berlin,
Montesquieu

All’epoca in cui Luigi XIV incarna fastosamente l’assolutismo di Francia, Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) ne teorizza con stile vigoroso e perentorio le ragioni, fondandole tutte quante sulle *Sacre Scritture*: ciò risulta evidente in

special modo ne *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (1679), ma anche nel celebre *Discours sur l'Histoire universelle* (1704). Dopo il fallimento della Fronda (1648-1652), lo stato monarchico assoluto è divenuto più stabile e forte proprio in grazia del trionfo conseguito sui suoi avversari, e si è imposto senza ulteriori contestazioni. Le tematiche sviluppate e diffuse in tale periodo – opposizione tra legge divina e legge naturale, da un lato, e la politica come si credeva l'avesse intesa Machiavelli, dall'altro; il patto esistente fra monarca e popolo; la consueta funzione di controllo e di temperamento propria dei Parlamenti e degli Stati Generali, ed infine la legittimità di una resistenza anche attiva nei confronti degli abusi di potere –, che per certi versi ancora richiamano la tradizione medievale, sembrano esaurirsi a fronte di una generale, quasi unanime richiesta dell'intervento di una personalità carismatica e potente, capace di sconfiggere ed eliminare ogni genere di disordine.

Proprio allora viene consacrata la sovranità assoluta e indivisibile del sovrano, efficacemente sostenuta dalle teoriche relative al diritto divino. Bossuet, nella testé ricordata *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*^[2], esprime dunque un orientamento di pensiero assai diffuso nella trattatistica politica del tempo, sebbene, riguardo al principio secondo cui *omnis potestas a Deo*, egli non si pronunci mai direttamente sulla trasmissione del potere: in altri termini, egli mai precisa se esso venga direttamente da Dio, oppure se esso derivi da Dio *per populum*. Questo protagonista assoluto delle lettere classiche di Francia è altresì mosso da dichiarati intenti pedagogici (basti rammentare il suo ruolo di precettore del Delfino, dal 1670 al 1680), oltre che da un animoso e, non di

rado, aggressivo intento polemico nei confronti dei protestanti.

In quella ch'è senz'altro la sua opera politica più organica e "sistematica", Bossuet aspira evidentemente a dimostrare come i principi che attengono alla natura e ai poteri dello Stato siano tutti quanti presenti – in maniera ora più ora meno esplicita – nelle *Scritture*, e come la monarchia sia la forma di governo più consueta, antica, naturale. Dio, inoltre, protegge la totalità dei governi legittimi, qualunque sia la loro forma caratteristica: pertanto chi intende rovesciarli è non solo nemico dello Stato, ma pure nemico di Dio... L'autorità del sovrano è sacra, paterna e assoluta, sebbene anch'essa soggetta a una ragione, *ça va sans dire*, illuminata dalla vera fede.

Custode dichiarato e inflessibile dell'ortodossia, l'influentissimo Bossuet giunge a sostenere che i sudditi non possano mai opporre legittima resistenza al proprio sovrano, neppure nel caso in cui questi li opprime con violenze o persecuzioni. Il monarca, in effetti, non deve render conto ad alcuno circa il suo *modus operandi*: se si comportasse diversamente, produrrebbe soltanto caos e disordini nello Stato, a cui verrebbe perciò a mancare il governo *assoluto*, ossia indipendente da ogni altra autorità umana.

Del resto, nei suoi *Mémoires* destinati al Delfino, Luigi XIV ribadisce in maniera ancora più perspicua, energica e inderogabile siffatta concezione della sovranità assoluta e indivisibile, tanto che – non è probabilmente un caso – le sue posizioni sembrano davvero prossime a quelle tratteggiate quasi *ordine geometrico* da Hobbes nel *Leviathan* (1651).

Ma se, da una parte, il sovrano è «padrone» – asserisce in più punti Bossuet –, la sua autorità è, dall'altra, di natura «paterna»: con i sudditi, deve

dunque comportarsi come un buon *pater familias* farebbe nei confronti dei propri figli. Per loro il monarca cristiano si spende *toto corde e tota mente* – al contrario di quanto fanno i tiranni o despoti orientali, che viceversa pensano solo a se stessi –, giacché viene costantemente, virtuosamente orientato da un autentico e costruttivo timor di Dio, da quel *timor Dei* che, come si legge nel libro dei *Proverbi*, è *principium sapientiae*. Pure la ragione ha, d'altronde, una posizione fondamentale nell'orchestrazione del potere di ogni principe legittimo: si tratta qui, palesemente, di quella ragione-disciplina in virtù della quale il sovrano mai dovrebbe agire secondo il capriccio o le passioni del momento. L'assolutismo descritto da Bossuet – convinto apologeta di Luigi XIV – è dunque assai diverso, anzi alieno da ogni governo meramente arbitrario.

Nondimeno, negli anni 1680-90, con la revoca dell'Editto di Nantes (1685) e la seconda Rivoluzione inglese (1688), l'assolutismo monarchico subisce pesanti attacchi in numerose parti dell'Europa, ed in Francia – anche a seguito di una gravissima crisi economica – ha da difendersi su diversi fronti, rappresentati in specie dall'opposizione giansenista, protestante ed aristocratica.

I giansenisti, con sfumature diverse a seconda dei singoli rappresentanti, sembrano prediligere atteggiamenti contrassegnati da un'obbedienza alquanto critica – e non priva talvolta di disprezzo – nei confronti dell'assolutismo regio. Si tratta, invero, di un'opposizione caratterizzata da una folta libellistica, da una propaganda abilmente condotta nei confronti dell'opinione pubblica, ma i cui obiettivi sono solo indirettamente politici, in quanto il loro vero avversario resta l'autoritarismo della Curia romana. I giansenisti appaiono, allora,

sostanzialmente ossequienti all'assolutismo regio, anche se, qualche volta – penso al caso dell'abate Jacques-Joseph Duguet (1649-1733) – si tratta di un assolutismo “*éclairé*”, ove il principe mette tutto il suo immenso e inalienabile potere al servizio dei propri sudditi. L'inizio della composizione della sua *Institution d'un prince* risale al 1699 (lo stesso anno, si noti, delle *Aventures de Télémaque* di Fénelon): è un'opera che mostra qualche novità specialmente per quanto attiene alla sollecitudine che il sovrano deve mantenere nei confronti del benessere e della felicità dei suoi sudditi. Osserva da par suo Le Roy Ladurie che «le prince selon Duguet doit bien sûr s'investir par devoir d'Etat dans les affaires de son royaume, mais il doit conserver a ce propos toute la distance intérieure qui s'impose, bref mépriser ce monde même qu'il a charge de régir; il doit fonder l'espérance des biens futurs, autrement dit le bonheur céleste sur le dédain pour les biens présents»^[3].

La posizione di Blaise Pascal (1623-1662) – la cui intelligenza politologica oramai nessuno ignora^[4] – si distingue non solo per la fondamentale distinzione che instaura fra l'ordine della politica e quello della carità (*agàpe*), ma anche e soprattutto per la denuncia di ogni ottimismo di stampo meramente razionalistico. Sarà, viceversa, proprio una sorta di giansenismo politico ad ottenere, nel Settecento, vasti consensi, segnatamente presso i ceti borghesi, specie nella polemica antigesuita. Tuttavia, mantenendosi fedeli alla “verità effettuale”, al tramonto del Seicento il giansenismo francese rappresenta, sul piano politico, «una rivolta mancata», come ha acutamente sostenuto il compianto Salvatore Rotta^[5].

Dopo la revoca dell'Editto di Nantes (1685),

parecchi protestanti sono costretti a emigrare in Svizzera, nei Paesi Bassi, in Inghilterra e Germania. Il clamore e la riprovazione cagionati dallo sconosciuto atto politico di Luigi XIV ha, fra l'altro, persino l'effetto di resuscitare talune ispirazioni monarcomache risalenti ai tempi delle guerre di religione del secolo XVI. Significative sono, inoltre, le ripercussioni che tale revoca produce in Inghilterra, ove non è affatto ben vista l'alleanza di Giacomo II (cattolico) con il Re Sole, fatto che, in qualche misura, accelera la conclusione della grave vertenza politico-religiosa che lo Stuart non era riuscito a comporre: Giacomo II è infatti costretto a cedere il trono al protestante Guglielmo d'Orange, *stathouder* d'Olanda, nonché marito di Mary, figlia di primo letto dello Stuart, ma di fede protestante.

Come che sia, l'esito della Rivoluzione politica del 1688 finisce col rafforzare cospicuamente la posizione dei rifugiati calvinisti di Francia, i quali non mancano di diffondere il loro incondizionato elogio della «nuova» Inghilterra, insieme con l'idea della legittimità di un'eventuale rivolta (resistenza attiva) dei protestanti francesi contro il tirannico Luigi XIV.

Il pastore Pierre Jurieu (1637-1713), rifugiato in Olanda, si fa allora ben conoscere come polemista con le sue *Lettres pastorales* (1686-87), alle quali, com'è noto, replica prontamente Bossuet stendendo gli *Avertissements aux protestants* (1689-91). Ma l'opposizione di Jurieu e degli altri protestanti non giunge mai, al di là degli attacchi e delle accese polemiche contingenti, a mettere in discussione il principio dell'obbligo di essere sudditi fedeli di un re, nonché il dovere di obbedirgli, a meno che non si presenti una necessità assoluta, per una causa religiosa (come quella verificatasi in Inghilterra per

conservare il protestantesimo), tale da giustificare la cacciata del monarca. Partendo da tesi contrattualistiche, se ne distacca quando afferma che i sudditi hanno il diritto di difendersi da un sovrano – il cui potere è sì assoluto, ma non senza limiti – che attenti alla loro vita e alla loro libertà.

L'attività polemica di Jurieu coinvolge direttamente e personalmente pure Pierre Bayle^[6] (1647-1706), fuoruscito anch'egli in Olanda, dopo la conversione al cattolicesimo e la successiva abiura, col ritorno alla fede protestante in cui era nato. Fautore irriducibile della più completa libertà di coscienza e perciò della tolleranza religiosa e di uno stato laico, l'autore del monumentale, enciclopedico e, per tanti versi, rivoluzionario *Dictionnaire historico-critique* (1696-97) manifesta, nei confronti dell'assolutismo di Luigi XIV, un'ostilità – mai disgiunta da una critica spregiudicata e ironica – che non è rivolta soltanto contro il potere assoluto in sé, ma anche e soprattutto contro il suo carattere confessionalistico, dal momento che per lui lo Stato deve limitarsi a punire le azioni esteriori, non già gli eventuali reati d'opinione, e tutelare invece le persone e i beni dei cittadini. Parecchie delle intuizioni e convinzioni di Pierre Bayle passeranno nella cultura propriamente illuministica; altre, come per esempio il concetto di libertà di coscienza e di tolleranza religiosa, verranno sensibilmente ridimensionate tanto da Montesquieu quanto da Voltaire e dallo stesso Rousseau.

Di fronte alla persecuzione, la comunità ugonotta – ha scritto con giusta ragione Salvatore Rotta – si formò una nuova coscienza politica e fu in grado di fornire due risposte – l'una al problema del rapporto tra sudditi e sovrano [...]; l'altra a quello delle relazioni tra coscienze diversamente opinanti sui valori e il potere dello Stato – che contribuirono

entrambe all'arricchimento del pensiero politico francese in direzione liberale^[7].

Ancor più complessa nelle sue matrici ed articolata nelle sue estrinsecazioni appare, poi, quella corrente di pensiero nota, in ambito politologico, come “opposizione aristocratica” o “liberalismo nobiliare”: in verità, si tratta di una reazione *lato sensu* liberale, inquantoché i suoi campioni vorrebbero ripristinate le antiche, tradizionali libertà e le istituzioni che ne consentivano l'esercizio; inoltre, gli esponenti di maggior spicco di tale opposizione, vale a dire Fénelon, Saint-Simon e Boulainvilliers, appartengono tutti quanti alla migliore nobiltà di Francia, oltremodo preoccupata dinanzi all'insorgere di un nuovo «dispotismo». Dell'assolutismo, generalmente accettato, del sovrano francese, difatti, essi mettono in discussione specialmente i modi, o meglio l'*esercizio arbitrario* (il *bon plaisir*) del potere.

Si tratta peraltro di un insieme di posizioni ideologiche le quali, pur proponendo talora riforme anche ardite, non mostra certo impulsi rivoluzionari, né simpatie di ordine repubblicano, e neppure un particolare apprezzamento verso forme di monarchia costituzionale. Tutti quanti, infatti, confermano in più occasioni la propria lealtà alla monarchia, ed il loro pensiero resta profondamente ancorato a princìpi di natura religiosa. Se è vero, poi, che Fénelon, Saint-Simon o La Bruyère denunciano senza mezzi termini le miserabili e deprecabili condizioni di vita del popolo, e dei contadini in particolare, i modelli politici da loro proposti, che evocano non senza nostalgia una società arcaica fondata sui valori della virtù e della misura, rimangono tuttavia non di rado un poco letterari ed astratti.

Mentre Jean de La Bruyère (1645-1696), il celeberrimo autore dei *Caractères* (prima edizione:1688; ottava edizione, riveduta e assai ampliata: 1693), si rivela, sotto molti punti di vista, un'individualità delusa e solitaria, una coscienza che, rassegnata e ripiegata su se stessa com'è, non trascende una sorta di scetticismo politico del tutto sterile in ambito progettuale, François de Salignac de la Mothe-Fénelon^[8] (1651-1715), raffinato umanista, educatore illuminato ed ecclesiastico di fede profonda e animosa, dimostra ben altra tensione etico-spirituale e politica, anche assumendo una posizione di primo piano – e *de facto* eterodossa – nell'aspra e travagliosa polemica sul Quietismo (tesi che poi ritratterà pubblicamente); e giova ricordare che, nel 1699 – lo stesso anno della pubblicazione di *Les Aventures de Télémaque*, il fortunatissimo romanzo *monstrum* cui saranno attribuiti i più vari significati ed intenti –, le sue *Explications des maximes des Saints* (1697) vengono condannate da papa Innocenzo XII, non senza la complicità di un Re Sole vieppiù cupo e dispotico. Già verso il 1697, d'altronde, egli aveva scritto per il Delfino l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, volto essenzialmente ad attirare l'attenzione del promettente Duca di Borgogna, allora quindicenne, sugli atti e i fatti che un re, nell'esercizio del potere, *non deve* porre in essere.

Secondo i consigli di Fénelon, il futuro sovrano dovrà sempre e comunque mantenere il *Vangelo* quale propria regola di vita e di regno, non foss'altro perché in base ad esso sarà giudicato; in tal maniera, non dovrà mai anteporre la propria gloria personale al diritto e alla giustizia, specie qualora si presentino rischi di guerre; ma ancor più dovrà guardarsi da tutti i malvagi e gli opportunisti che, in suo nome,

cercheranno di abusare della sua autorità: qui è trasparente l'allusione allo strapotere di fatto che certi ministri di Luigi XIV avevano gradualmente acquisito.

Tale sorta di promemoria non può non richiamare alla mente la ricca tradizione rinascimentale degli *specula principis*^[9], ed in modo particolare l'ideale del *princeps christianus* di Erasmo da Rotterdam, il suo odio per la guerra, in quanto contraria alla carità cristiana e all'umanità, e sempre nefasta per i vincitori come per i vinti. Circa l'influenza del grande olandese sulla riflessione feneloniana, Gianni Marocco, nell'informatissimo saggio che corrobora ed impreziosisce l'ultima traduzione italiana del *Télémaque*, ha rimarcato che la lettura di quest'ultimo richiama «con molta evidenza, sin dai primi passi, l'*Institutio Principis Christiani* di Erasmo, dedicata nel 1516 a Carlo V, non trattato di politica pratica, ma di morale politica. Anche per Fénelon la formazione di un principe cristiano modello di virtù – dovendo essere la scienza del governo obbedienza alla legge di Dio, naturale e universale – risulta la prima preoccupazione politica»^[10].

Come si evince da tutte le sue opere rilevanti dal punto di vista politico, l'arcivescovo di Cambrai non mette mai in discussione le ragioni dell'assolutismo in sé, bensì ne condanna a chiare lettere gli aspetti *arbitrari* (ovverosia derivanti da carenza di equità e di moderazione), e perciò contrari allo spirito evangelico.

Anche sulla scorta della lunga e sovente luminosa tradizione della letteratura utopica, le *Aventures de Télémaque* – un magnifico, fortunatissimo *poème en prose* che costituisce, nel contempo, una specie d'enciclopedia *in nuce* della

globalità dei saperi classici (Atene, Roma, Gerusalemme...) disponibili all'epoca – furono scritte anch'esse per il Delfino, ed apparvero, come s'è già rammentato, nel 1699. L'autore vi rappresenta *inter alia* una città, Salente (Salento), in cui il re Idomenée, consigliato da Minerva, emana dettagliati regolamenti miranti *in primis* a preservare l'ordine complessivo e un parco benessere diffuso, nonché ad incrementare le attività dell'agricoltura.

Nella policroma ed ancora coinvolgente vicenda del romanzo, la dea, sotto le sembianze di Mentor, giunge a Salente con il giovane figlio di Ulisse, e non tarda ad introdurre due degli argomenti che più stanno a cuore a Fénelon: l'educazione dei giovani e il miglior *modus vivendi* in un tempo di pace.

Pour les enfants, Mentor disait: «Ils appartiennent moins à leurs parents qu'à la république. Ils sont les enfants du peuple. Ils en sont l'espérance et la force. Il n'est pas temps de les corriger quand ils se sont corrompus. [...] Le roi, ajoutait-il, qui est le père de tout son peuple, est encore plus particulièrement le père de toute la jeunesse, qui est la fleur de toute la nation. C'est dans la fleur qu'il faut préparer les fruits^[11].

I giovani perciò, continua Mentor, devono essere guidati, fin dalla più tenera età, a rifuggire le voluttà smodate e la brama di ricchezza, nonché a riconoscere come vizi abominevoli l'ingiustizia e la menzogna, l'ingratitude e la mollezza. A tal fine, risulta quantomai opportuno lo studio della storia patria, attraverso le vicende memorabili e le esemplari, generose imprese degli eroi. Inoltre,

Que le charme de la musique saisisse leurs âmes pour rendre leurs moeurs douces et pures; qu'ils apprennent à être tendres pour leurs amis, fidèles à leurs alliés, équitables pour

tous les hommes, même pour leurs plus cruels ennemis; qu'ils craignent moins la mort et les tourments que le moindre reproche de leurs consciences^[12].

Rispondendo a Philoclès, che ama la guerra, Mentor pronuncia un memorabile discorso ove – in piena armonia, come s'è detto dianzi, con le posizioni e le preoccupazioni espresse da Erasmo nella *Querela pacis* e in diversi altri scritti “pacifisti” – descrive non senza veemenza ed inquietudine i tanti, asperrimi mali che la guerra, che *ogni* guerra inevitabilmente comporta:

La guerre épuise un État et le met toujours en danger de périr, lors même qu'on remporte les plus grandes victoires. [...] Quand même on tiendrait dans son camp la victoire comme enchaînée, on se détruirait soi-même, en détruisant ses ennemis, on dépeuple son pays, on laisse les terres presque incultes, on trouble le commerce. Mais, ce qui est bien pis, on affaiblit les meilleures lois et on laisse corrompre les moeurs. La jeunesse ne s'adonne plus aux lettres. Le pressant besoin fait qu'on souffre une licence pernicieuse dans les troupes, la justice, la police, tout souffre de ce désordre^[13].

Il *disordine* – nelle attività economiche, nelle leggi, nei costumi, nella cultura – sembra dunque essere, ad avviso di Fénelon, il peggior nemico che la guerra sempre reca con sé; come che sia, esso appare diametralmente opposto a quell'*armonia* che deve invece essere perseguita in ogni ordinamento politico e sociale.

Gravissima è altresì la responsabilità morale e politica di quel re «qui verse le sang de tant d'hommes et qui cause tant de malheurs pour acquérir un peu de gloire ou pour étendre les bornes de son royaume», e che perciò «mérite de perdre ce qu'il possède, pour avoir voulu usurper ce qui ne lui

appartient pas»^[14].

Sono parole inequivocabilmente severe, e non certo casuali, circa i rischi e le scelte politiche (ben note a Fénelon) che contraddistinguono ogni monarchia *legibus soluta*. Ma come evitare la guerra? Per dirla ancora con Rotta, Fénelon «giunge a formulare per la prima volta quel principio dell'equilibrio di potenza, di *balance of power*, che, a partire da Utrecht diverrà per due secoli il sistema dei rapporti internazionali in Europa»^[15].

Per parte sua, il sovrano giusto ha un compito assai oneroso e difficile, s'egli «ne veut gouverner les hommes que selon les vraies règles, pour leur propre bien»^[16], asserisce Telemaco presso l'assemblea dei principi, nel XVI libro, declinando l'offerta di un nuovo regno; e, più avanti, non manca di concludere il suo discorso con un ulteriore elogio della pace: «La paix profonde, les plaisirs doux et innocents qui l'accompagnent, l'heureuse abondance, l'amitié de ses voisins, la gloire, qui est inséparable de la justice.»^[17]. Si tratta peraltro di posizioni in perfetta sintonia con quanto Fénelon farà proferire a Mentore nell'*incipit* del libro XVII, ove l'incomparabile educatore si sofferma sulle vere fonti della ricchezza dei popoli:

C'est le nombre du peuple et l'abondance des aliments qui font la vraie force et la vraie richesse d'un royaume. [...] Plus ces peuples se multiplient, plus ils multiplient les fruits de la terre par leur travail; cette multiplication si douce et si paisible augmente plus un royaume qu'une conquête.

Il magnanimo, divino psicagogo addita quindi al diletto discepolo i due “mali radicali” che ogni buon governante deve assolutamente sforzarsi di evitare:

Souvenez-vous, ô Télémaque, qu'il y a deux choses pernicieuses dans le gouvernement des peuples, auxquelles on n'apporte presque jamais aucun remède. La première est une autorité injuste et trop violente dans les rois. La seconde est le luxe, qui corrompt les mœurs. Quand les rois s'accoutument à ne connaître plus d'autres lois que leurs volontés absolues et qu'ils ne mettent plus de frein à leurs passions, ils peuvent tout. Mais à force de tout pouvoir, ils sapent les fondements de leur puissance. Il n'ont plus de règle certaine ni des maximes de gouvernement. Chacun à l'envi le flatte. Ils n'ont plus de peuple, il ne leur reste que des esclaves, dont le nombre diminue chaque jour^[18].

Che deve dunque fare un buon sovrano per non cedere alle tentazioni del dispotismo, nonché per comportarsi costantemente alla stregua di un buon *pater familias* verso i propri sudditi? Minerva, ormai sul punto di congedarsi dal beneamato Telemaco, gli lascia queste ponderate e sagaci coordinate etico-politiche, rammentandogli fra l'altro che, *a fortiori* per un monarca, “vincer se stessi è la maggior vittoria”:

Écoutez tout le monde. Croyez peu de gens. Gardez-vous bien de vous croire trop vous-même. Craignez de vous tromper, mais ne craignez jamais de laisser voir aux autres que vous avez été trompé. Aimez les peuples. N'oubliez rien pour en être aimé. La crainte est nécessaire quand l'amour manque. [...] Surtout soyez en garde contre votre humeur. C'est un ennemi que vous porterez partout avec vous jusques à la mort. Il entrera dans vos conseils, et vous trahira, si vous l'écoutez. L'humeur fait perdre les occasions les plus importantes. Elle donne des inclinations et des aversions d'enfant, au préjudice des plus grands intérêts; elle fait décider les plus grandes affaires par les plus petites raisons^[19].

Pur senza allontanarsi troppo dalla plurisecolare tradizione degli *specula principis* e da

quella della polemica sulla legittimità del *bon plaisir* dei sovrani, il politologo francese par davvero alludere senza troppi veli, in queste pagine intense e appassionate, alla situazione politica del proprio tempo, spingendosi finanche a ipotizzarne una dolorosa, tragica conclusione.

Il n'y a qu'une révolution soudaine et violente – continua Mentor – qui puisse ramener dans son cours naturel cette puissance débordée. [...] Rien ne menace tant d'une chute funeste qu'une autorité qu'on pousse trop loin: elle est semblable à un arc trop tendu, qui se rompt enfin tout à coup, si on ne le relâche. Mais qui est-ce qui osera le relâcher?^[20]

Come s'è or ora veduto, l'altro fattore pernicioso nel governo dei popoli è, secondo Fénelon, il lusso smodato – che si chiami «bon goût» o «politesse de la nation» poco importa –, in quanto tale vizio è contagioso al punto che «Toute une nation se ruine, toutes les conditions se confondent», e il risultato complessivo si risolve inevitabilmente in un «grand désordre», ch'è ad un tempo morale, politico e sociale. Ma chi potrebbe mai porre un rimedio efficace e duraturo ad un male tanto deleterio e rovinoso?

Un roi philosophe – afferma senz'ambagi Mentor –, qui sache, par l'exemple de sa propre modération, faire honte à tous ceux qui aiment une dépense fastueuse, et encourager les sages, qui seront bien aises d'être autorisés dans une honnête frugalité^[21].

Neppure nella mitica terra felice di Salento, peraltro, sono abolite le gerarchie sociali, anzi, le diseguaglianze di classe, suggerisce l'arcivescovo di Cambrai, fanno anch'esse parte del giusto ordine voluto dalla Provvidenza per conservare la pace fra

gli uomini, e pertanto la condizione nobiliare (di un'aristocrazia operosa ed “*éclairée*”, però!) dev'essere tenuta in alta considerazione, e conservata nel suo importantissimo ruolo di potere intermedio – cosa che, come è noto, Luigi XIV non aveva certo fatto.

Nel *Télémaque* non mancano peraltro, dietro l'epopea e l'invenzione letteraria, allusioni esplicite al genere di potere esercitato dal regno dell'ormai vecchio Re Sole, tanto che non pochi studiosi hanno attribuito a Fénelon un ruolo di precursore o addirittura di ispiratore del dibattito politico prediletto dai *philosophes* del XVIII secolo.

Il *dispotismo*, ovvero il potere arbitrariamente esercitato dal Principe, è per Fénelon condannabile in quanto turbamento o rovesciamento di un ineludibile ordine provvidenziale, grazie al quale i re sono fatti per i popoli, non già i popoli per i re! Nondimeno, il bene del popolo, il *bene comune*, va letto ancora una volta secondo lo spirito di un *Vangelo* tradizionalmente inteso, ossia quale preparazione e prefigurazione del Regno dei Cieli: occorre perciò che lo Stato sia anche strumento del perfezionamento morale, mediante il quale la giustizia da Dio voluta cominci a compiersi fin da quaggiù.

Il suo cristianesimo non nega peraltro i valori contenuti nel pensiero degli Antichi, anzi è in palese sintonia con l'idealismo della *Repubblica* di Platone, che ha letto non superficialmente, accostandosi soprattutto alle teorie platoniche riguardanti la morale e l'educazione. Nelle opere del filosofo antico, egli trova rappresentato un mondo molto simile a quello cui vanno i suoi auspici, che sfugge all'usura del tempo e nel quale tanto si praticano le virtù che la politica tende a confondersi con la morale.

Congedandosi dal giovane figlio di Ulisse, nel libro XVIII delle *Aventures de Télémaque*, Minerva, che ha ormai dismesso le sembianze di Mentor, gli ricorda:

Craignez les dieux, ô Télémaque; cette crainte est le plus grand trésor du coeur de l’homme. Avec elle vous viendront la sagesse, la justice, la paix, la joie, les plaisirs purs, la vraie liberté, la douce abondance, la gloire sans tâche^[22].

Il “cigno di Cambrai” mostra di amare con autentico trasporto quell’idea di una gioventù educata nel culto degli dei, nella pratica delle virtù e delle arti belle, ma anche dell’*arte* di governo, e non si stanca d’additarla con fervida energia ai suoi lettori. Ancora, non è un caso se, nel libro XVII delle *Aventures de Télémaque*, Mentor, conciliando mirabilmente il migliore equilibrio classico con una saggezza e una sapienza squisitamente giudaico-cristiane, rammenta al figlio di Odisseo che «le gouvernement d’un royaume demande une certaine harmonie, comme la musique, et de justes proportions comme l’architecture»^[23].

La nostalgia per un passato idealizzato – classico o medievale che sia, poco rileva – in cui hanno regnato l’armonia e l’ordine, costituisce in effetti una sorta di *Leitmotiv* che pervade l’intero poema in prosa feneloniano. Siffatto sentimento, insieme delicato ed intenso, non gl’impedisce tuttavia di essere un fine ed avveduto interprete della realtà socio-politica della sua epoca.

In un brillante, perspicace confronto fra la personalità di Bossuet e quella di Fénelon – che si scontrarono pure *coram populo*, come s’è rammemorato sopra, nella deplorabile, amara

polemica sopra il Quietismo – Giovanni Macchia, diversi decenni or sono, scriveva a proposito del Nostro: «Gli manca quella decisione, quel vigore, quello spirito pratico e, direi, quella stessa capacità d'offesa, nelle controversie e nelle polemiche, che rendeva insuperabile e temibile Bossuet»^[24]. Inoltre, seguitava da par suo l'illustre francesista, «Fénelon odia l'oratoria, le pose ispirate, le alte grida emesse al solo scopo di far sentire l'intensità della propria voce. Ama la prosa più dimessa, più gentile, [...] ama la prosa che possa persuadere. [...] Monarchico, tiene, non poche volte, verso la monarchia e verso la stessa persona del re un linguaggio duro, sostiene idee riformatrici [...], persegue un certo costituzionalismo, sia pure larvato, afferma il principio dell'inviolabilità delle persone e dei beni, che solo l'interesse pubblico può limitare. [...] Le sue idee sull'educazione (vedi il suo *Traité sur l'éducation des jeunes filles*) precorrono Rousseau e – com'è stato detto con una punta di paradosso – Maria Montessori»^[25].

E, a proposito della sua *Lettre au Roi*, Macchia osservava poi acutamente: «È un *pamphlet*, è uno sfogo, scritto cinque anni prima della pubblicazione [...] del *Télémaque*, la favola che conteneva, nei tradizionali schemi epici e mitologici, tante cocenti verità, che provocarono la definitiva disgrazia dell'autore»^[26].

Se Fénelon, nel *Télémaque*, sembra accogliere un modello tutto sommato tradizionale di potere assoluto, in opere successive (specialmente nelle *Tables de Chaulnes*) pare invece preconizzare un ideale di monarchia ereditaria, moderata da una forte aristocrazia e da leggi certe, nonché debitamente controllata da una rappresentanza nazionale. Secondo

Robert Derathé, l'attitudine globale di Fénelon rappresenta l'esito di una lunga ed importante tradizione, che rifiuta di assimilare il regime monarchico al dispotismo, e il potere del re a quello di un padrone (padrone di casa, ma anche padrone degli schiavi, secondo l'etimo greco)^[27]. Monarchia e dispotismo non sono, d'altro canto, due forme di governo nettamente distinte, e non di rado può verificarsi la degenerazione dell'una nell'altra.

L'arcivescovo di Cambrai, in una lettera al duca di Chevreuse, suo amico, datata 4 agosto 1710, assevera che occorre «de se resouvenir de la vraie forme du royaume, et de tempérer le *despotisme*, cause de tous nos maux»^[28]. E ancora, nell'*Essai philosophique sur le gouvernement civil* (1719, postumo), che dovrebbe limitarsi ad esporre l'essenza del suo pensiero politico, spicca un'attenzione affatto particolare al divenire storico: vi si analizzano, infatti, le frequenti degenerazioni nell'uso del potere da parte dei principi, e si sostiene che «les monarques doivent savoir que le *despotisme tyrannique* entraînera inévitablement la ruine de leur pouvoir», per quanto poi tale affermazione venga sfumata là dove si aggiunge che «les sujets doivent reconnaître que c'est le devoir de tout bon citoyen de souffrir plutôt que de se révolter, quand il ne peut pas empêcher l'abus de l'autorité souveraine, sans courir risque de renverser toute subordination, et de réduire tout à l'anarchie par la rébellion»^[29].

Il valore effettivo di quest'ultimo scritto, nell'economia della riflessione politologica feneloniana, ha da essere nondimeno considerato con la massima cautela, come ha ben precisato Salvatore Rotta, facendo il punto su una spinosa questione storico-filologica.

Il pensiero politico di Fénelon – ha scritto l'insigne studioso – fu conosciuto a partire dal 1719, quattro anni cioè dopo la sua morte, attraverso l'*Essai philosophique sur le gouvernement civil* di Andrew-Michael Ramsay (1686-1743), un avventuriere giacobita che gli era stato accanto nei suoi ultimi tempi. Ma ci si può a buon diritto domandare se Ramsay si limitasse a ripetere e sviluppare le idee del maestro, o se molto vi aggiungesse di sua testa. Le discordanze tra le idee realmente sostenute da Fénelon e quelle attribuitegli dal tendenzioso discepolo sono tali e tante da far nascere seri dubbi. Purtroppo, gli interpreti usarono l'*Essai* (e continuano ad usarlo) come fonte primaria, così che Fénelon, sostenitore di una monarchia limitata, apparve ai contemporanei come l'assertore dei poteri illimitati del principe^[30].

Senza nulla togliere, dunque, alla fondatezza dei motivi di un'eventuale rivolta popolare, lo scrittore non può mai rinunciare alle architetture di fondo della sua visione provvidenzialistica delle vicende degli uomini e degli Stati, una prospettiva nella quale, come s'è visto, occupa un posto preminente – almeno nelle intenzioni – il perseguimento dell'ordine e dell'armonia.

La société de Fénelon – ha rilevato acutamente, parecchi anni or sono, Marcel Prélot, introducendo un volume prezioso interamente dedicato alle tematiche di cui qui si ragiona – correspond à la *Weltanschauung* baroque. Elle est celle d'une civilisation fondée sur les valeurs spirituelles et les réalités terriennes; elle possède un mode de sensibilité religieuse qui est celui de la Contre-Réforme; elle offre une structure hiérarchisée, paysanne à la base, aristocratique au milieu, monarchique au sommet^[31].

Da quanto si è venuto esaminando, dunque, nel corso del XVII secolo e ancora all'alba del XVIII il termine *assolutismo* non ha in sé una connotazione negativa, e piuttosto raro è l'impiego della parola

dispotismo; lo stesso Fénelon, secondo quanto ha osservato Maurizio Bazzoli, con l'uso – a dire il vero limitato – di *despotisme*, si riferisce più che altro ad un esercizio arbitrario e irragionevole del potere, ai modi concreti e istituzionalmente applicativi dell'esercizio dell'autorità regia^[32].

Secondo quanto ha autorevolmente dimostrato Richard Koebner nella sua puntuale analisi delle origini greche e della ricezione della parola nella cultura europea attraverso i secoli^[33], in Francia il concetto di «dispotico» viene introdotto al tempo in cui Hobbes scrive il *Leviathan*; durante la Fronda è usata qualche volta l'espressione *monarchie despotique*, ma l'attributo *tyrannique* è sicuramente più comune. Un *pamphlet* del 1652 riporta il termine *despotique* in riferimento al governo dei Turchi, ma l'errore tipografico che lo contrassegna (*d'Espotique*) potrebbe essere riconducibile ad un suo uso non consueto.

Ancora, nei celeberrimi *Caractères* di Jean de La Bruyère compare il vocabolo *despotique*, ma è soprattutto nei *pamphlet* apparsi fra il 1689 e il 1690 sotto il titolo di *Les soupirs de la France* (opera di Michel Le Vassor, ma da Bayle attribuiti al pastore Jurieu) che la corte francese viene accusata di *pouvoir despotique* e di *puissance arbitraire et despotique*, con un sovrano che si è addirittura reso «*maître de l'Eglise*». La monarchia di Francia è comparata, *inter alia*, a quella del *Grand Seigneur* dei Turchi, e la nozione di «dispotico» è qui oramai assunta a significare un esito ben più pregnante e grave rispetto a quello tradizionalmente riferito al concetto di «tirannico», in quanto è attribuito non già ad un individuo, sibbene a uno specifico sistema di governo, tradizionale nei Regni d'Oriente ma ora avviato a radicarsi pure in Francia.

Se, dunque, il sostantivo *despotisme*, sino alla fine del Seicento, non ha una reale circolazione in senso propriamente politico, nel giro di pochi anni se ne può invece osservare una sensibile diffusione in tutte le sue implicazioni^[34], anche se acquisirà valenza di parola d'ordine e, talora, di “testa di turco” solo nei tempi in cui fioriranno Montesquieu e Voltaire, che peraltro, a differenza del primo, la considererà innovativa, e che giungerà, alle volte, perfino a sostenere che il despota non è *necessariamente* un tiranno, giacché non è affatto impossibile governare con fermezza, rigore e autorità di carattere squisitamente assolutistico nell'interesse del popolo^[35].

Sotto la Reggenza, durante la minorità di Luigi XV, il termine viene definitivamente allo scoperto e trent'anni più tardi diverrà un elemento fondamentale della dottrina politica che è considerata – già dai contemporanei – uno dei massimi esiti del pensiero dell'età moderna, ossia quella contenuta nell'*Esprit des lois* (1748) di Montesquieu.

Insieme con Saint-Simon, Boulainvilliers, Boisguilbert e l'abate di Saint-Pierre, Fénelon prende attivamente parte al dibattito politico avviato dell'aristocrazia più illuminata, che spera di imporsi mediante il Duca di Borgogna. Partecipa infatti, insieme con l'amico duca di Chevreuse, alla preparazione delle già menzionate *Tables de Chaulnes* (1711), che derivano il loro nome da Chaulnes, un villaggio della Piccardia. Tale documento costituisce non solo un vero e proprio piano complessivo di governo, ma soprattutto il “manifesto” politico dell'unica reale opposizione a un assolutismo tendente vieppiù al dispotismo che sia dato rinvenire in Francia dai tempi della Fronda; il testo avrebbe potuto rappresentare, verosimilmente,

una proposta politica efficace e accattivante per il successore del Re Sole, se il Duca di Borgogna – oramai designato erede al trono – non fosse malauguratamente defunto anzitempo per un’improvvisa malattia, oppure perché avvelenato, come il suo antico maestro non mancò di sospettare.

Le idee del “circolo del Duca di Borgogna” – ha puntualizzato autorevolmente Peter Robert Campbell – sono state spesso male interpretate e considerate lo sfogo dell’aristocrazia feudale privata dei suoi poteri. Niente potrebbe essere più lontano dalla verità. Questi uomini erano ben informati per poter testimoniare e analizzare i problemi della Francia nei periodi di guerra. I famosi rapporti degli intendenti sulle *généralités*, che ora sono una fonte importantissima per gli storiografi, venivano originariamente redatti per informare il Duca di Borgogna. [...] Basti qui dire che le loro analisi erano acute e i loro suggerimenti certamente realistici. Essi invocavano il ritorno a un ordine aristocratico, perché consideravano la forza e l’indipendenza della nobiltà come una difesa dalla tirannia. [...] La loro soluzione consisteva nel creare nelle province organi di consultazione controllati dalla nobiltà, una classe che essi ritenevano più responsabile di quanto essa probabilmente non fosse. Tuttavia, i loro progetti fiscali, come la *capitation* e la *dixième*, prevedevano la fine delle esenzioni per i nobili, e inoltre la loro idea di nobiltà non prevedeva una legittimazione in nome di lontane origini feudali, ma piuttosto in nome dei servizi compiuti^[36].

Fatta salva la centralità della figura del *Principe* – artefice e garante del bene comune – Fénelon è dunque fermamente convinto che si debba por mano ad una vasta, radicale riforma (o, per dir meglio, “correzione”) di ordine istituzionale, attuata sì dall’interno e nel segno della continuità, ma con un sensibile ricambio di uomini e metodi, e, innanzitutto, con la restaurazione dei determinanti “poteri intermedi”.

Il suo disegno politico prevede una serie di punti che, in questa sede, è dato soltanto sintetizzare. Egli mira *in primis et ante omnia* alla realizzazione di una società aristocratica e gerarchica, ove predomini una nobiltà non parassitaria, quella vera aristocrazia illuminata di antica discendenza che conviene riportare nei rispettivi feudi, nonché ricostituire e responsabilizzare in quanto classe dirigente della società stessa. Contro intendenti e finanzieri, il governo ha poi da reggersi su un certo numero di Consigli (secondo precisi criteri di decentramento), rimodellando e riordinando tutta l'amministrazione locale, ed ogni tre anni devono riunirsi gli Stati Generali.

Quanto alla sua città ideale, alla sua ponderatissima utopia – la Salente del *Télémaque* –, essa deve tendere alla più sana, razionale e ragionevole semplicità, combattendo, fra l'altro, il lusso smodato, le occupazioni futili ed effimere, il capitalismo commerciale, il mercantilismo perentorio, e valorizzando, anzi incentivando, viceversa, l'agricoltura, giudicata attività economica basilare e imprescindibile. Infine, avversario convinto qual è del gallicanesimo, Fénelon insiste sulla necessità della reciproca indipendenza del potere spirituale da quello temporale, e s'impegna altresì – specie in età avanzata – nell'opposizione contro i giansenisti, che stima “partito” o “setta”, e perciò disarmonico elemento di disturbo di quell'ordine pubblico, di quel *summum bonum* dello Stato così costantemente da lui chiamato in causa.

Dinanzi a siffatte posizioni non c'è da meravigliarsi troppo, a onor del vero, giacché egli resta, in ogni occasione, un apologeta sincero del cattolicesimo, quantunque non ne condivida affatto i metodi repressivi, ch'erano stati sovente impiegati in

Francia contro le minoranze religiose (basti por mente alla revoca dell'Editto di Nantes), poiché è persuaso che nessuna autorità sovrana possa «exiger la croyance intérieure de ses sujets sur la religion. Il peut empêcher l'exercice public, ou la profession ouverte de certaines formules, opinions ou cérémonies qui troubleroient la paix de la république, par la diversité et la multiplicité de sectes; mais son autorité ne va pas plus loin»^[37]. Ultramontano per l'ostilità alle Chiese nazionali, Fénelon occupa davvero un posto a sé nel contesto delle correnti del cattolicesimo francese del suo tempo.

Aspetto essenziale del suo programma, quello che più ha colpito gli storici – ha evidenziato con la consueta finezza ermeneutica Salvatore Rotta – è la volontà di restaurazione del potere politico e del peso sociale della nobiltà del sangue, che fa tutt'uno con il desiderio di annientamento della nobiltà di toga. La nobiltà di nascita doveva formare, nei suoi disegni, un ordine chiuso, endogamico. La cosa è innegabile. Ma se questa classe Fénelon desiderava preferita negli impieghi pubblici e nei posti di maggiore responsabilità, il continuo insistere sul «merito» svela la sua reale intenzione. Egli desidera trasformare la nobiltà francese da corteggio decorativo e ozioso del sovrano in un'aristocrazia, in un'*élite* di funzionari^[38].

Manifesta, viceversa, simpatia e fiducia ben scarse verso il Terzo Stato, che perlopiù desidera acquisire cariche venali e che, onde mantenere un nuovo, prestigioso rango, ha scelto di abbandonare le attività economicamente produttive un tempo coltivate.

Tutta quanta la proposta feneloniana inerente alle riforme politico-amministrative potrebbe di certo apparire, ad una prima, sommaria analisi, piuttosto moderata e conservatrice, quando non eccessivamente utopica e *lato sensu* nostalgica nei

confronti delle istituzioni del passato; e tuttavia, al di là di certe forme rigidamente secentesche, il suo stile ed alcuni dei suoi temi dominanti e ricorrenti sono già, per molti aspetti, prossimi a quelli che illustreranno e patrocineranno i *philosophes*.

Pure l'utopia della «città ideale» sarà, non per nulla, uno dei veri e propri miti del Secolo dei Lumi e della Rivoluzione Francese: a parlar franco, il fine ultimo della politica è, anche per lui, quello dell'umana felicità, in quanto, nel nuovo progetto politico che – pur senza rinnegare l'assolutismo del *prince chrétien* e la gerarchia sociale – si mostra moderatamente aperto alle reali istanze del Paese, l'interesse dei singoli viene di fatto a coincidere con quello generale.

La politica deve però sempre restare – s'è già notato più volte – indissolubilmente legata alla morale: e giova ricordare quanto Fénelon assevera ne *L'examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, che mirava, fra l'altro, al superamento degli interessi nazionali e particolari. L'uomo, secondo l'arcivescovo di Cambrai, ha il dovere assoluto di dedicarsi all'umanità più che alla patria, alla famiglia più che a se stesso. Non troppo diversamente si esprimerà, poco più tardi, Montesquieu.

Salvatore Rotta – sempre nel puntuale e, sotto molti aspetti, ineguagliato saggio storico-critico di cui mi son servito spesse volte in queste pagine – ritiene che il *quid novi* effettivo delle *Tables* risieda nel potere che in esse si attribuisce agli Stati Generali, inquantoché «avrebbero avuto diritto di deliberazione su tutte le materie di giustizia, di amministrazione, di finanza, di guerra, di alleanze e di negoziati di pace. [...] Al re non restava che sanzionare o no le decisioni della nazione. Su questo punto – è vero – le *Tables* sono mute; ma è la sola

conclusione logica che se ne possa trarre. In ogni caso, sono l'organo che formula le grandi direttive politiche per l'amministrazione del regno. L'influenza del modello inglese pare indubbia»^[39].

Louis de Rouvroy, duca di Saint-Simon^[40] (1675-1755), si batte anch'egli – e con modi e toni alquanto più accesi e battaglieri di Fénelon – per un recupero effettivo delle prerogative e delle responsabilità direttive dell'antica nobiltà del sangue, ribadendone a più riprese il ruolo portante, specie nel bilanciare i poteri del sovrano e nel consigliarlo, allontanando così *in primis* le minacce e i pericoli connaturati al dispotismo.

Egli si mostra, nondimeno, assai scettico in merito alla centralità e all'estensione dei poteri assegnati o assegnabili ai Parlamenti. Nei suoi sterminati, eloquenti e non di rado splendidi *Mémoires*, auspica costantemente il ritorno ad un giusto equilibrio di rapporti fra monarchia e organi rappresentativi, soprattutto per far fronte ai tanti bisogni e alle tante miserie del popolo. Questo “grande di Francia” detesta qualsivoglia forma di arbitrio e d'imposizione dispotica, e si schiera con rara energia a favore della tolleranza religiosa.

Propenso a una restaurazione dell'antica autorità nobiliare, ancorché più cauto e concreto rispetto al “letteratissimo” Duca, appare senz'altro Henri de Boulainvilliers^[41] (1658-1722). Non per niente la sua fervida, acuminata, impietosa polemica contro l'ormai logoro e fatiscente regime di Luigi XIV impedirà per gran tempo che le sue opere vengano pubblicate: invero, dopo aver pagato a caro prezzo anche il rapido ritorno all'assolutismo della reggenza di Filippo d'Orléans, solo nel 1727 escono, postumi, l'*Histoire de l'ancien gouvernement de la*

France, l'État de la France e, nel 1732, *l'Essai sur la noblesse*.

Homme de lettres dottissimo, poliedrico e arditamente originale, egli si fa qui interprete della vivace ostilità dell'aristocrazia più attiva ed *engagée* contro il regime *de facto* dispotico orchestrato dal sovrano francese: neppure lui contesta l'istituto monarchico in sé, ma si studia piuttosto di comprenderne e spiegarne le «deviazioni» degenerative con la concentrazione dispotica dei poteri, e con la progressiva disgregazione degli organi rappresentativi francesi, in una sorta di brutale, tirannica usurpazione di diritti a nocimento dei sudditi, e specialmente del Terzo Stato. Pure la religione, quale *instrumentum regni*, si è ignominiosamente prestata a servire, secondo Boulainvilliers, il peggiore dei dispotismi, ovverosia quello che, in fin dei conti, nega ogni diritto ai cittadini. Dal suo punto di vista, in realtà, la dinamica assolutistica è in sé, come ha precisato a giusto titolo Bazzoli, una dinamica dispotica^[42].

Nei suoi scritti, egli sembra preconizzare uno stato laico, in cui l'attività degli Stati Generali (ove l'aristocrazia mantenga un ruolo dominante) funzioni effettivamente da filtro, capace di attuare un'intelligente mediazione delle istanze e delle proposte derivanti dalle diverse componenti del Paese, e in cui la monarchia osservi le leggi e le tradizioni, e renda sempre conto del proprio operato. In tale stato laico, la giustizia è anche giustizia fiscale: a questo proposito, il pensatore normanno si spinge a proporre una riforma fiscale implicante, fra l'altro, l'istituzione di un'imposta reale e proporzionale. L'approdo politico-costituzionale di Boulainvilliers è, in buona sostanza, il modello dello "stato misto".

Mi sembra dunque comprovato che, al di là dell'*engagement* squisitamente polemico legato alle contingenze storiche, protagonisti del “liberalismo nobiliare” quali Fénelon, Saint-Simon e Boulainvilliers siano riusciti ad introdurre in modo penetrante e suasoivo – in forza delle loro pur così eterogenee letture dell'assolutismo francese del tempo, e delle loro proposte di modelli di gestione del potere ad esso alternativi – diverse premesse fondamentali per il pensiero politico del *Siècle des Lumières*, senza le quali sarebbe assai arduo, tra le altre cose, cogliere il senso e la portata di talune posizioni montesquiviane.

Dopo un periodo di scetticismo e disinganno verso *ogni* forma di monarchia, eloquentemente attestato in special modo da alcuni passi inequivocabili delle sue apprezzatissime *Lettres persanes* (1721), Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu (1689-1755), condividerà con i più significativi esponenti dell'opposizione aristocratica soprattutto l'ardente aspirazione al ritorno della monarchia dei “poteri intermedi”.

Inoltre, una volta superata tale fase perlopiù polemica, talora meramente distruttiva, e comunque in sostanziale sintonia con talune idee predominanti, più in generale, con un certo spirito assai diffuso durante tutto il lungo tramonto del regno di Luigi XIV, Montesquieu s'avvarrà dei termini *assolutismo* e *dispotismo* in accezioni ben più rigorose, ponderate e – ciò che qui più importa – *diverse*, per più aspetti di rilievo, da quelle in cui le aveva impiegate la totalità dei politologi che lo aveva preceduto.

Richiamandomi essenzialmente alle interpretazioni, tanto convincenti quanto insuperate, che Domenico Felice ha proposto in numerose,

autorevoli occasioni da una decina d'anni a questa parte, sono convinto che il *Président* bordolese abbia usato queste parole affatto decisive quali «categorie scientifiche, “sociologiche”, elaborate al fine di comprendere e di superare, da un lato, i diversi sistemi giuridico-politici orientali, antichi e moderni, dall'altro in primo luogo il fenomeno variegato e complesso dell'assolutismo europeo dei secoli XV-XVIII»^[43].

[1] Diverse idee ed ipotesi qui presentate sono state approfondite, specie in direzione storico-concettuale e filologica, nel mio saggio *Assolutismo e dispotismo nella Francia di Luigi XIV* (2001), ora in D. Monda, *Amore e altri despoti. Figure, temi e problemi nella civiltà letteraria europea dal Rinascimento al Romanticismo*, Napoli, Liguori, 2004, pp. 119-42.

[2] Un'ottima edizione moderna di quest'opera capitale è stata curata da Jacques Le Brun, Genève, Droz, 1967.

[3] E. Le Roy Ladurie (avec la collaboration de J.-F. Fitou), *Saint-Simon ou le système de la Cour*, Paris, Fayard, 1997, p. 350.

[4] Fra gli studi più recenti sul tema, vanno segnalati almeno G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984, e Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993.

[5] S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, t. II, Torino, Utet, 1974, p. 181.

[6] Di non comune utilità per avvicinare adeguatamente l'opera e l'impegno complessivo di questo personaggio decisamente *sui generis*, ch'è tuttora oggetto di animate discussioni, appare G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

[7] Ivi, p. 187.

[8] Su questo poliedrico, originale, affascinante pensatore cristiano si veda, fra i lavori più recenti e convincenti, la biografia intellettuale di S. Melchior-Bonnet, *Fénelon*, Paris, Perrin, 2008.

[9] Decisivo su questo genere filosofico-letterario è l'*opus magnum* (in

ambito rinascimentale) di Quentin R. D. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno* (1978), Bologna, il Mulino, 1989, 2 voll.

[10] G. Marocco, Introduzione a F. de Fénelon, *Le avventure di Telemaco* (1699), a cura di G. Marocco, Napoli, Guida, 1982, p. 20.

[11] Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, a cura di J. Le Brun, Paris, Gallimard, 1995, pp. 253-54.

[12] Ivi, p. 254.

[13] Ivi, p. 255.

[14] Ivi, p. 255.

[15] S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., p. 192.

[16] Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, cit., p. 356.

[17] Ivi, p. 358.

[18] Ivi, pp. 368-9.

[19] Ivi, p. 410-11.

[20] Ivi, p. 369.

[21] Ivi, p. 370.

[22] Ivi, p. 411.

[23] Ivi, p. 373.

[24] G. Macchia, *La letteratura francese. Volume primo. Dal Medioevo al Settecento*, Milano, A. Mondadori, "I Meridiani. Storia", 1987, p. 944.

[25] Ivi, pp. 944-5.

[26] Ivi, pp. 946-7.

[27] Cfr. R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme*, in P. Francastel, *Utopie et institutions au XVIIIe siècle. Le pragmatisme des Lumières*, Paris-La Haye, Mouton, 1963, *passim*.

[28] Fénelon, *OEuvres*, Paris, Lefèvre, 1835, t. III, p. 672 (corsivo mio).

[29] Ivi, p. 400 (corsivo mio).

[30] S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., p. 178.

[31] M. Prélot, *Préface* a F. Gallouédec-Genuys, *Le prince selon Fénelon*, Paris, P.U.F., 1963, p. XVII.

[32] Cfr. M. Bazzoli, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, Firenze, La Nuova Italia, 1986, pp. 67-70.

[33] R. Koebner, *Despot and despotism: vicissitudes of a political term*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", XIV (1951), p. 292.

[34] Cfr. P. Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial* (chap. LXIV, *Du despotisme*), in *Œuvres diverses* (1727-1731), 4 voll., Hildesheim-New York, Olms, 1965-1970, vol. III, p. 621 e sgg.

[35] Cfr., per tutti, Ch. Porset, *Despotisme: du mot à l'histoire*, in S. Goyard-Fabre (a cura di), *L'État moderne. Regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1748*, Paris, Vrin, 2000.

[36] P. R. Campbell, *Luigi XIV e la Francia del suo tempo* (1993), Bologna, il Mulino, 1997, pp. 151-52.

[37] Fénelon, *Œuvres*, cit., p. 385.

[38] S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., p. 199.

[39] Ivi, pp. 196-97.

[40] Sul questo grande aristocratico di Francia, oltre al già citato volume di Le Roy Ladurie e Fitou, si veda G. Poisson, *Monsieur de Saint-Simon*, Paris, Nouveau Monde, 2007.

[41] Su questa figura, singolare quanto importante, si veda, per tutti, il ricco e solido volume di D. Venturino, *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers, 1658-1722*, Firenze, Le Lettere, 1993.

[42] Cfr. M. Bazzoli, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 79.

[43] D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, ETS, 2001, p. 143.

Bibliomanie.it