

*“LUCA DA PENNE”*  
RELIGIONE DIRITTO E POLITICA

STUDI E MATERIALI SUI PROFILI GIURIDICI  
DELLE DOTTRINE E DEI SISTEMI CONFESSIONALI  
IN ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA

*collana diretta da*  
Francesco Zanchini di Castiglionchio

*Direttore*

FRANCESCO ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO

*Comitato scientifico*

FRANCESCO AMARELLI, GIORGIO BARONE ADESI, GIOVANNI CERETI, NICOLA COLAIANNI, PASQUALE COLELLA, PIERLUIGI CONSORTI, MASSIMO JASONNI, SERGIO LARICCIA, LUCA LOSCHIAVO, ALBERTO MELLONI, FRANCESCO MERCADANTE, ENRICO MORINI, LUCIANO MUSSELLI, PAOLO PICOZZA, PIERO PELLEGRINO, GIUSEPPE RUGGIERI, TERESA SERRA

*Coordinatori*

FRANCESCO ALICINO, CRISTINA DALLA VILLA, MARIA GABRIELLA ESPOSITO, GIOVANNI MARCOTULLIO, VINCENZO PACILLO, MARIA LUISA TACELLI

*Patrocinio*

FONDAZIONE "GIUSEPPE CAPOGRASSI" (ROMA)  
ISTITUTO "EMILIO BETTI" DI SCIENZA E TEORIA DEL DIRITTO NELLA STORIA E NELLA SOCIETÀ (TERAMO)

“LUCA DA PENNE”

RELIGIONE DIRITTO E POLITICA

*La collana, che muove da un'area di ermeneutica del fenomeno confessionale di forte segno interdisciplinare, intende offrire contributi di riflessione e di dibattito alle nuove tematiche apertesi, a far tempo dalla seconda metà del Novecento, per il diritto ecclesiastico e per lo statuto, interno ed esterno, delle confessioni religiose. Singoli volumi della collana si propongono di raccogliere atti di convegni organizzati dai due centri promotori; mentre altri potrebbero includere la stesura in progress di nuove ipotesi o prospettive di ricerca, anche de iure condendo, possibilmente corredate da un apparato di fonti e di materiali coerente con le ipotesi stesse e preordinate a successivi incontri tra studiosi operanti in aree scientifiche diverse, ma parimenti interessati alla trasformazione (che si sarebbe tentati di definire “neo-umanista”) da tempo in atto nella coscienza religiosa contemporanea. Nella collana, infine, troveranno spazio sia monografie di autori contemporanei, sia (per il condizionamento traente esercitato dalla persistente centralità storico-scientifica del modello evolutivo occidentale) reprint di classici della canonistica, della ecclesiologia e della storiografia cattolica, ortodossa e riformata non facilmente reperibili, e tuttavia utili ad un dialogo che attenui lo spessore delle frontiere intercristiane e, appunto per questo, capaci forse di inedite sollecitazioni teorico-pratiche di fronte alla problematicità della globale trasformazione in atto della religiosità umana.*

Le modalità di valutazione delle opere giuridiche, o storico-giuridiche sottoposte alla Direzione, sia in lingua italiana che straniera, non saranno diverse da quelle usuali; e (salvo che si tratti di atti di convegni, o di saggi dei membri del comitato scientifico, o di collettive di provenienza accademica) i lavori saranno sottoposti al sistema di valutazione basato sulla revisione paritaria ed anonima (*peer review*) fondato sui ben noti criteri: significatività del tema nell'ambito disciplinare prescelto ed originalità dell'opera; rilevanza scientifica nel panorama nazionale e internazionale; attenzione adeguata alla dottrina e apparato critico; rigore metodologico; proprietà di linguaggio e fluidità del testo; uniformità dei criteri redazionali. Solo i saggi che riceveranno una valutazione complessiva superiore a 8/10 saranno pubblicati. Fino a nuovo ordine, le schede di valutazione verranno conservate, in doppia copia, nell'archivio dell'Istituto “Emilio Betti” di Teramo, a cura del suo presidente pro-tempore.



# Legge e Natura I dibattiti teologici e giuridici fra XV e XVII secolo

Atti del Convegno  
Modena–Bologna, 28–29 novembre 2013

*a cura di*

Riccardo Saccenti, Cinzia Sulas

*Contributi di*

Jean Paul Coujou, Patrizio Foresta, Peter Howard  
Alberto Melloni, Maurizio Merlo, Franco Motta  
Thomas Pink, Riccardo Saccenti, Merio Scattola  
Cinzia Sulas, Lorenza Tromboni



Copyright © MMXVI  
Aracne editrice int.le S.r.l.

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

via Quarto Negroni, 15  
00040 Ariccia (RM)  
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-8169-3

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: agosto 2016

# Indice

- 9      Introduzione  
*Cinzia Sulas*
- 19     Sull'equivoco legame tra cristianesimo e legge naturale  
*Cinzia Sulas*
- 51     La legge di natura nei sermoni e in altri scritti di Antonino da Firenze  
*Peter Howard*
- 69     *Lex sive natura*. La problematica della legge naturale nel pensiero di Nicolò Cusano  
*Maurizio Merlo*
- 99     La legge naturale nella riflessione etico-politica fiorentina del xv secolo: tra Donato Acciaiuoli e Bartolomeo Scala  
*Lorenza Tromboni*
- 123    La *distinctio* prima di Graziano e il dibattito sulla legge di natura nel xv secolo  
*Riccardo Saccenti*

- 173 *Ad futurum concilium*. Concilio, diritto naturale e diritto di resistenza nella riflessione giuridica e teologica agli esordi della Riforma protestante  
*Patrizio Foresta*
- 229 *Lex Dei e lex naturalis* nella teologia di Filippo Melantone  
*Merio Scattola*
- 267 Aspects anthropo-théologiques de la loi naturelle et du droit naturel chez Vitoria  
*Jean Paul Coujou*
- 287 Suárez and Bellarmine on the Church as a Coercive Lawgiver  
*Thomas Pink*
- 333 Teologie e cronache dello stato di natura nel secondo Cinquecento  
*Franco Motta*
- 355 Conclusioni  
*Alberto Melloni*
- 369 Autori
- 375 Indice dei nomi



# Teologie e cronache dello stato di natura nel secondo Cinquecento

FRANCO MOTTA\*

1. Come noto, il concetto di stato di natura è il dispositivo teorico con cui la filosofia politica moderna si misura con la crisi di legittimazione del potere civile determinata dal tramonto dell'aristotelismo da un lato e della centralità del monogenismo politico della Bibbia dall'altro. L'appello a uno schema di razionalità operativa intrinseco all'uomo ne costituisce il presupposto, proiettato su un passato ancestrale dell'umanità nel quale viene isolato il seme della fondazione della *societas* come corpo dotato di regole e di capacità coattiva.

La filiera filosofico-politica contrattualista che ha inizio con Thomas Hobbes e, attraverso Pufendorf, Locke e Rousseau arriva a conclusione con Kant costituisce il canone dei grandi teorici dello stato di natura; ciascuno di essi, con premesse differenti, ricorre a un'ipotetica natura umana per descrivere la nascita dell'artificio politico, utilizzando proprio questa antitesi natura/artificio per cogliere la ragione originaria del potere e del vincolo di coesione sociale.

\* Università di Torino.

Sono però tutt'altro che irrilevanti le divergenze fra i teorici dello stato di natura durante l'"età dell'oro" di quest'ultimo, dalla metà del XVII alla fine del XVIII secolo. La socievolezza dell'uomo è un dato di partenza o è frutto di calcolo razionale? L'atto di costituzione della società, il *pactum unionis*, fa tutt'uno con il sorgere dell'obbedienza politica, il *pactum subiectionis*, o lo precede? Lo stadio primitivo dell'umanità dispersa ed errante, almeno per quanto riguarda Hobbes, fu un luogo puramente teorico o una fase reale della storia umana, ancora presente tra alcune popolazioni del Nuovo Mondo, come sostennero rispettivamente Norberto Bobbio e Sergio Landucci?

Al netto di queste differenze resta il fatto che l'ipotesi dello stato di natura consente al pensiero politico e giuridico moderno di pensare la società e lo Stato in termini di dinamica storica, superando il fissismo del modello aristotelico e il fideismo della teologia politica paolino-agostiniana, e soprattutto relativizzando istituti sociali dell'Europa di Antico regime quali le distinzioni di ceto e la sacralità delle monarchie.

Particolare di non poco conto, a mio parere fino ad oggi l'interpretazione dell'idea di stato di natura è stata generalmente condotta entro il quadro della storia del pensiero politico e, con ciò, schiacciata sulla lettura teleologica della progressiva affermazione del contrattualismo quale elemento di base della modernità occidentale: laddove invece essa richiede ancora largamente di essere analizzata con le categorie più ampie della storia delle idee e della storia culturale in quanto sintomo di un mutamento nella percezione dell'uomo e della società del quale sono attori tanto i giuristi quanto i teologi, i filosofi naturali, gli autori della nascente letteratura storica ed etnografica.

2. Lungi dal nascere con Hobbes — come spesso la filosofia politica implicitamente sembra ritenere — il *tópos* dello stato di natura conosce una lunga storia nella filosofia antica. Mito opposto a quello esiodeo del secolo aureo degli albori del mondo, esso è colorato di toni oscuri che lasciano poco spazio all'esaltazione dell'umanità primitiva: «Vi fu un tempo in cui gli uomini si procuravano il loro sostentamento divorandosi reciprocamente, e il più forte faceva a pezzi l'uomo più debole», secondo quanto Sesto Empirico attribuisce all'antica scuola orfica<sup>1</sup>.

Il principio della perfettibilità umana, ossia del progresso attraverso il raffinamento delle tecniche e dei costumi, è il tratto comune all'uso di questo modello da parte dei presocratici, e di Democrito in particolare, poi di Protagora secondo quanto a lui attribuisce Platone, e soprattutto della scuola epicurea, con il culmine letterario rappresentato da Lucrezio e dalle pagine del *De rerum natura* dedicate alla condizione ancestrale degli uomini viventi *more ferarum*, perennemente soggetti al terrore delle belve e degli elementi.

Nel pensiero medioevale il concetto sembra conoscere una fase di eclissi, ma occorre prestare attenzione al fatto che nella scolastica è un'altra idea dello stato originario dell'uomo, l'idea teologica della natura pura, a costituire lo sfondo teorico sul quale si sviluppa la riflessione intorno a temi quali la giustizia, la proprietà e l'autorità politica.

<sup>1</sup> R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nella cultura antica*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1958 (ed. originale *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Editorial Universitaria, Buenos Aires 1955), p. 632. Sulle origini del concetto si veda più recentemente S. RODESCHINI, *Stati di natura. Saggio sul contrattualismo moderno e contemporaneo*, Carocci, Roma 2012, pp. 255 ss. Sul dibattito suscitato da Hobbes H. THORNTON, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, University of Rochester Press, Rochester 2005.

L'uomo naturale degli scolastici è l'uomo *in puris naturalibus*, l'uomo astrattamente considerato in un ipotetico stato di separatezza dal Creatore, e quindi privo dei doni della grazia ma al tempo stesso integro nelle sue forze naturali non intaccate dal peccato originale. Un uomo dotato del *lumen naturae* dell'intelligenza che fa discernere il bene dal male, come pure dell'inclinazione della volontà al bene secondo ragione; un uomo, tuttavia, capace soltanto di beatitudine naturale, del tutto cieca della visione di Dio come nella condizione dei bambini morti prima del battesimo.

Alla genealogia di questa ipotesi il padre De Lubac dedicò celebri pagine di *Surnaturel*, individuandola in parte nelle speculazioni della scuola nominalista, in parte nell'idea della religione naturale elaborata dall'umanesimo neoplatonico quattrocentesco<sup>2</sup>.

Merita certamente attenzione la possibilità di influenze reciproche fra l'accezione politica e quella teologica dello stato di natura, una possibilità che forse non è stata ancora approfonditamente esplorata. Così come merita attenzione la cronologia del ritorno del mito dello stato primitivo nella cultura moderna: un ritorno conclamato già a metà Seicento, nel secolo del giusnaturalismo e dello sviluppo delle scienze sperimentali che elaborano l'idea di legge naturale, che è anche il secolo in cui i filosofi ambiscono alla dimostrazione *more geometrico* delle logiche di base che governano l'uomo e la comunità. E tuttavia se nella tradizione del pensiero politico sono state stabilite significative genealogie che da Hobbes risalgono all'arminianesimo di Ugo Grozio e all'empirismo di Francis Bacon, fino alla scuola di Salamanca, è opportuno verificare i modi in cui il paradigma dello stato di natura si rende percepibile già nel XVI

<sup>2</sup> *Agostinismo e teologia moderna*, trad. it., Jaca Book, Milano 1978 (orig. *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965), pp. 153 ss.

secolo, che è pur sempre il secolo in cui emerge con forza, in diverse discipline, l'esigenza di una rappresentazione realista dei fenomeni — di quelli astronomici con Copernico, di quelli fisiologici con Vesalio, come pure di quelli politici con Machiavelli.

Mi limito a un solo esempio, rifacendomi allo studio di Annabel Brett sui diritti individuali nella Seconda scolastica<sup>3</sup>. Il giurista Fernando Vázquez de Menchaca, a quanto consta, è uno tra i primi autori cinquecenteschi a fondare una teoria contrattualista dell'autorità regia — descritta secondo i canoni del contrattualismo tomista — su un modello dello stato originario dell'umanità ricco di echi lucreziani e virgiliani.

Nei suoi *Controversiarum illustrium ususque frequentium libri tres*, del 1564, Vázquez distingue fra uno *ius gentium primaevum*, che germina dall'uso della ragione, e uno *ius gentium secundarium*, proprio dell'uomo che ha abbandonato lo stato di natura e corrispondente al diritto positivo:

Il diritto secondario delle genti è quel diritto che non nacque contemporaneamente al genere umano, ma che con il passare del tempo fu accettato dalla maggior parte di quei popoli che si governano con consuetudini e re e non vivono nelle foreste al modo delle bestie<sup>4</sup>.

L'uomo possiede, come ogni animale, la libertà naturale, ma anche un naturale istinto verso il dominio per ovviare al quale nasce il principato:

<sup>3</sup> A. BRETT, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 165 ss.

<sup>4</sup> «Ius autem gentium secundarium est, quod non simul cum ipso genere humanum proditum fuit, sed labentibus temporibus a plerisque earum gentium, quae moribus et regibus reguntur, nec ritu aut more ferarum sylvestrem vitam agunt, receptum reperitur», citato *ivi*, p. 182, n. 47.

Fu necessario il principato fra gli uomini, affinché i più deboli non fossero oppressi dai più forti. Non accade così tra gli altri esseri viventi, che non rappresentano una preda per i propri simili della stessa specie e dunque non hanno bisogno di principi<sup>5</sup>.

A questo proposito, con notevole anticipazione di un tema tipicamente meccanicista, Vázquez scrive di *defensio artificialis*, indicando con questa nozione l'intervento dello Stato che per questa sua artificialità si distingue dalla *defensio naturalis* che è il diritto di ciascuno all'autodifesa.

**3.** Il ricorrere di questo modello naturalistico dell'origine della società nella teologia cattolica del secondo Cinquecento si fa percepire essenzialmente nell'alveo teorico della trattatistica *de iustitia et iure*, che costituisce un importante filone della riflessione teologica dell'epoca e si presenta essenzialmente come genere di commento alle *quaestiones* sul diritto e la giustizia della *Prima secundae* della *Summa* di Tommaso. Si tratta tuttavia di un processo lento, in parte discontinuo, nel quale il concetto teologico di natura umana riveste ancora un'importanza centrale e si sovrappone a quello filosofico.

Muovo, al proposito, dal padre riconosciuto della scuola di Salamanca, e in particolare dalla *relectio* che Francisco de Vitoria dedica alla *potestas civilis* attorno al 1527, che resta l'autorità più citata dalla scolastica successiva nelle questioni relative all'autorità politica. Nel testo, il tema dello stato di natura resta sullo sfondo, e anzi possiamo dire

<sup>5</sup> «Ergo principatus necessarius fuit in hominibus, ne imbecilliores a fortioribus opprimerentur. Non sic in reliquis animantibus, quae, ut praedam in alterum animal suaemet speciei non exercent, ita et principe aut moderatore suaemet speciei non egent, sicque leo non praeest leoni», citato *ivi*, p. 184, n. 55.

che esso è quasi assente se non nella forma di quel movente primario della forma statale che è la necessità dell'individuo di difendere se stesso attraverso la consociazione con gli altri, un universale antropologico che non necessita di spiegazioni:

È chiaro che la sorgente e l'origine delle città e degli Stati non è un'invenzione degli uomini, né deve essere considerata un artificio bensì una conseguenza della natura [...]. Se infatti le unioni e le comunità sono necessarie alla difesa degli uomini, nessuna società potrebbe aver luogo senza qualche forza e potere che governa e dispone<sup>6</sup>.

Ne consegue un'attenzione specifica all'origine divina del potere politico, mediata dalla sola grammatica del diritto naturale:

Da quanto si è detto è semplice comprendere la causa efficiente di questo potere. Se infatti stabiliamo che il potere pubblico è costituito per diritto naturale, il quale diritto naturale conosce soltanto Dio come autore, allora è chiaro che il potere pubblico viene da Dio, e non può essere limitato alla condizione degli uomini né a qualche diritto positivo. [...] Le cose che sono naturali per tutti, infatti, provengono secondo la natura senza dubbio da Dio, che dà loro l'aspetto e la forma<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> «Patet ergo fontem et originem civitatum rerumque publicarum, non inventum esse hominum, neque inter artificiatam numerandum, sed tanquam a natura profectum, quae ad mortalium tutelam, et conservationem hanc rationem mortalibus suggestit: atque ex eodem capite statim consequitur, eundem esse finem eandemque necessitatem publicarum potestatum. Si enim ad mortalium incolumitatem necessaria sunt concilia et coetus hominum, societas nulla consistere posset sine vi aliqua et potestate gubernante et providente: idem omnino usus utilitasque est, et publicae potestatis, et communitatis, societatisque», F. DE VITORIA, *Relectiones theologicae*, qui nell'ed. Lugduni, expensis Petri Landry, 1586, *Relectio de potestate civili. Locus relegendus est Rom. 13 Non est potestas nisi a Deo*, p. 105.

<sup>7</sup> «Efficientem vero causam huius potestatis ex dictis facile est intelligere.

La possibilità di un'umanità al di fuori della comunità politica non è presa in considerazione. Va notato che la *reflectio* si svolge come commento a Rm 13, *Non est potestas nisi a Deo*.

Il principio apodittico della sociabilità umana, che rappresenta per così dire la carta originaria dell'organicismo politico aristotelico, si ritrova poco meno di un secolo dopo nel *De legibus ac Deo legislatore* di Francisco Suárez, del 1612, uno dei monumenti del pensiero giuridico della Seconda scolastica. «Il primo [principio] è che l'uomo è animale sociale, e naturalmente, e giustamente, desidera vivere in comunità». E poco oltre: «Il secondo principio è che in una comunità perfetta è indispensabile un potere cui spetti il governo della medesima».

Fino a qui ci fermeremmo a una semplice ripetizione di assiomi: ma Suárez ritiene opportuno inserire nella trattazione la presenza di un passaggio intermedio. L'appetito primario dell'uomo, e con questo siamo evidentemente più prossimi alla condizione dello stato originario, non è verso la comunità perfetta, ma verso quella comunità imperfetta che è la famiglia, garante della riproduzione della specie e dell'educazione dei figli.

Questa comunità, tuttavia, [...] non è sufficiente a se stessa, e perciò per la natura della cosa si rende ulteriormente necessaria al genere umano la comunità politica [*communitas politica*], almeno al livello della fondazione della città e della congiunzione

Si enim publicam potestatem ordinemus constitutam iure naturali, ius autem naturale Deum solum auctorem cognoscit: manifestum evadit potestatem publicam a Deo esse, nec hominum conditione, aut iure aliquo positivo contineri. [...] Si ergo Deus necessitatem istam atque inclinationem hominibus dedit, ut nisi in societate et sub alia potestate regente degere non possent, hoc ipsum Deo auctori acceptum referre necesse est. Quae enim apud omnes naturalia sunt, a Deo naturaliter sine dubio sunt, qui enim dat speciem, seu formam», ivi, p. 106.



di più famiglie, poiché nessuna famiglia può contare in sé sulla disponibilità di tutte le funzioni e di tutte le arti necessarie alla vita umana<sup>8</sup>.

Le necessità della produzione si pongono dunque alla radice della nascita dello Stato: un enunciato che tornerà alla fine del secolo nei *Trattati sul governo* di John Locke, ma che, come vedremo, non è isolato nel sistema concettuale della scolastica cinquecentesca.

Questa centralità del fattore produttivo nella consociazione umana segna tuttavia una distinzione fra la *potestas oeconomica* e la *potestas politica*, laddove quest'ultima non ha origine immediata nelle leggi di natura, bensì nell'esercizio della ragione umana applicato alla condizione specifica della comunità di più famiglie. L'obiettivo polemico esplicitato è quella tradizione civilista – dietro la quale si fa leggere *in primis* la figura di Bartolo – che stabilisce un legame diretto fra l'ordine divino e l'ordine della potestà legislativa monarchica:

Dalla sola forza della creazione e dell'origine naturale si può unicamente inferire che Adamo godette di una potestà domestica [*oeconomica*], non politica; egli ebbe infatti la potestà sulla moglie, e quindi la patria potestà sui figli finché non furono

<sup>8</sup> «Primum est, hominem esse animal sociale, et naturaliter, recteque appetere in communitate vivere. [...] Haec autem communitas [...] non est sibi sufficiens, et ideo ex natura rei necessaria ulterius est in genere humano communitas politica, quae civitatem saltem constituat, et ex pluribus familiis coalescat, quia nulla familia potest in se habere omnia ministeria, et omnes artes necessarias ad vitam humanam. [...] Secundum principium est, in communitate perfecta necessariam esse potestatem, ad quam spectet gubernatio communitatis», F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore in decem libros distributus*, qui nell'ed. Antverpiae, apud Ioannem Keerbergium, 1614, l. III, *De lege positiva humana secundum se, et prout in pura hominis natura spectari potest, quae lex etiam civilis dicitur*, c. 1, *Utrum sit in hominibus potestas ad leges ferendas*, p. 134.

maggioresni [...]. Ma la potestà politica non ebbe inizio se non quando più famiglie cominciarono a riunirsi in una comunità perfetta. Per cui, come tale comunità non ebbe inizio con la creazione di Adamo, né per la sua sola volontà ma per quella di tutti coloro che in essa si aggregarono, così non possiamo realmente dire che Adamo ebbe per natura alcun primato politico su quella comunità: da nessun principio naturale, infatti, si potrebbe inferire questo, poiché dalla sola forza del diritto di natura non spetta al progenitore essere anche il re della sua discendenza<sup>9</sup>.

**4.** Questa distinzione fra comunità domestica e comunità politica rinvia a un luogo fondamentale della teoria politica scolastica, e cioè a quello della proprietà privata come origine dell'organizzazione statale e discrimine primario fra lo stato di natura e lo stato di civiltà.

Si tratta di un tema chiave della riflessione di un'altra figura di primo piano della scuola di Salamanca, Domingo de Soto. Il suo *De iustitia et iure* (1553) non prende apertamente in considerazione il paradigma dello stato di natura secondo termini filosofici: lo fa però indirettamente, allorché si occupa della *rerum divisio*, della ripartizione dell'originaria comunione dei beni; e quello che va notato, in questo caso, è che a fare da sfondo alla trattazione è la

<sup>9</sup> «Ex vi solius creationis, et originis naturalis, solum colligi potest, habuisse Adamum potestatem oeconomicam, non politicam; habuit enim potestatem in uxorem, et postea patriam potestatem in filios, quandiu emancipati non fuerunt; potuit etiam discursu temporis habere famulos, et completam familiam, et in eam plenam potestatem, quae oeconomica appellatur. [...] Potestas autem politica non coepit, donec plures familiae in unam communitatem perfectam congregari coeperunt. Unde sicut illa communitas non coepit per creationem Adae, nec per solam voluntatem eius, sed omnium qui in illam convenerunt, ita non possumus cum fundamento dicere, Adamum ex natura rei habuisse primatum politicum in illa communitate; ex nullis enim principiis naturalibus id colligi potest, quia ex vi solius iuris naturae non est debitum progenitori, ut etiam sit rex suae posteritatis», ivi, c. 2, *In quibus hominibus immediate existat ex natura rei potestas haec condendi leges humanas?*, p. 137.

condizione dell'uomo nello stato adamitico precedente la caduta.

Come allo stato d'innocenza era confacente il possesso comune dei beni, eccezion fatta per le mogli, e questo modo di possesso era insegnato dal diritto di natura, così allo stato di natura corrotta è talmente adeguata la divisione dei possessi [*dominiorum divisio*] che senza di essa, al netto di miracoli, sarebbe impossibile al genere umano conservarsi per lungo tempo<sup>10</sup>.

La proprietà privata, in altri termini, è una conseguenza del peccato originale, laddove questo corrompe la natura umana e pertanto stabilisce l'abbandono del diritto naturale.

Da un lato, infatti, la terra, per la ribellione dell'uomo [contro Dio], cominciò a produrre spine e triboli, e ad avere bisogno del sudore della fronte affinché l'uomo si potesse nutrire, mentre dall'altro l'uomo, dopo avere mangiato del frutto proibito, fu oppresso da tanti desideri; per questo il possesso delle cose si rese necessario, per rispondere egregiamente a questi due bisogni, e cioè alla coltivazione della terra, per non farne mancare i frutti, e al contenimento dell'avidità umana, che a malapena può essere saziata. Tuttavia tale possesso non poteva essere in comune: pertanto si rese necessaria la divisione [dei beni]<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> «Ut statui innocentiae concors erat rerum possessio in communi, praeterquam uxorum, quam possessionis figuram ius naturae docebat, sic et conditioni naturae corruptae usqueadeo congruens est dominiorum divisio, ut citra miraculum neutiquam posset aliter genus humanum longo seculo durare», D. DE SOTO, *De iustitia et iure*, qui nell'ed. Lugduni, apud Gulielmum Rovillum, sub scuto Veneto, 1559, l. IV, q. 3 *De rerum divisione*, a. 1 *Utrum humano iure rerum dominia fuerunt olim divisa*, p. 215.

<sup>11</sup> «Dum terra ex una parte ob hominis rebellionem ei ipsi rebellans, spinas et tribulos ferre coepit, sudoreque humani vultus indigere, ut hominem ipsum aleret, atque homo ex altera post esum ligni vetiti tam multis fuit cupiditatibus oppletus, ea fuit rerum possessio necessaria, quae rei utrique commodissime serviret, scilicet, et terrae colendae, ne fructus deficerent, et reprimendae

È un passaggio che rispecchia l'uso della ragione nella condizione infralapsaria:

Questa divisione [dei beni] non fu fatta secondo il diritto naturale, ma secondo il diritto delle genti, per il fatto che il diritto naturale non ha bisogno di alcun uso della ragione, ma è scritto nei cuori, come nel caso della congiunzione fra uomo e donna, mentre il diritto delle genti è un altro [diritto] che la ragione di ciascuno può inferire da determinati principi. È per questo che si chiama diritto delle genti, cioè degli uomini, di cui è peculiare l'uso della ragione. E infatti dai principi della natura corrotta la famiglia di Adamo, e dopo di essa tutti i popoli del mondo, impararono che chiunque possiede il proprio<sup>12</sup>.

Questa stretta correlazione fra *dominium proprietatis*, il dominio come possesso di un bene, e *dominium iurisdictionis*, il dominio come potere coattivo, si rende assai più chiara nell'opera giuridica di Luís Molina, il padre di quella teoria teologica circa le facoltà naturali dell'uomo in ordine all'accettazione della grazia che prende il nome di molinismo. Siamo ancora all'interno dello schema teologico dell'uomo *in puris naturalibus*, seppure con interessanti aperture a un diverso modo di intendere lo stato di natura.

Non appena il genere umano, a causa del peccato, cadde dallo stato di innocenza, fu indispensabile introdurre il dominio di giurisdizione dotato di una sua forza coattiva, attraverso il quale

humanae avaritiae quae vix satiari potest: talis autem possessio esse non potuit in communi: ergo necessaria fuit divisio», ivi, p. 216.

<sup>12</sup> «Dicitur autem divisio facta iure, non naturali, sed gentium: propterea quod ius naturale nulla indiget ratiocinatione, sed scriptum est in cordibus, ut coniunctio maris et foeminae, ius vero gentium est aliud quod collatis principiis ratio cuiusque infert. Et ideo dicitur gentium, id est hominum: quibus proprium est ratiocinari. Enimvero ex principiis naturae corruptae docta fuit statim familia Aadae ac deinceps in universum gentes, ut suum quisque possideret», ivi, p. 217.

gli uomini fossero tenuti ai loro doveri, le offese fossero respinte e punite e la pace e la tranquillità fossero tra loro rispettate. Poi, moltiplicatisi gli uomini e dispersisi per il globo, fu anche necessario dividere un tale dominio, e stabilire più sovrani che governassero la diversità di province, città e popoli. [...] Allo stesso modo, come nello stato di innocenza era opportuna e appropriata la proprietà comune delle cose [...], così nello stato di natura caduta, con la proliferazione degli uomini nel mondo, fu utile e necessario che le cose fossero divise quanto al dominio, poiché dalla proprietà comune nascevano mali e inconvenienti gravissimi, e a malapena la condizione di uomo si poteva conservare<sup>13</sup>.

La frattura tra lo stato di innocenza e lo stato di peccato si qualifica dunque come passaggio dalla libertà all'obbligo politico e dalla comunione primitiva dei beni all'ordine della proprietà privata. La necessità della coercizione, ossia del modello del governo conseguito attraverso l'esercizio della forza, sopraggiunge dunque solo a rimedio della corruzione della natura:

Poiché nello stato di innocenza ciascuno sarebbe stato concepito e sarebbe nato nella grazia, e dunque sarebbe stato sorretto da principi sufficienti a meritargli con le sue proprie forze il contenuto del proprio fine soprannaturale, ognuno sarebbe stato

<sup>13</sup> «Statim ac genus humanum ab innocentiae statu per peccatum corrui, necessarium fuit iurisdictionis dominium cum vi quadam coercente introduci, quo homines in officio continerentur, propulsarentur, et punirentur iniuriae, paxque et tranquillitas inter eos servarentur. Multiplicatis praeterea hominibus, et per orbem dispersis, necesse etiam fuit eiusmodi dominium dividi, pluresque constitui rectores, qui varias provincias, civitates, ac populos moderarentur. [...] Quemadmodum in innocentiae statu expediens ac decens erat communis rerum possessio [...] ita in statu naturae lapsae, multiplicatisque in orbe hominibus, adeo expediens, ac necessarium est res quoad dominia esse divisas, ut ex communi rerum possessione gravissima orirentur mala, et incommoda, vixque hominum status conservari posset», L. MOLINA, *De iustitia et iure*, qui nell'ed. Venetiis, apud Sessas, 1614, 1 (orig. 1593–1600, 3 voll.), tract. II, disp. 20, *An licite, et quo iure, rerum dominia fuerint divisa*, p. 90.

facilmente istruito a quelle cose che gli sarebbero state necessarie, senza bisogno di coazione. Dunque in quello stato i due poteri, e cioè il laico e l'ecclesiastico, sarebbero stati privi di alcuna forza coercitiva, con i superiori a dirigere gli inferiori verso i loro fini [...]. Corrotta la natura per il peccato, e perduta la grazia, i due poteri hanno unita a sé la forza coercitiva, affinché conducano ai rispettivi fini coloro che sono a essi sottoposti, e che hanno bisogno della coazione<sup>14</sup>.

Nasce da qui la forma statale, che è comunità naturale in quanto resa necessaria dalle condizioni della natura corrotta e mediata dall'esercizio della ragione. È un processo per sostituzione, e altro non potrebbe essere nella prospettiva teologica della perdita dell'innocenza: venute meno la giustizia e la comunione dei beni è la ragione a porre rimedio ai danni dell'appetito incontrollato dell'uomo, sostituendo la nozione pubblica di potere alla nozione privata di forza.

Perduta con il peccato la giustizia originale, è di necessità che sorgano numerose controversie e difficoltà, le quali assai più facilmente, sicuramente e giustamente si ricompongono sulla base dell'autorità dello Stato [reipublicae autoritate] che non se ciascuno si ergesse a giudice della propria causa. Poiché infatti dopo il peccato i sentimenti degli uomini sono, fin dall'adolescenza, inclini al male, e perlopiù dominano in loro tutte quelle passioni cattive di cui abbiamo prova, se essi vivessero fuori della comunità politica e non ci fosse alcun potere pubblico superiore a costringerli e a punirli con la sua forza e la sua autorità, non vi sarebbero altro che assassini, sommosse,

<sup>14</sup> «Quoniam vero in statu innocentiae quivis conciperetur in gratia, nascereturque, proinde suffultus sufficientibus principiis, ut per se ipsum argumentum finis supernaturalis promereretur, facile institueretur in iis, quibus eum instrui oporteret, neque ad id coactione indigeret; sane in eo statu utraque potestas, ecclesiastica videlicet et laica, esset absque vi coercitiva, superioribus dirigentibus inferiores ad suos fines [...]. Dissoluta natura per peccatum, ac gratia amissa, utraque potestas coniunctam habet vim coactivam, subditis coactione indigentibus, ut ad suos fines directione perducantur», ivi, p. 97.

rapine, furti, inganni e frodi, i più forti a opprimere i più deboli, e la condizione e la miseria del genere umano sarebbero di gran lunga peggiori di quanto non siano oggi con gli uomini riuniti nei loro Stati. Per queste e per altre analoghe cause è naturale per gli uomini aggregarsi non soltanto in villaggi ma anche in uno Stato integro e perfetto, nel senso che questo discende dalla loro natura, e che il lume naturale dell'intelletto insegna loro e li spinge a fare questo in ragione della stessa natura delle cose<sup>15</sup>.

Il richiamo alla necessità di un potere arbitrare sovraordinato alle parti discende da un luogo caratteristico della teologica controversistica cattolica della Controriforma, quello che indica il papa come *iudex controversiarum*, giudice delle controversie di fede. La traslazione di questo luogo nel contesto della discussione sulle origini del potere politico rende a mio parere ulteriormente interessante il passo ora citato. Il superamento della condizione del conflitto "duale", cioè del conflitto tra eguali, attraverso l'erezione di un'autorità terza incaricata di dirimere le controversie è qui adombrata come il passaggio dallo stato di natura corrotta a una sorta di stato di natura reintegrata dall'impiego della ragione. Al di là della sua coloritura teologica, credo

<sup>15</sup> «Cum amissa originali iustitia per peccatum, necesse sit plures oriri controversias ac difficultates, sane facilius multo, securius ac rectius reipublicae auctoritate componentur, quam si unusquisque in causa propria iudex esse debeat. Cum vero hominum sensus post peccatum ad malum prona sint ab adolescentia, totque pravi affectus, quot experimur, in illis ut plurimum dominantur, profecto, si ita extra politicam communitatem viverent, ut nulla esset publica superior potestas, quae sua potentia et auctoritate eos coercere, ac comprimere posset, omnia plena essent caedibus, seditionibus, rapinis, furtis, dolis ac fraudibus, potentioribus opprimentibus minus potentes, longeque deterior esset conditio ac miseria generis humani, quam sit hodie hominibus in reipublicis distinctis adunatis. His aliisque similibus de causis naturale est hominibus, hoc est, a propria ipsorum natura profectum, lumine naturali intellectus id ex naturis ipsis rerum ita eos docente, atque ad hoc ipsum eos instigante, ut conveniant, non solum in pagis, sed etiam in integra perfectaque republica», ivi, disp. 22, *De origine laicae, civilisque potestatis*, pp. 104–105.

che in questo passaggio di Molina si lasci intuire la presenza di un'ermeneutica del potere non troppo distante da quella sulla base della quale Hobbes costruisce la propria tesi circa la nascita del Leviatano, con l'alienazione della forza da parte dei singoli in favore di un soggetto terzo.

5. Nel 1590 esce la famosa *Historia natural y moral de las Indias* del padre Josè de Acosta, superiore della provincia peruviana della Compagnia di Gesù dal 1573 al 1587. L'opera costituisce la prima vera trattazione etnografica delle regioni americane a disposizione del pubblico europeo; il suo autore è, fra l'altro, il primo teorico di quella peculiare forma di acculturazione che sono le cosiddette *reducciones* gesuitiche, dove gli indios sono radunati, istruiti nella religione cristiana e nei costumi europei, avviati all'agricoltura ed educati nelle tecniche artigianali: il passaggio dallo stato di natura allo stato di civiltà, per i gesuiti operanti nel Nuovo Mondo, non è un'ipotesi di scuola, ma un vero e proprio programma politico.

Acosta raccontava per la prima volta un mondo fondandosi non sul canone degli storici e dei cronachisti classici e medioevali, bensì prima di tutto sull'esperienza *de visu* di quelle terre. Non soltanto la natura, ma anche le società indiane, e le differenze culturali, religiose e linguistiche fra loro erano l'oggetto della sua analisi, che senza rifiutare l'insegnamento aristotelico ne contestava però il primato nella spiegazione di quei fenomeni che erano sempre stati sconosciuti all'Europa.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Sulla *Historia natural y moral de las Indias*, cfr. A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, trad. it., Einaudi, Torino 1989 (orig. *The Fall of Natural Man*, Cambridge Press, London 1982), pp. 190-255. Sull'influenza della nascente etnografia americana sul pensiero occidentale, oltre al vecchio e documentatissimo libro



Quella che Acosta presenta ai lettori, infatti, è la possibilità storica di società prive di Stato, e che eppure si reggono da tempi immemorabili. È la *pura natura*, in senso non teologico ma antropologico, che irrompe nella percezione occidentale dell'uomo. Già prima di lui Montaigne, nel celebre saggio dedicato ai cannibali della costa brasiliana, e Hans Staden, che ne era stato prigioniero per due anni, avevano fatto cenno alla completa assenza, presso queste popolazioni, di qualcosa di paragonabile all'autorità pubblica («i selvaggi obbediscono al capo della loro capanna; e ognuno fa quanto egli ordina, senza alcuna costrizione, e non per paura, bensì soltanto per buona volontà»<sup>17</sup>). Ma solo Acosta descriveva nei particolari, accanto ai grandi regni del Perù e del Messico, le forme imperfette di comunità che esistevano in quelle terre, le *behetrias*, o confraternite, evenienze del tutto sconosciute alla tassonomia politica aristotelica:

In questo modo si governa la maggior parte del Nuovo Mondo, dove non si riscontra fondazione di regni né stabilimento di repubbliche, né principi né re perpetui, e conosciuti, malgrado esistano alcuni signori e capi che sono come gentiluomini dotati una certa preminenza su tutti gli altri. Questo accade in tutta la

di S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi 1580–1780*, Laterza, Roma–Bari 1972, anche A. PAGDEN, *European Encounters with the New World from Renaissance to Romanticism*, Yale University Press, New Haven–London 1993; A. BARRERA–OSORIO, *Experiencing Nature. The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, University of Texas Press, Austin 2006; *Native Brazil. Beyond the Convert and the Cannibal, 1500–1800*, a cura di H. Langfur, University of New Mexico Press, Albuquerque 2014.

<sup>17</sup> H. STADEN, *La mia prigionia fra i cannibali 1553–1555*, ed. italiana a cura di A. Guadagnin, EDT, Torino 1991 (ed. or. 1557), c. XIII, 114. Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, qui nell'edizione a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1966 (ed. or. 1580), c. 21 *Dei cannibali*, pp. 268–285, p. 284: «Parlai assai a lungo con uno di loro [...]. Quando gli domandai che vantaggio traesse dalla superiorità di cui godeva fra i suoi (perché era un capo, e i nostri marinai lo chiamavano re) egli mi disse che era di marciare per primo in guerra».

terra del Cile [...]. E così pure nel nuovo regno di Granada, in quello del Guatemala, nelle isole, in tutta la Florida, in Brasile, a Luzon, e in altre estesissime terre<sup>18</sup>.

Quel che è peggio e che, nel narrare le origini del regno del Messico, Acosta narra delle condizioni dei primi abitanti della regione in termini che sembravano presi di peso da Lucrezio:

Gli antichi e primi abitanti delle province che chiamiamo Nuova Spagna furono uomini assai barbari e silvestri, che si mantenevano solo attraverso la caccia, e che per questo avevano il nome di *chichimècas*. Non seminavano né coltivavano la terra né vivevano in comunità, perché tutta la loro occupazione e la loro vita era data dalla caccia, nella quale erano abilissimi. Abitavano nei luoghi più rocciosi e più aspri delle montagne, vivendo come bestie senza alcuna amministrazione, totalmente nudi. [...] Non avevano né riconoscevano alcun superiore, non adoravano dèi, non avevano riti né religione alcuna. Oggi, nella Nuova Spagna, esiste ancora questo genere di uomini, che vivono soltanto dei loro archi e delle loro frecce<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> «Desta suerte se gobierna la mayor parte deste nuevo orbe, donde no ay reynos fundados, ni republicas establecidas, ni principes o reyes perpetuos, y conocidos. Aunque ay algunos señores, y principales, que sono como cavalleros aventajados al vulgo de los demas. Desta suerte passa en toda la tierra de Chile [...] Assi fue todo lo del nuevo reyno de Granada, y lo de Guatimala, y las islas, y toda la Florida, y el Brasil, y Luzon, y otras tierras grandissimaas, excepto que en muchas dellas es aun mayor el barbarismo», J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, qui nell'ed. in casa de Alonso Martin, Madrid 1608, l. VII, c. 11, c. 11, *Del gobierno, y leyes que tuvieron*, p. 414.

<sup>19</sup> «Los antiguos y primeros moradores de las provincias que llamamos Nueva España, fueron hombres muy barbaros y silvestres, que solo se mantenian de caça, y por esso les pusieron nombre de chichimècas. No sembravan ni cultivavan la tierra, ni vivian juntos, porque todo su exercicio, y vida era caçar, y en esto eran diestrissimos. Habitavan en los riscos, y mas asperos lugares de las montañas, viviendo bestialmente sin ninguna policia, desnudos totalmente. [...] Dormian por lo montes en las cuevas, y entre las matas [...]. No tenian superior, ni le reconocian, ni adoravan dioses, ni tenian ritos, ni religion alguna.

Quanto questa descrizione di un'umanità primitiva, eppur ancora presente, influisca sul pensiero giuridico occidentale è ancora in buona parte da verificare. Mi limito qui a citare l'esordio del *De rege ac regis institutione* di Juan de Mariana (1599), un trattato controriformista sul governo che sembra prefigurare le premesse del *Leviatano* di Thomas Hobbes contemperandole con l'idea dello stato originario di innocenza dell'uomo, luogo di una labile felicità di beni comuni:

All'inizio gli uomini, solitari, privi di sedi certe, erravano al modo delle bestie. La loro unica preoccupazione era il desiderio di procreare ed educare la prole<sup>20</sup>.

Un quadro del tutto indipendente dai canoni del racconto biblico, nel quale, tuttavia, gli echi lucreziani e virgiliani si intrecciano con il tema implicito dello stato primitivo di innocenza:

Il modo di vivere era quieto, e sgravato di ogni preoccupazione. Contenti con poco, [gli uomini] erano abituati a placare la fame con i frutti selvatici degli alberi, le bacche spontanee, il latte delle greggi, la sete, quando si faceva sentire, con le acque sorgive. [...] Non c'era posto per l'inganno, non esisteva la menzogna [...]. Nessun'ambizione, nessun rumore di guerra preoccupava la vita quieta di quegli uomini. L'avidità rabbiosa e implacabile non aveva ancora cancellato i benefici divini né preteso tutto per sé<sup>21</sup>.

Oy día ay en la Nueva España deste genero de gente, que viven de su arco y flechas», ivi, l. vi, c. 2, *De los antiguos moradores de la Nueva España, y como vinieron a ella los nauatlâcas*, 453.

<sup>20</sup> «Solivagi initio homines incertis sedibus ferarum ritu pererrabant: uni sustentandae vitae curae, et secundum eam, uni procreandae educandaeque prolis libidini serviebant», TH. HOBBS, *De rege et regis institutione libri III*, qui nell'ed. [Francofurti], typis Wecheliani, apud haeredes Ioannis Aubrii, 1611 (orig. 1599), l. I, c. 1, *Homo natura est animal sociabile*, pp. 12–13.

<sup>21</sup> «Ratio vivendi quieta erat, nullaque solitudine gravis. Parvo enim con-

L'indigenza comune spinge però alla ripartizione dei compiti e delle occupazioni e alla nascita delle arti; da qui la moltiplicazione dei beni e, diretta conseguenza, «i latrocinii, le rapine, le stragi», e dunque la necessità dell'autorità politica a difesa dei più deboli.

La vita sotto perenne minaccia di violenze, tanto che nemmeno fra parenti e congiunti ci si asteneva dalle reciproche stragi, coloro che erano oppressi dai più forti cominciarono a stringersi con gli altri in mutui patti di consociazione e a rivolgersi a colui che più eccelleva per giustizia e lealtà affinché sotto la sua protezione le violenze interne ed esterne fossero proibite, e per istituire l'equità tutti fossero tenuti insieme, i primi come gli ultimi e come quelli di media estrazione, legati allo stesso diritto. Da questo originarono le popolazioni urbane e l'autorità regia, che all'epoca era assegnata non per ricchezza e ambizione, ma per temperanza, onestà e specchiata virtù. E così dal bisogno di molte cose, come pure dal timore e dalla coscienza della debolezza nacquero il diritto dell'umanità (la quale ci rende uomini) e la società civile, che ci consente di vivere nell'agio<sup>22</sup>.

tenti pomis agrestibus arborum, baccis sponte natis, lacteque pecoris famem, sitim, si admoneret, aqua profluenti sedare soliti erant. [...] Nullus locus fraudi, nulla mendacia, nulli potentiores, quorum salutare limina, quibus assentari opus haberent. Nulli ambitus, nulli bellici fragores quietam vitam eorum hominum sollicitabant. Nondum rabida et furens avaritia divina beneficia interceperat, sibi que omnia vendicarat», *ivi*, p. 13.

<sup>22</sup> «Ergo cum vita omnis externis iniuriis esset infesta, ac ne ipsi quidem consanguinei inter se et necessarii a mutuis caedibus temperarent manus: qui a potentioribus premebantur, mutuo se cum aliis societatis foedere constringere, et ad unum aliquem iustitia fideque praestantem respicere coeperunt: cuius praesidio domesticas externasque iniurias prohiberent, aequitate constituenda, summos cum infimis atque cum his medios aequabili devinctos iure retinerent. Hinc urbani coetus primum regiaque maiestas orta est, quae non divitiis et ambitu, sed moderatione, innocentia, perspectaque virtute olim obtinebantur. Sic ex multarum rerum indigentia, ex metu et conscientia fragilitatis, iura humanitatis (per quam homines sumus) et civilis societas, qua bene beateque vivitur, nata sunt», TH. HOBBS, *De rege et regis institutione libri III*, cit., p. 16.

Mariana è probabilmente il primo degli autori della sua epoca a porre esplicitamente l'ipotesi della condizione originaria e naturale a fondamento della genesi della società. Segno della consapevolezza dell'obsolescenza del quadro metafisico entro il quale era descritta la società politica nel pensiero scolastico, tale ipotesi permetteva di trattare della natura delle repubbliche secondo un'ottica dinamica e anti-deterministica scrive Domenico Ferraro:

Rifiutata la metafora adamitica, accantonati come incongrui i modelli patriarcali, Mariana aveva infatti trovato la causa prima dello Stato nel libero concorso delle volontà umane<sup>23</sup>.

La traslazione di questi temi teologici nel linguaggio del canone politico occidentale è materia che attende ulteriori indagini. Resta da segnalare il fatto che, a quattro secoli di distanza, i resoconti circa società prive di Stato tra le popolazioni tribali dell'America centrale e meridionale abbia trovato una sostanziale conferma nelle tesi di uno tra i più interessanti studiosi di antropologia politica di metà Novecento, Pierre Clastres.

Le sue ricerche sul campo fra le tribù del ceppo Tupi-Guarani del bacino amazzonico, accostate alla lettura delle relazioni dei viaggiatori del XVI secolo come Staden e Thevet e dei missionari gesuiti, hanno portato Clastres a contestare la tradizionale lettura del rapporto comando-obbedienza come essenza universale del potere politico. Sono esistite, e in parte ancora esistono, società prive di capi, o meglio società nelle quali i capi sono soltanto funzionali alla condotta della guerra ma non esercitano alcuna autorità

<sup>23</sup> D. FERRARO, *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*, FrancoAngeli, Milano 1989, p. 118, e in generale sul costruito dello stato primitivo dell'uomo in TH. HOBBS, *De rege et regis institutione libri III*, cit., pp. 93 ss.

al di fuori del contesto di belligeranza. Clastres identifica il *clivage* tra le società prive di autorità politica coattiva e le società che invece, per quanto elementari nella loro articolazione, conoscono l'autorità nella sua comune matrice comando-obbedienza nel superamento della soglia demografica oltre la quale si supera la praticabilità del rapporto uno a uno e si passa a forme embrionali di stratificazione delle funzioni:

Su questo fondo di espansione demografica e di concentrazione della popolazione taglia [...] l'evidente tendenza delle *chieftainships* ad acquisire un potere altrove sconosciuto. I capi tupi-guarani non erano certo dei despoti, ma non erano più nemmeno dei capi senza potere<sup>24</sup>.

La narrazione genealogica della politica moderna torna con questo alla sua origine, al mito fondativo dello stato di natura, interrogando certezze e modelli acquisiti. Questo ci consente di leggere con lenti nuove il discorso giusnaturalista e di rivalutarne il carattere storico, fino a oggi rimasto in secondo piano.

<sup>24</sup> P. CLASTRES, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, trad. it., Ombre corte, Verona 2003 (orig. *La Société contre l'État*, Minuit, Paris 1974), p. 156.