



A. S. Brett, *Changes of State. Nature and the limits of the city in early modern natural law*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2011, pp. 242, ISBN 9780691141930

recensione di

[Lorenzo Coccoli](#)

Scrive Benjamin nel *Passagen-Werk* che «La soglia deve essere distinta molto nettamente dal confine. La soglia è una zona. La parola “soglia” [*schwellen*] racchiude i significati di mutamento, passaggio, straripamento, significati che l’etimologia non deve lasciarsi sfuggire». Questa interessante monografia, la seconda dedicata da Annabel Brett ai temi della filosofia politica nella prima età moderna, sembra giocare precisamente su un’analoga tensione dialettica tra confine e soglia. Innanzitutto perché il segmento di storia delle idee su cui l’autrice concentra il fuoco della sua analisi (il discorso giusnaturalista tra la seconda metà del Cinquecento e i primi anni del Seicento) si colloca appunto sulla soglia tra Medioevo e Modernità, in una lunga fase di passaggio segnata da eventi letteralmente epocali: la conquista dell’America (e il conseguente incontro con l’altro “esterno”), la traumatica rottura della millenaria unità della *Respublica Christiana*, e, anche se in posizione forse più defilata, l’esplosione del fenomeno della povertà di massa (con la ri-scoperta dell’altro “interno”: il mendicante, il vagabondo). Sullo sfondo, come un basso continuo, il lento ma già avviato processo che porterà nell’arco di qualche secolo alla nascita dello Stato moderno, con l’affermazione graduale dei principi di sovranità e territorialità. Uno dei meriti di questo libro – anche grazie a un buon lavoro teorico di cesello che si spinge spesso fin nei dettagli del pensiero degli autori esaminati – è allora quello di mostrare come, pur non riuscendo a operare uno strappo radicale con l’eredità intellettuale (soprattutto aristotelica e tomistica) dell’epoca precedente, quegli eventi hanno però l’effetto di produrre spostamenti concettuali a volte anche minimi ma alla lunga significativi negli schemi adoperati per delimitare e comprendere la realtà umana e la sua sfera d’azione. Non è possibile tracciare un confine netto che separi con tratto sicuro la filosofia (politica) medievale da quella moderna: piuttosto, tra le due abbiamo come una zona di passaggio, un movimento di trasformazione nella continuità, un ripensamento delle categorie tradizionali che, dovendo ora essere impie-



gate ai fini di esigenze profondamente rinnovate, vengono tradotte e insieme inevitabilmente tradite.

Questo per quanto riguarda la generale cornice storico-filosofica. L'analisi di Brett procede poi accostando e giustappoendo, all'interno del periodo preso in esame, tre ampie aree di affiliazione: la tradizione scolastica cattolica, il "giusnaturalismo protestante" (etichetta che l'autrice introduce con qualche dubbio e molte cautele) e un campione dei più importanti commentari alla *Politica* di Aristotele. Ovviamente, questa lasca categorizzazione non esclude sovrapposizioni e influssi reciproci: Brett è anzi bene attenta a rendere giustizia «all'ampiezza, complessità e fluidità del discorso di scuole e autori...mostrando dove essi convergono e dove invece divergono» (p.9). Ancora una volta, "passaggi" e "straripamenti" più che linee nitide di incomunicabilità.

Il confronto si snoda quindi attraverso l'enucleazione successiva di tutta una serie di confini teorici, seguendo via via le rimozioni e le ricollocazioni cui ognuno di essi va incontro nel campo di studio sopra definito. Il tutto è funzionale alla delineazione progressiva di quello che, per ammissione della stessa autrice, è il tema centrale del libro: la frontiera tra natura e *civitas* (intesa quest'ultima come spazio politico costruito ai fini di una vita tipicamente ed esclusivamente umana). Una frontiera che però «lascia aperto il passaggio, un aut/aut che è allo stesso tempo una mutua implicazione» (p.5). Nessuna sorpresa allora se sotto la pressione dell'analisi quelli che erano confini si rivelano, alla fine del percorso, nient'altro che soglie, differenze certo fondamentali ma comunque non più impermeabili.

È il caso ad esempio della tradizionale distinzione umano/animale, che la scolastica spagnola derivava da Tommaso. Per l'Aquinate, caratteristica specifica dell'*agency* umana è il *liberum arbitrium*. L'intelletto, discernendo nelle cose il bene dal male, apre alla volontà la libertà di scelta e rende quindi possibile la capacità morale di indirizzarsi autonomamente verso un fine (e di conseguenza verso il fine ultimo, Dio). Questa capacità, essendo inscindibilmente legata alle operazioni di quella ragione che è del tutto assente negli animali, distingue essenzialmente l'uomo da tutti gli altri esseri animati, che agiscono invece sotto la necessitazione di un principio interno. Ora, Brett mostra come proprio Francisco de Vitoria, formalmente uno dei più fedeli interpreti del pensiero tomista, sia stato in realtà il primo a incrinare questa ferrea identificazione di libertà, umanità e moralità. Nella *Relectio de eo ad quod homo tenetur dum primum venit ad usum rationis*, prendendo in considerazione dei "casi limite" dell'umano (bambini, pazzi e, non a caso, i "barbari" americani), il padre domenicano non esita a ventilare l'ipotesi di una sfera della razionalità più ampia di quella



della sola moralità: ci può essere libertà senza libero arbitrio (cioè senza la facoltà morale di orientarsi verso un fine). Su questa scia viene a inserirsi il gesuita Luis de Molina con la sua distinzione tra libertà dalla coercizione (la possibilità di agire spontaneamente e non sotto l'azione di una forza esterna) e libertà di contraddizione (il potere della volontà di agire o non agire), che è poi quella rilevante ai fini della definizione della libertà *umana*. Per essere "liberi" in questo secondo senso non è richiesto il tipo complesso di giudizio razionale indispensabile per l'azione morale: tutto ciò che serve è che l'agente abbia cognizione di un qualche tipo di bene – non necessariamente un bene morale. Il che rende possibile concepire la differenza tra uomo e animale come una differenza di grado, non di essenza, perché anche gli animali sembrano essere dotati, seppur in misura minima, di *libertas contradictionis*: «quel che abbiamo in Molina è una scala progressiva... e gli animali non sono fuori dalla scala, ma all'inizio di essa» (p.45). Pur non condividendo questi esiti estremi (e Brett avanza l'ipotesi che ciò sia soprattutto da imputarsi alla necessità di contrapporsi agli "eretici" luterani e calvinisti), anche gli altri gesuiti, da Suárez a Salas, operano una mossa decisiva all'interno dell'eredità di Tommaso, rimpiazzando la distinzione umano/animale con quella morale/naturale, trasversale alla prima. Ma è Hobbes il culmine ideale di questa parabola di pensiero: rifiutando, contro il vescovo arminiano Bramhall, la tesi standard della naturale superiorità dell'uomo sull'animale, il filosofo inglese rileva anzi come la maggior parte delle azioni umane e animali siano egualmente volontarie e quindi egualmente libere. Il confine andava via via sfumando, e doveva essere ridisegnato su altre basi.

Circoscrivere una sfera d'azione specificamente umana serviva anche da premessa per il compito ulteriore di delimitare al suo interno lo spazio giuridico della legge. È convinzione di quasi tutti gli autori esaminati che la legge comporti un tipo di obbligo diverso da quello della mera necessitazione naturale, un obbligo cui solo un essere dotato di libero arbitrio può assolvere. Per questo faceva tanto più problema la classica definizione di Ulpiano di legge di natura, che il giureconsulto romano attribuiva in comune a uomini e animali. Fare i conti con questa nozione di legge naturale significava allora declinare nuovamente il tema dei confini dell'umano, stavolta però in termini giuridici. Assistiamo così a una gamma di soluzioni che vanno dal tentativo di compromesso dei domenicani (con Soto che sembra considerare le inclinazioni naturali degli animali come almeno in parte costitutive della legge di natura) al netto rifiuto della concezione ulpiana da parte dei gesuiti, in questo affini a luterani e calvinisti. Con un'importante differenza segnalata da Brett: se i pensatori di area cattolica tendono a fare della legge naturale un principio direttivo



dell'*agency* individuale, i protestanti sono invece inclini a vedervi una norma di socievolezza, una regola per i rapporti inter-soggettivi – il che, secondo l'autrice, spiegherebbe anche l'assenza nel loro discorso giuridico di una chiara distinzione tra diritto oggettivo (*lex*) e diritto soggettivo (*ius*).

Accanto a questo si apre poi il problema della collocazione dello *ius gentium* alla luce dell'alternativa tra diritto naturale e diritto positivo. Sulla scorta della sistemazione di Juan de Salas, Brett ripercorre cinque diverse opzioni teoriche, dalla totale identificazione tra diritto delle genti e *ius naturale* (Gentili, Hobbes) alla sua assimilazione a legge positiva dei popoli (Vitoria, Soto, Suárez), con in mezzo una serie di posizioni intermedie. La novità in questo campo è rappresentata dal progressivo abbandono della tradizionale concezione “temporale” dello *ius gentium* come stadio giuridico specifico della civilizzazione umana e dalla sua conseguente “naturalizzazione”.

Il tema del diritto delle genti si collega strettamente a quello che, come ricordavamo, costituisce il vero punto focale dell'analisi: la formazione della città, il passaggio dallo stato di natura a quello civile (passaggio cui lo stesso titolo del libro allude). Ermogeniano elencava i *regna* tra le altre novità giuridiche sorte con lo *ius gentium*: ora, secondo Brett, il giusnaturalismo della prima età moderna tende a concentrare il suo interesse su questa peculiare istituzione, «non più una tra le molte istituzioni del diritto delle genti, ma quella che sola modifica in modo decisivo le relazioni giuridiche sia dentro che fuori lo stato» (p.116). L'indagine si sofferma in modo particolare sulla dialettica tra località (lo spazio materiale, naturale) e territorio (lo spazio morale della *Respublica*), nel momento in cui lo stato comincia a prendere il posto della città come “luogo” privilegiato della *civitas*. In realtà, pur con la significativa eccezione di Althusius e Salas, quasi nessuno degli autori esaminati fa del concetto di territorio il cardine della propria teoria politica. Nondimeno, il mondo in cui vivevano comprendeva una gran quantità di esseri umani che si muovevano tra i confini degli stati: ambasciatori, pellegrini, soldati, esuli, migranti. Dalla sottile casistica elaborata dai gesuiti alla ripresa della nozione romanistica di *postliminium* da parte del giusnaturalismo protestante, la trattazione che quegli autori fecero degli obblighi e delle libertà di queste figure di viaggiatori «mostra implicitamente come per loro lo spazio fisico sia interconnesso allo spazio politico, alla “sfera della città”» (p.171). Di qui anche il particolare rilievo attribuito all'idea dello *ius peregrinandi* (cui Brett dedica un intero capitolo), introdotta da Vitoria nella sua celebre *Relectio de Indis* e poi applicata da Soto al dibattito sulla povertà e sulla riforma dell'assistenza: un diritto naturale di tutti a viaggiare, ad attraversare le frontiere



delle *civitates*, al fine (e a condizione) di sopperire alle proprie necessità – non solo nel senso della mera sussistenza, ma di tutto ciò che serve per vivere una vita *umana* degna di tale nome. Il confine (inteso stavolta il senso letterale) diventa nuovamente soglia, zona di passaggio.

Lo si sarà capito: questo studio va oltre un interesse solamente antiquario. E non perché cerchi, come invece ha fatto parte della letteratura sull'argomento, di costringere il pensiero degli autori negli schemi ideologici del presente, vedendoli volta per volta come iniziatori della tradizione dei diritti umani o come precursori delle teorie liberiste. Ulteriore merito di Brett è anzi quello di evitare ogni tentazione anacronistica, restando sempre ben attenta alla specificità dei contesti storici e culturali. Piuttosto, la nostra epoca post-moderna della crisi dello Stato-Nazione «sembra un tempo adatto per guardare indietro al momento formativo dello stato moderno, concentrandoci precisamente sul modo in cui i suoi confini furono teoricamente costruiti. Quello che troviamo non è una concezione stabile ma una negoziazione intensa, ancora utile al pensiero politico contemporaneo» (pp.3-5). Utile perché, nel momento di massima difficoltà delle categorie-cardine della modernità, conoscerne la genealogia può aiutare a indovinarne l'evoluzione, a lavorare sulle loro fratture interne per progettarne possibili linee di fuga. Nella consapevolezza che, anche quando i confini tra Stato e Stato, tra città e natura e tra umano e non umano sembrano travolti dai flussi dei capitali finanziari, dalla mobilità sempre più intensa dei migranti e dallo sviluppo massivo delle biotecnologie, la realtà è che, lungi dallo scomparire, essi non fanno che spostarsi altrove. Tutto sta allora nel riconoscerli e, dove possibile (o auspicabile), nell'attraversarli.