

NUOVA BIBLIOTECA DI STUDI CLASSICI E ORIENTALI
Supplementi alla rivista Studi Classici e Orientali

11

La corruzione del potere a Roma
e i suoi precedenti

Atti del Convegno di Studi, Pisa 26-27 maggio 2023

La corruption du pouvoir à Rome
et ses précédents

Actes du colloque de Pise, 26-27 mai 2023

A CURA DI
DOMITILLA CAMPANILE E ANNE GANGLOFF

DIRETTORE (CHIEF EDITOR)
Cesare Letta (cesare.letta@unipi.it)

VICEDIRETTORI (ASSISTANT EDITORS)
Marisa Bonamici, Saverio Sani, Mauro Tulli

COMITATO SCIENTIFICO (SCIENTIFIC BOARD)
Roberto Ajello, Anna Anguissola, Franco Bellandi, Maria Carmela Betrò,
Marisa Bonamici, Pier Giorgio Borbone, Maria Domitilla Campanile, Antonio Carlini,
Bruno Centrone, Jesper Eidem,
Fabio Fabiani, Margherita Facella, Franco Fanciullo, Rolando Ferri,
Maria Letizia Gualandi, Umberto Laffi, Cesare Letta, Gianfranco Lotito,
Giovanna Marotta, Enrico Medda, Serena Mirto, Claudio Moreschini,
Filippo Motta, Guido Paduano, Lisa Piazzi, Giovanni Salmeri,
Saverio Sani, Mauro Tulli, Biagio Virgilio

COMITATO CONSULTIVO INTERNAZIONALE
(INTERNATIONAL ADVISORY BOARD)
Pascal Arnaud (Lyon), Sebastian P. Brock (Oxford), Michael Erler (Würzburg),
Robert A. Kaster (Princeton), Agnès Rouveret (Paris),
Robertus Van der Spek (Amsterdam), Lucas Van Rompay (Duke University NC), Robert
Wallace (Evanston), Nigel Wilson (Oxford), Vincent Zarini (Paris)

REDAZIONE (EDITORIAL STAFF)
Maria Isabella Bertagna, Daniele Mascitelli, Giovanni Mazzini, Andrea Nuti,
Andrea Raggi, Chiara Ombretta Tommasi

<http://www.sco-pisa.it>

Volume pubblicato con il contributo dell'Università di Pisa – Fondi per la ricerca, del CReAAH (UMR) 6566 “Centre de Recherche en Archéologie, Archéosciences, Histoire” e dell'Université Franco Italienne (UFI)

La corruzione del potere a Roma e i suoi precedenti : atti del convegno di studi, Pisa 26-27 maggio 2023 = La corruption du pouvoir à Rome et ses précédents : actes du Colloque, Pise 26-27 mai 2023 / a cura di Domitilla Campanile e Anne Gangloff. - Pisa : Pisa University press, 2024. - (Nuova biblioteca di studi classici e orientali. Supplementi alla rivista Studi classici e orientali; 11)

364.13230937 (23)
I. Campanile, Maria Domitilla II. Gangloff, Anne I. Corruzione politica - Impero romano

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

L'opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons: Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0) Legal Code: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.it>



L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. L'opera è disponibile in modalità Open Access a questo link: www.pisauniversitypress.it

© Copyright 2024 by Pisa University Press
Polo editoriale - Centro per l'innovazione
e la diffusione della cultura - Università di Pisa
Piazza Torricelli 4 - 56126 Pisa
P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504
Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945
E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it
www.pisauniversitypress.it

ISBN: 979-12-5608-016-8

UPI
UNIVERSITY
PRESS ITALIANE

Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

SOMMARIO

Domitilla Campanile, Anne Gangloff <i>La corruption du pouvoir à Rome et ses précédents : introduction</i>	VII
Bruno Centrone <i>Dinamiche della corruzione del potere nel pensiero politico di Platone</i>	1
Panos Christodoulou <i>Phusis, paideia et philosophia dans la pensée de Platon et d'Isocrate : le règne de l'homme politique incorruptible</i>	11
Carlo M. Lucarini <i>La corruzione dell'animo dei potenti e le influenze socratiche sui libri VIII e IX della Repubblica di Platone</i>	57
Clément Bur <i>La province corruptrice, le mos maiorum, la loi et le bon dirigeant</i>	77
Fabio Guidetti <i>Res nondum iudicata: l'ethos di Silla tra inclinazione naturale e corruzione del potere</i>	99
Sophie Aubert-Baillet <i>Sources et expressions grecques de la dégénérescence du pouvoir dans la correspondance de Cicéron : quelques remarques</i>	131
Domitilla Campanile <i>La maschera del potere: simulazione e dissimulazione nei Cesari di Svetonio</i>	155
Stéphane Benoist <i>Corruption du pouvoir, pouvoir(s) corrompu(s), et expressions normées de l'habitus impérial : vers une modélisation de la statio principis ? L'exemple de stratégies discursives à propos des femmes de la domus Augusta</i>	175

Cesare Letta	
<i>La corruzione del potere e il topos dell'evoluzione in peius dei principi giulio-claudi in Cassio Dione</i>	203
Anne Gangloff	
<i>De la corruption à l'aporie du pouvoir (Hérodién, Histoire des empereurs romains, de Marc-Aurèle à Gordien III)</i>	219
Michele Pedone	
<i>La diarchia tra potere e contropotere: brevi note</i>	237
Leyla Ozbek	
<i>La fine del potere negli dei di Quinto Smirneo: riflessioni letterarie in merito a un fenomeno politico e sociale</i>	271
Luisa Andriollo	
<i>Prendere e perdere il potere a Bisanzio: giustificazioni teoriche, costruzioni storiografiche e il caso di Niceforo II Foca (963-969)</i>	289
Marco Menon	
<i>Il potere rivela o corrompe? Leo Strauss contra Jacob Burckhardt e Lord Acton</i>	319
<i>Indice delle fonti</i>	341
<i>Résumés / Abstracts</i>	355

MARCO MENON

IL POTERE RIVELA O CORROMPE? LEO STRAUSS CONTRA JACOB BURCKHARDT E LORD ACTON

1. *Introduzione: Strauss contra Burckhardt e Acton?*

Sin dall'antichità *topos* classico del pensiero politico in particolare e della riflessione sulla natura umana in generale, l'idea che il potere agisca negativamente sugli individui che lo detengono e quindi ne mostri il vero volto a partire dagli inizi del XX secolo è stata collegata, rispettivamente nelle aree di lingua tedesca e inglese, soprattutto a due figure di storici illustri, Jacob Burckhardt e Lord Acton, i quali hanno affermato che «il potere in sé è malvagio, a prescindere da chi lo detenga» e che «il potere tende a corrompere, e il potere assoluto corrompe assolutamente». Queste due frasi hanno avuto una vita propria: sono loro cresciute delle ali (per giocare con il significato letterale dell'espressione tedesca *geflügeltes Wort*) che le hanno trasportate lontano dai loro contesti di origine per atterrare di volta in volta in nuovi ambienti filosofici e ideologici di cui hanno assunto la coloritura, senza mai però smarrire la loro potenza originaria. Si tratta infatti non solamente di motti brillanti, quanto di veri e propri giudizi fondamentali che, come ebbero a sottolineare Lasswell e Rogow sessant'anni fa, non possono lasciarci indifferenti in un regime democratico. I due scienziati politici americani, infatti, sostenevano che la visione negativa veicolata da questi detti (nel loro caso, il riferimento immediato è Lord Acton) equivallesse a un pregiudizio addirittura invalidante nell'ottica della politica internazionale durante la Guerra fredda, e ne esponevano l'autentico significato in questo modo: «In the modern day of self-government the real meaning of 'power tends to corrupt...' is not 'the rulers may be corrupt', but 'I am corrupt', and the reality of separation of powers is 'I must be divided against myself'»¹.

Quello di Lasswell e Rogow è solo uno dei vari tentativi di rovesciare il classico pregiudizio negativo sul potere che ha accompagnato per secoli il pensiero occidentale. Lo scopo di questo contributo è sostenere la tesi secondo cui tra questi tentativi vada considerato anche quello che il filosofo tedesco-americano Leo Strauss (1899-1973) ha offerto in

¹ LASSWELL, ROGOW, *Power*, 31; cfr. anche *ivi*, 18.

un passo della sua opera principale, *Natural Right and History* (1953), e sinora trascurato dalla letteratura critica in quest'ottica. Egli infatti sostiene che, per citarne il dettato originale, «to say that power as such is evil or corrupting would therefore amount to saying that virtue is evil or corrupting. While some men are corrupted by wielding power, others are improved by it: 'power will show a man'»². Utilizza quindi il detto che Aristotele cita nell'*Etica nicomachea*, attribuendolo a Biante di Priene, per contrapporre la propria argomentazione, che ricalibra la valutazione dell'effetto del potere sugli individui, al giudizio trasmesso da Burckhardt e Lord Acton, che non vengono però nominati.

L'argomentazione si articolerà in quattro parti. Nella prima, verrà contestualizzato l'utilizzo del 'detto di Biante' nella ricostruzione straussiana del diritto naturale classico. Nella seconda verrà contestualizzata l'affermazione di Burckhardt, prestando particolare attenzione alle sue fonti antiche e moderne. Nella terza, verrà fatto lo stesso con l'affermazione di Lord Acton, con particolare riguardo per il ruolo svolto dalla sua fede cattolica nella genesi del suo pensiero. Nella parte conclusiva si proverà a mostrare, sulla base di quanto ricostruito in precedenza, che i tre autori hanno concezioni diverse della natura umana, e come esse influiscano sulla valutazione del potere.

2. Il 'detto di Biante' nel contesto di *Natural Right and History*

Natural Right and History (in italiano *Diritto naturale e storia*) è un'opera molto complessa, dalla struttura circolare, dotata di fittissime note a piè di pagina in cui l'autore rimanda con estrema precisione a passi di opere classiche della filosofia politica antica e moderna, quasi a costruire un ulteriore testo di complemento. Si tratta però non tanto di un'opera di storia della filosofia politica – sebbene, innegabilmente, possa anche essere letta e valorizzata come tale, visti i numerosi spunti interpretativi di natura storico-critica e l'acribia filologica del suo autore – quanto di uno scritto che va, proprio come i classici a cui costantemente rimanda, interpretato con grande cautela. La natura del presente intervento, essendo molto limitata e specifica, non può che rimandare a studi più ampi e distesi di quello che forse è il lavoro più famoso e influente di Strauss³. Resta comunque necessario offrire alcuni elementi di contesto per cercare di ricostruire il tipo di argomentazione

² STRAUSS, *Right*, 133.

³ Al proposito si veda, tra gli studi più ampi e recenti, il saggio di MEIER, *Philosophie*. Per un inquadramento generale ed equilibrato del pensiero di Strauss, si veda invece ALTINI, *Filosofia*.

che Strauss lascia in gran parte sottintesa⁴ laddove contrappone il detto di Biante di Priene⁵ alle famose sentenze di Burckhardt e Lord Acton.

Quest'opera, tratta da una serie di conferenze tenute nel 1949 dal filosofo tedesco da poco diventato professore di *political science* a Chicago è, come sostiene lo stesso autore in risposta a un recensore d'eccezione, un *précis raisonné*⁶ della questione *filosofica* del giusto secondo natura (questa sarebbe una traduzione meno fuorviante di *natural right*, che non è *natural law* bensì *dikaion physikon*)⁷ che intende ricostruire la vicenda che ha portato la filosofia politica alla crisi del relativismo, passando attraverso la rivoluzione innescata dalla modernità e dalla sua rottura con la tradizione greco-biblica. Come si vede immediatamente, si tratta di un'opera che abbraccia tutta la vicenda del pensiero occidentale, da Erodoto a Martin Heidegger, e che ricorre a delle formule che, dal punto di vista strettamente storico, possono risultare fin troppo 'sintetiche' e quindi apparire inesatte. Servono tuttavia all'autore per costruire delle posizioni stilizzate da contrapporre le une alle altre all'interno del suo discorso filosofico. Tra queste, spicca senza dubbio la formula *Classic Natural Right*, categoria ombrello che riunisce al suo interno autori molto diversi tra loro come Platone, Aristotele, Cicerone, Tommaso d'Aquino⁸. È chiaro, alla luce del resto del capitolo, che questi autori sviluppano gli elementi fondamentali originati dall'insegnamento socratico in direzioni diverse e tuttavia Strauss si serve di una categoria unica per contrapporre questo schieramento alla «dottrina moderna del diritto naturale emersa nel XVII secolo»⁹. La tensione opositiva tra una posizione comune – se sia meramente superficiale o

⁴ Con ciò non si intende sostenere che Strauss qui stesse scrivendo 'tra le righe', ricorrendo all'arte della scrittura reticente che lui stesso aveva riscoperto nella seconda metà degli anni '30, con estrema eccitazione, negli autori del passato. Nemmeno lo si vuole escludere *a priori*. È infatti probabile che Strauss abbia, soprattutto da un certo momento in poi, adottato una forma di scrittura reticente allorché iniziò a ricorrere sistematicamente allo stile del commentario. Quello che è importante chiarire, da parte di chi scrive, è che l'esercizio interpretativo qui presentato non parte dall'assunzione di un insegnamento esoterico da dedurre a partire dalle contraddizioni o dalle irregolarità presenti nel testo, oppure a partire da un'interpretazione 'forte' dello stile retorico adottato o della forma letteraria dell'opera. Semplicemente si vuole cercare di ricostruire l'argomentazione implicita nella contrapposizione di un proverbio antico alle sentenze, non equivalenti ma simili e spesso accostate in letteratura, dei due storici del XIX secolo.

⁵ Per una analisi storica dei *topoi* sul potere che rivela la vera natura di un individuo si veda TOSI, *Potere*.

⁶ STRAUSS, *Naturrecht*, 333.

⁷ Cfr. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia*.

⁸ Cfr. STRAUSS, *Right*, 120.

⁹ STRAUSS, *Right*, 120.

più profonda è questione da affrontare in altra sede¹⁰ – e quella individuale dei vari autori può essere apprezzata grazie alla stessa struttura del capitolo, laddove nella prima parte Strauss (ri)costruisce una possibile versione unitaria della *classic natural right doctrine*, mentre nella seconda parte, concentrandosi sui singoli pensatori e alcuni passaggi scelti delle loro opere, ne lascia emergere maggiormente le differenze. È nella prima parte, quindi in quella ‘unitaria’, che Strauss ricorre al ‘detto di Biante’. Va inoltre notato che in quel contesto egli sta ricostruendo la *classic natural right doctrine* in aperta contrapposizione a un’altra corrente o dottrina filosofica: non la *modern natural right doctrine*, bensì una tradizione filosofica antica, quella del convenzionalismo, fatta risalire al pensiero degli atomisti, dei sofisti, degli edonisti.

Anche in questo caso, naturalmente, abbiamo a che fare più con una categoria filosofica che con una descrizione storica. Nella ricostruzione di Strauss, il convenzionalismo filosofico (da distinguere dal quello volgare) sostiene che la giustizia sia *utile* (perché conduce al bene, che è identificabile con il piacere autentico, puro, raggiungibile grazie alla vita filosofica) ma non *naturale* (è frutto, appunto, di convenzioni umane). Ciò non significa però che per i convenzionalisti la giustizia sia qualcosa di puramente arbitrario. Al contrario, generalmente gli esseri umani si trovano d’accordo nel convenire su quali siano le fondamentali regole della giustizia, che consiste anzitutto nel non arrecare danno al prossimo. Ma in cosa consista poi sostanzialmente questo danno dipende dalle norme e dai costumi vigenti in ciascuna società particolare, dove le regole di giustizia sono unicamente cogenti. Per questo esse variano a seconda del tempo e del luogo. Se, su questa base, i convenzionalisti rifiutavano l’esistenza di un *dikaion physikon*, proprio a partire dalle medesime premesse la corrente ispirata da Socrate, secondo Strauss, cercava al contrario di affermarne l’esistenza. Essa parte dall’assunzione, attribuibile al convenzionalismo, secondo cui bene e piacere sono la stessa cosa. L’affermazione del diritto naturale si produce introducendo una differenza decisiva che distingue i due. Il piacere, questa l’argomentazione cruciale, è preceduto dai bisogni, e questi non sono un insieme disordinato perché dipendono dalla costituzione o dalla natura dell’essere umano: ci sono bisogni necessari, che se non vengono soddisfatti portano alla distruzione di quella natura. Prima del piacere quindi vi è la natura umana e l’ordine che la costituisce: il bene consiste nella piena realizzazione della natura umana secondo le strutture che le sono proprie, non quindi nel piacere meramente tale. Ora, dal momento che l’essere umano non può vivere, né vivere bene, senza

¹⁰ Cfr. MEIER, *Sfida*, 27-46.

gli altri, va compreso come essere sociale: la socialità fa parte della sua natura. La piena realizzazione di questa natura implica la virtù sociale per eccellenza, ovvero la giustizia. Il contenimento della libertà richiesto dalla virtù sociale è tanto naturale all'essere umano quanto lo è la socialità. Tale contenimento, per essere efficace, a volte deve essere imposto in maniera coercitiva: è il caso, ad esempio, degli impulsi più bassi della nostra natura, che vanno moderati e 'imbrigliati'.

Quella appena sintetizzata è la cornice del passo decisivo che Strauss conclude criticando i detti di Burckhardt e Lord Acton e che suggella con la citazione del 'detto di Biante':

Ciò che è vero per l'autolimitazione, l'autocoercizione e il potere su se stessi si applica in linea di principio alla limitazione e alla coercizione degli altri e al potere sugli altri. [...] Giustizia e coercizione non si escludono a vicenda; infatti, non è del tutto sbagliato descrivere la giustizia come una sorta di coercizione benevola. La giustizia e la virtù in generale sono necessariamente una sorta di potere. Dire che il potere in quanto tale è malvagio o corruttore equivarrebbe quindi a dire che la virtù è malvagia o corruttrice. Mentre alcuni uomini vengono corrotti esercitando il potere, altri ne vengono migliorati: "il potere rivela l'uomo"¹¹.

Com'è sua consuetudine, Strauss include, nella nota a piè di pagina apposta alla conclusione del paragrafo, una fitta serie di rimandi a passi specifici di opere di Platone (*Repubblica* e *Leggi*) e Aristotele (*Etica nicomachea* e *Politica*) per puntellare la sua tesi. Fra tutti spicca *Etica Nicomachea* 1130a1-2 dove lo Stagirita cita il detto di Biante (ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσιν) che Strauss rende con l'inglese *power will show a man*.

Come si può apprezzare dal passo citato, l'argomentazione di Strauss segue un ritmo serrato, costruendo una serie di deduzioni a volte anche piuttosto ermetiche che portano alla condanna dei popolari detti dei due storici del XIX secolo: essi vengono ridotti all'assurdità di sostenere che la virtù è malvagia e corrompe, e questo è possibile perché la virtù viene identificata come una forma di potere. Il punto nevralgico della tesi straussiana sta proprio qui. Perché il potere in questione è un potere 'benevolo', esercitato per contenere gli istinti o impulsi più bassi della natura umana – e parimenti per contenere gli individui che, incapaci di autogoverno, si lasciano guidare da tali impulsi arrecando danno a se stessi e agli altri. Vi è, quindi, una duplice dimensione del potere: anzitutto 'interiore' (il dominio di sé, che può benissimo dirsi di natura dispotica, soprattutto nei confronti degli istinti e impulsi inferiori),

¹¹ STRAUSS, *Right*, 133.

quindi ‘esteriore’ (rivolto agli altri esseri umani). Il primo – il governo di sé che porta, o equivale, alla virtù, all’anima ben ordinata dove ciò che è superiore governa ciò che è inferiore – è condizione del secondo (altrimenti ci si troverebbe sottoposti alla tirannia degli impulsi altrui). E tuttavia resta un’ambiguità, racchiusa nella frase conclusiva: perché, se secondo il ‘detto di Biante’ riportato da Aristotele il potere ‘rivela’ (δείκνυμι), cioè ‘mostra’, ‘porta alla luce’, ‘rende noto’ ovvero ‘manifesta’, Strauss spiega però che alcuni individui possono comunque venire *corrotti* dal potere, mentre altri ne vengono invece *migliorati*. C’è da chiedersi se migliorare/corrompere e manifestare non siano concetti differenti, laddove l’atto di rivelare presuppone che esista qualcuno di già costituito in quanto tale, già dotato cioè delle virtù o dei vizi che lo contraddistinguono, mentre la corruzione e il miglioramento implicano un’azione positiva, non solo negativa (togliere un velo che cela qualcosa), da parte del potere. Sia come sia, quello che Strauss contesta ai due detti è il carattere intrinsecamente o tendenzialmente malvagio del potere: esso può infatti anche rivelare o sviluppare la virtù.

3. L’affermazione di Burckhardt nel suo contesto

Nel passo straussiano che è appena stato commentato, il primo a essere indirettamente chiamato in causa è lo storico di Basilea Jacob Burckhardt (1818-1897), a proposito del quale Strauss, sicuro lettore della sua *Civiltà del Rinascimento in Italia*¹², aveva intrattenuto una breve corrispondenza con il filosofo tedesco Karl Löwith¹³. L’affermazione secondo cui *die Macht an sich böse ist* (il potere è in sé malvagio) occorre, salvo errore, per quattro volte nel celeberrimo volume postumo *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (in italiano reso con *Meditazioni o Considerazioni sulla storia universale*), pubblicato nel 1897 grazie all’iniziativa del nipote di Burckhardt, Jacob Oeri. Questa, che non può essere considerata una vera e propria opera dello storico svizzero, è una composizione, costruita dal curatore, degli appunti e dei materiali che fungevano come base per dei seminari rivolti a un pubblico generale interessato allo studio della storia (non, in altre parole, di futuri storici di professione). Ebbe tuttavia una grande fortuna, soprattutto nel periodo tra le due Guerre mondiali, ed ebbe notevole diffusione anche nel mondo anglosassone dove apparve nel 1943 con il titolo *Force and Freedom. Reflections on History*¹⁴.

¹² Cfr. ad esempio STRAUSS, *Machiavelli*, 333.

¹³ Cfr. STRAUSS, LÖWITH, *Itaca*, 124-125, 128-129.

¹⁴ Si veda al proposito CASSIRER, *Force*.

Il motto sulla malvagità intrinseca della *Macht* viene attribuito, sulla base di una annotazione a margine dello stesso Burckhardt, allo storico tedesco Friedrich Schlosser, «illuminista e rousseauiano» come lo definisce Delio Cantimori¹⁵, ma questo riferimento non trova alcun riscontro nell'opera dello Schlosser come testimoniato dalla letteratura critica più informata. Potrebbe quindi trattarsi, sostiene Ghelardi, di una fonte giornalistica¹⁶; resta ciononostante il fatto che, al di là della sua origine, si tratta di una formula che ha avuto forse ancor più fortuna del volume in cui occorre e che è stata ripresa e/o commentata da filosofi, teologi, economisti, storici¹⁷. Non è questo tuttavia il luogo per affrontare nel dettaglio questa varietà di interpretazioni. Al fine di metterla a confronto con la critica fattane da Strauss, sarà necessario piuttosto collocare l'affermazione di Burckhardt nel più ampio cerchio di riflessioni raccolte nelle *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.

In primo luogo, è necessario osservare *dove* tale affermazione occorra, e quindi se vada collegata a dei fenomeni in particolare¹⁸. A colpire è soprattutto il fatto che tre delle quattro occorrenze del motto si trovano nella sezione dedicata allo studio delle tre 'potenze' (*Potenzen*), e segnatamente dove viene analizzato lo Stato (*Staat*) preso a sé, quindi la sua influenza rispettivamente sulla cultura (*Kultur*) e sulla religione (*Religion*). In questo modo la dimensione della *Macht* è immediatamente associabile a quella della potenza statale e della sua connaturata 'voracità', la tendenza a inglobare in sé le entità politiche minori circostanti, aumentando il perimetro del proprio dominio. Il primo passo in questione è sufficientemente eloquente:

Quale sia poi l'origine di uno Stato ("la sintesi politica di una nazionalità"), esso dimostrerà la sua capacità vitale soltanto se si trasformerà da violenza in

¹⁵ CANTIMORI, *Introduzione*, xxiii.

¹⁶ Si veda il commento del curatore in BURCKHARDT, *Studio*, 255, n. 15.

¹⁷ Si pensi ad esempio a nomi eccellenti come SCHMITT, *Dialogo*; HEIDEGGER, *Parmenide*; BALTHASAR, *Teodrammatica*; BRUNNER, *Storia*; LÖWITH, *Burckhardt*; MISES, *Liberalismus*; HAYEK, *Società*. Senza pretese di completezza, è possibile dividere le varie interpretazioni in tre gruppi, secondo cui 1) la *Macht* è malvagia sempre e comunque, in ogni epoca, in quanto è coercizione e/o abdicazione dell'individuo (Löwith, Mises, Hayek); 2) la *Macht* nella sua manifestazione moderna è malvagia (Schmitt, Brunner), ma non ove fosse guidata dalla religione (von Balthasar); 3) Burckhardt è colpevole di una comprensione 'romana' della *polis*, che ne oscura l'essenza autentica, e quindi comprende la *Macht* come malvagia (Heidegger).

¹⁸ In questa sede si terrà presente l'edizione critica degli appunti a partire da cui il nipote di Burckhardt ha costruito il celebre volume delle *Betrachtungen*. Quest'ultimo è stato comunque consultato per confronto, dacché è stato il documento effettivamente letto e citato dai grandi interpreti summenzionati (BURCKHARDT, *Meditazioni*).

forza. Certo, finché perdura la crescita esterna ogni potere aspira a completarsi e a perfezionarsi in tutto e per tutto e a non ritenere valido il diritto dei più deboli. [...] Indipendentemente da come il potere agisce all'interno (abolizione di tutti i diritti particolari avvocati a sé, estensione del concetto di potenza su tutto e su tutti nel presunto interesse generale) consideriamo adesso l'azione dello Stato verso l'esterno. La forma più ingenua: le antiche monarchie universali. Si conquista e si asservisce, oppure si saccheggia e si mette a fuoco quanto è possibile e poi, con un seguito di schiavi e bottino, si entra in trionfo a Tebe oppure a Ninive. Il popolo crede così che il suo re sia prediletto del Signore finché non sorge una nuova monarchia universale più forte. Nell'Europa moderna a epoche di quiete di una certa lunghezza si alternano epoche di crisi territoriali poiché da qualche parte è stato turbato il cosiddetto 'equilibrio' (che però non è mai esistito). E allora è evidente che 'il potere è malvagio in sé' e che, senza alcun riguardo per qualsiasi religione, allo Stato viene riconosciuto il diritto all'egoismo che si nega invece al singolo [*glossa marginale (a)*: «A questo proposito si pensi particolarmente a Luigi XVI, a Napoleone e ai governi popolari rivoluzionari»]. Vicini più deboli vengono sottomessi e annessi, oppure in qualche altro modo resi dipendenti non per impedire che possano diventare nemici, questa è difatti la preoccupazione minore, ma affinché un altro non li prenda o se ne serva politicamente. Una volta su questa strada non ci si ferma più e tutto diventa giustificabile. Il passo immediatamente successivo è che atti simili vengono compiuti anticipatamente, senza nessun pretesto particolare: "Impadroniamocene a tempo, in tal modo risparmieremo una futura pericolosa guerra". Infine, prende corpo una brama continua di ingrandimento: si afferra quello che sembra a portata di mano e ciò che si può arraffare. L'intensità del desiderio di riunire molti piccoli territori, la prospettiva di quadruplicare il valore attraverso un semplice raddoppiamento della estensione e così via diventano irresistibili¹⁹.

La malvagità del potere segnalata da Burckhardt, quasi con tono di rassegnazione sapienziale, affonda le radici nella *libido dominandi*, com'è possibile osservare anche negli altri due passaggi riguardanti l'influenza dello Stato rispettivamente su cultura e religione. Vale la pena riportare almeno il primo²⁰, data la significativa estensione dell'argomentazione:

¹⁹ BURCKHARDT, *Studio*, 51-52.

²⁰ Nella parte dedicata all'influenza dello Stato sulla religione, Burckhardt si limita infatti ad annotare laconicamente che «invece di costituire una potenza morale nella vita dei popoli, la Chiesa diventa così una seconda potenza politica, con i suoi addetti inevitabilmente e intimamente profani. Ma il potere è già in sé malvagio», BURCKHARDT, *Studio*, 143.

Tutta la nazione desidera – in modo apparente o reale – anzitutto il potere. L'esistenza del piccolo Stato è aborrita come un orrore durato fino a oggi, e in questo ambito ogni attività non è più sufficiente agli individui in fermento. Si desidera solo far parte di qualcosa di grande e in tal modo si rivela chiaramente che la potenza rappresenta il primo scopo e che la cultura è nel migliore dei casi un fine del tutto secondario. In modo del tutto particolare si vuole imporre verso l'esterno, e a scapito di altri popoli, la volontà generale. Da ciò discende anzitutto che qualsiasi decentralizzazione, ogni volontaria limitazione del potere a favore della vita locale e della cultura è destinata a fallire. La volontà centralizzata sarà infatti sempre avvertita come troppo poco forte. Insomma: il potere è malvagio in sé, chiunque lo eserciti. Non è perseveranza, ma una cupidigia, *eo ipso* insaziabile. Infelice in sé deve quindi rendere infelici anche gli altri. Fatalmente si cade nelle mani o di dinastie ambiziose che aspirano a durare, oppure di singoli 'grandi uomini' e così via, ossia di quelle forze alle quali meno di tutto preme l'ulteriore fiorire della cultura²¹.

La *Macht* è quindi l'insaziabile dinamica espansiva della potenza statale che tende, quasi fosse una legge della sua natura, a divorare ciò che le sta attorno, ad accentrare il potere al suo interno e quindi a distruggere l'autonomia delle entità sociali e politiche che possono rappresentare un ostacolo a questa spinta alla crescita. In quanto dinamica impersonale, essa non viene influenzata da chi esercita il potere: questi viene al contrario sopraffatto, a prescindere dalla sua posizione attiva o passiva rispetto agli altri individui, da una tendenza che caratterizza le cose del mondo.

Quella che emerge dai passi riportati è allora una sorta di pessimismo che alcuni interpreti riconducono a una sorta di visione cristiana secolarizzata delle vicende umane, un residuo 'teologico' che permarrebbe nella concezione dello storico di Basilea, riscontrabile in passaggi come il seguente, tratto dal capitolo su *Felicità e fortuna, infelicità e sfortuna nella storia universale*, dove si trova la prima occorrenza del detto sotto forma di annotazione marginale, e attribuita come già accennato a Schlosser:

il male sulla terra è parte integrante della grande economia della storia universale [*glossa marginale (b)*: «il potere è malvagio (Schlosser)»]: è la violenza, il diritto del più forte sul più debole, prefigurato già in quella lotta per l'esistenza che pervade l'intera natura, il regno animale come quello vegetale, e che continua nell'umanità attraverso l'assassinio e la rapina nelle epoche più antiche, attraverso l'espulsione, vale a dire l'estirpazione e l'asservimento del-

²¹ BURCKHARDT, *Studio*, 109-110.

le razze più deboli, dei popoli più deboli all'interno dello stesso ceppo etnico, di formazioni statali più deboli, di strati sociali più deboli in seno allo stesso Stato e allo stesso popolo. Tutte queste forze che han dovuto soccombere erano, forse, più nobili e migliori, benché solo i vincitori, sebbene spinti solo dalla brama di dominio, siano portatori di un futuro di cui non hanno però ancora alcun presentimento. Una sorta di presentimento traspare tuttavia dall'aver dispensato lo Stato dalla legge morale universale, la quale continua comunque a valere per il singolo individuo²².

Quella dello storico svizzero vale come condanna senza appello della logica della *Raison d'État*, la quale pone su due piani differenti l'individuo e la potenza statale esentando quest'ultima dai vincoli morali a cui è sottoposto invece il primo²³. Per Burckhardt, al contrario, non conta quanto bene possa essere provenuto da una violenza originaria, perché questa resta violenza e quindi va condannata come tale in quanto irriducibilmente malvagia. Si veda la continuazione del passo, suggellato da quella che Salomon non esitava a definire una *pathetic phrase*²⁴:

Ma dal fatto che dal male sia venuto il bene, dalla infelicità una felicità relativa non consegue in alcun modo che male e infelicità non fossero all'inizio quello che erano realmente. Ogni violenza riuscita è stata un male e una sventura, almeno un esempio pericoloso. Certo, se quella violenza servì per fondare una potenza in seguito sopraggiunse l'umanità con i suoi infaticabili sforzi volti a trasformare in ordine e in legalità il puro e semplice potere. Fu l'umanità a profondere le sue energie intatte per rimediare alle condizioni determinate dalla violenza. E talvolta il male sulla terra regna a lungo 'come male', e non solo presso i Fatimidi e gli Assassini. Secondo la dottrina cristiana il principe di questo mondo è Satana²⁵.

Di difficile interpretazione resta la radice ultima della visione di Burckhardt. Da una parte, la condanna della *Macht* può essere giustificata dalla natura specifica dello Stato *moderno*, in particolare dal potere delle masse democratiche che si impone a partire dalla Rivoluzione Francese, come sostenuto tra gli altri da Carl Schmitt²⁶ e da Otto Brun-

²² BURCKHARDT, *Studio*, 22-24.

²³ CANTIMORI, *Introduzione*, xxiii legge questa posizione di Burckhardt in chiave polemica contro la retorica del *Kulturkampf*.

²⁴ SALOMON, *Crisis*, 428.

²⁵ BURCKHARDT, *Studio*, 22-24.

²⁶ SCHMITT, *Dialogo*, 35: «Credo che nell'ultimo secolo l'essenza del potere umano ci si sia svelata in modo del tutto particolare. È strano infatti che la tesi del potere cattivo abbia iniziato a diffondersi proprio a partire dal XIX secolo. [...] esattamente a

ner²⁷. Tale aspetto però renderebbe assai problematica l'estensione retroattiva di una concezione della *Macht* prettamente moderna a epoche precedenti, così come può risulterlo l'utilizzo dello stesso termine *Staat* per designare la *polis* greca²⁸. Dall'altra, tale condanna sembra essere alimentata in senso più ampio da un tono di rassegnazione e pessimismo che diversi autori non esitano a definire di matrice cristiana, insistendo anche sulla biografia dello storico di Basilea e sulla sua tramontata fede giovanile, un vuoto che poi sarebbe stato colmato da una forma post-cristiana di adesione all'ideale antico della vita contemplativa²⁹. A prescindere da quale risposta si voglia dare a questo interrogativo, c'è da chiedersi se non sia proprio l'influenza di questi elementi non-classici a modellare la visione pessimista di Burckhardt sul potere e quindi a renderlo oggetto della critica di Strauss, il quale – come si può evincere dalla corrispondenza con Löwith – non riteneva che l'autore della *Griechische Kulturgeschichte* fosse davvero tornato allo spirito autentico

partire dall'epoca in cui sembra compiersi questa umanizzazione del potere – cioè dalla Rivoluzione francese –, si diffonde irresistibilmente la convinzione che il potere sia in sé cattivo».

²⁷ Brunner riprende il passaggio di Schmitt citato nella nota precedente e argomenta: «non si tratta però del potere in senso generale, ma dello Stato, della sua tendenza all'espansione verso l'esterno e anche all'interno che trova i suoi limiti solo nell'avversario che non è più in grado di sconfiggere. Burckhardt parla delle antiche monarchie universali e del loro impulso di espansione». E tuttavia, come è dato vedere in una glossa, «Burckhardt nomina qui Luigi XIV, Napoleone e i governi popolari della rivoluzione, cioè i rappresentanti di una sovranità radicale, di una sovranità del principe o del popolo portata fino ai suoi ultimi estremi, e nella quale sembravano non avere più alcun valore, all'interno come verso l'esterno, i vincoli religiosi, morali e giuridici» (BRUNNER, *Storia*, 191-193).

²⁸ Lo lascia intendere Bazzicalupo, allorché osserva che «si può parlare veramente di Stato, solo quando fenomenologicamente e storicamente emerge quella specifica organizzazione di potere, con connotati particolari quali appunto il citato accentramento del potere e il monopolio della forza, in epoca moderna». Secondo la studiosa, Burckhardt tuttavia ne è ben consapevole, e «nella definizione "strutturale" di Stato, che premette alle considerazioni storiche, ha giustamente presente il fenomeno dello Stato in epoca moderna, quando lo Stato stesso si autodefinisce con nuova chiarezza e autonomia rispetto alla religione» (BAZZICALUPO, *Potere*, 122).

²⁹ Howard, nel suo studio sull'emergere dello storicismo nel XIX secolo, ricostruisce il percorso intellettuale di Burckhardt e mette in luce l'influenza che su quest'ultimo ha avuto il magistero del teologo protestante tedesco Wilhelm Martin Leberecht de Wette e osserva, riferendosi allo storico di Basilea, che «the persistence of a metamorphosed form of original sin (i.e., cultural pessimism), minus both redemptive hope and progressive optimism, outlived his secularization and became the most distinctive and insightful feature in his mature historical thinking» (HOWARD, *Historicism*, 140). Su questo versante va registrato il giudizio di Salomon, secondo il quale «In his definition of collective power, Burckhardt formulates a secularized version of the idea of 'original sin'» (SALOMON, *Transcending*, 239).

della filosofia antica³⁰ – e, si potrebbe aggiungere, alla comprensione del potere che ne scaturiva.

4. *L'affermazione di Lord Acton nel suo contesto*

Sir John Emerich Edward Dalberg-Acton, conosciuto come Lord Acton (1834-1904), fu una singolare figura di storico britannico dell'Ottocento, uno degli uomini più eruditi della sua generazione, noto per combinare una vastissima conoscenza ad una capacità scrittoria a questa inversamente proporzionale. Non riuscì mai a concludere alcuna opera di rilievo, e soprattutto fallì nel tentativo di scrivere il libro per cui accumulò materiale praticamente tutta la vita³¹: una storia di quella libertà che nella sua visione era elevata a vera e propria figura provvidenziale³². Liberale e cattolico a un tempo, molte delle sue idiosincrasie intellettuali possono essere fatte risalire a questa sua 'duplice natura'. Parimenti, le più importanti battaglie politico-culturali in cui si lasciò coinvolgere con grande trasporto e passione vennero innescate dalle scintille scaturite dagli attriti sempre più violenti tra la Chiesa Cattolica e lo spirito dell'epoca. Fra tutti, basti nominare il caso delle vicende legate al Concilio Vaticano I e alla proclamazione del dogma dell'infallibilità papale³³.

Per quanto il celebre motto dello storico inglese non sia riprodotto letteralmente da Strauss come nel caso dello storico svizzero, esso è facilmente riconoscibile. Giusto un anno prima che si tenessero le celebri *Walgreen Lectures* che avrebbero poi fornito la base del testo finale di *Natural Right and History*, la Free Press di Glencoe (Illinois) diede alle stampe la raccolta *Essays on Freedom and Power* (1948), un volume curato e introdotto da Gertrude Himmelfarb che conteneva i testi più significativi di Lord Acton, tra cui la lettera a Mandell Creighton in cui occorre la celeberrima frase *Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely*. Si può quindi supporre che agli studenti di scienze politiche dell'epoca la rinnovata accessibilità dell'opera di Lord Acton potesse aver fornito i mezzi per intendere immediatamente il riferimento straussiano al 'potere che corrompe'. Ad ogni modo, come sottolinea

³⁰ Cfr. STRAUSS, LÖWITH, *Itaca*, 128-129.

³¹ Mary Gladstone nominò tale opera incompiuta di Acton 'Madonna del futuro', designazione estendibile in realtà ai numerosi progetti dello storico inglese che mai videro la luce: cfr. HILL, *Acton*, 275.

³² Cfr. LAZARSKI, *Power*, 7. Per un inquadramento generale della figura di Lord Acton, si vedano almeno PEZZIMENTI, *Acton*; HILL, *Acton*.

³³ Al proposito, e anche in connessione al tema particolare di questo contributo, si veda MURPHY, *Acton*.

la curatrice nell'ampio saggio introduttivo, quella di Lord Acton era una sentenza diventata ormai un luogo comune, «enough to serve as the text for editorials in daily newspapers»³⁴. Come nel caso di Burckhardt, quella sul potere che *tends to corrupt* è un'espressione che ha 'preso il volo' e si è distaccata dal contesto in cui occorre; nel caso dello storico inglese la questione diventa ancor più intricata per il fatto che non solo si tratta di un testo pubblicato postumo, ma anche di una corrispondenza privata, e quindi va contestualizzata non solo nella cornice del pensiero di un autore, ma anche nella rete delle sue relazioni personali – che, nel caso di un intellettuale appassionato e incline alla polemica come Lord Acton, non sono estranee a contrasti a volta anche dolorosi.

Ciò vale in parte anche per il contesto in cui appare la famosa espressione che qui interessa. Si tratta infatti di una lettera del 5 aprile 1887 che Acton scrisse all'ecclesiastico anglicano Mandell Creighton, anch'egli storico e all'epoca titolare a Cambridge della *Dixie Chair*, a commento dei volumi III e IV dell'opera *History of the papacy during the period of the Reformation (1378-1527)* pubblicati nel febbraio di quell'anno dal futuro vescovo di Londra. Creighton, a capo della redazione della *English Historical Review* dal 1885, aveva nuovamente invitato Acton a farne una recensione, com'era successo nel caso dei volumi I e II, dal momento che lo storico anglicano considerava lo storico cattolico l'unica persona in grado di adempiere a quel compito³⁵. I primi due volumi vennero criticati con leale severità sulle pagine del mensile *Academy*, mentre ai successivi due toccò una sorte ben più aspra. Osserva Hill: «Acton found the *History of the Papacy* infuriating because of Creighton's heavy and sometimes careless approach, his moderate and tentative judgements that always left room for different interpretations, letting the reader make up his own mind»³⁶. Come riportato da Himmelfarb, la prima versione della recensione del 1887 risultò talmente dura, e a tratti eccessivamente oscura e aggressiva, da spingere Creighton a cercare di 'ammorbidire' Acton per evitare la situazione paradossale di ospitare un attacco tanto violento nei propri confronti sulla sua stessa rivista³⁷. Il tema della contesa riguardava il criterio morale con cui uno storico deve giudicare le grandi figure del passato³⁸. Acton, su questo versante, era talmente intransigente da risul-

³⁴ HIMMELFARB, *Introduction*, xv.

³⁵ HIMMELFARB, *Correspondence*, 357. Sulla corrispondenza tra Acton e Creighton si veda inoltre ENGEL DE JANOSI, *Correspondence*.

³⁶ HILL, *Acton*, 298.

³⁷ HIMMELFARB, *Correspondence*, 357.

³⁸ Va notato che la maturazione della posizione di Lord Acton sul criterio di giudizio morale dello storico è avvenuta entro un più ampio mutamento nel suo pensiero ri-

tare a tratti più un intellettuale animato da un fervore profetico che non dotato della calma e della lucidità di un erudito che approccia la materia *sine ira et studio*, ma anche del metro di giudizio relativamente più moderato della tradizione *Whig*³⁹. Dal suo punto di vista era assolutamente riprovevole ridimensionare le responsabilità delle figure storiche e non giudicarle con lo stesso criterio morale con cui si sarebbe giudicato qualsiasi altro mortale, e trovava imperdonabile abbassare lo standard morale nella valutazione delle gesta dei grandi uomini del passato per deferenza nei confronti del loro *status*. Questo era un atteggiamento che egli condannava in storici del calibro di Thomas Babington Macaulay e Thomas Carlyle⁴⁰, e che non esitava a rinfacciare al suo eccellente corrispondente:

Non posso accettare il suo criterio secondo cui dobbiamo giudicare il Papa e il Re, a differenza degli altri uomini, con la presunzione favorevole che non abbiano commesso alcun errore. Se vi è una qualche presunzione essa è, piuttosto, contro i detentori del potere, e aumenta man mano che aumenta il potere. La responsabilità storica deve supplire alla mancanza di responsabilità giuridica. Il potere tende a corrompere e il potere assoluto corrompe assolutamente. I grandi uomini sono quasi sempre uomini malvagi, anche quando esercitano influenza e non autorità: ancor più quando si tiene conto della tendenza o della certezza della corruzione da parte dell'autorità. Non c'è eresia peggiore di quella secondo cui l'ufficio santifica chi lo detiene. Questo è il punto in cui la negazione del cattolicesimo e la negazione del liberalismo si incontrano e fanno festa, e il fine impara a giustificare i mezzi. Lei impiccherebbe un uomo senza posizione, come Ravaiillac; ma se quello che si sente dire è vero, allora Elisabetta chiese al carceriere di uccidere Maria, e Guglielmo III ordinò al suo ministro scozzese di sterminare un clan. Ecco i nomi più grandi insieme ai crimini più grandi. Lei risparmierebbe questi criminali per qualche motivo misterioso. Io li impiccherei più in alto di Aman, per ragioni di giustizia del tutto evidenti; ancora di più, ancora più in alto, per amore della scienza storica⁴¹.

guardante il rapporto tra il Cattolicesimo e lo studio della storia, come osserva MURPHY, *Acton*.

³⁹ HIMMELFARB, *Introduction*, xiv: «Acton belonged rather to the tradition of religious propheticism than to that of English Whiggism. He saw sin where others saw only error because he was constantly confronted by the apparition of original sin, and felt called upon to expose it at every turn».

⁴⁰ Secondo SORENSEN, *Carlyle*, sono soprattutto Carlyle e il suo 'culto degli eroi' l'oggetto polemico dell'affermazione sul potere che tende a corrompere.

⁴¹ ACTON, *Essays*, 364. La traduzione dei testi di Acton è mia.

A completamento della lettera, che già di per sé era piuttosto lunga (24 pagine), Acton allegava una serie di regole da seguire per il corretto giudizio morale delle gesta umane, per lui un compito imprescindibile per lo storico che volesse essere all'altezza della sua vocazione. Un'attitudine, questa, abbandonata dagli storici del secolo successivo⁴².

Per quanto Lord Acton non fosse un teorico della politica o un filosofo politico, aveva una visione morale coerente delle gesta umane e la concezione negativa del potere espressa nel contesto in cui esponeva polemicamente al suo corrispondente i suoi criteri di giudizio è rintracciabile chiaramente anche in altri suoi scritti, di natura differente, come i testi delle lezioni e delle conferenze. Tale concezione non riguarda però solamente monarchi e pontefici. Essa si estende a tutte le forme di potere, e particolarmente alla concentrazione del potere, sia che essa si verifichi negli assolutismi o nei regimi democratici. Testimonianza ne è, ad esempio, un'affermazione presente in *The History of Freedom in Antiquity*, testo di una conferenza tenuta il 26 febbraio 1877 presso la Agricultural Hall di fronte a un pubblico formato dai membri della Bridgnorth Institution, dove lo storico osserva che

il possesso di un potere illimitato, che corrode la coscienza, indurisce il cuore, e confonde l'intelletto dei monarchi, esercitò la sua influenza demoralizzante sull'illustre democrazia di Atene. È brutto essere oppressi da una minoranza, ma è peggio essere oppressi da una maggioranza. Perché esiste una riserva di potere latente nelle masse alla quale, se viene chiamata in gioco, la minoranza raramente può resistere. Ma dalla volontà assoluta di un intero popolo non c'è appello, né redenzione, né rifugio se non il tradimento⁴³.

Un passo come questo fa capire che nella visione di Acton il suo severo giudizio morale era sostanziato da una concezione del potere che non riguardava solo i *great men*, ma tutti gli *holders of power*, comprese le moltitudini. Come avrebbe detto più tardi Henry Adams, per Acton il potere agisce come un veleno: «popular power may be tainted with the same poison as personal power»⁴⁴. Si noti inoltre che l'effetto corruttore/corrosivo del potere è un aspetto che riguarda ogni epoca: nemmeno la democrazia ateniese ne è immune, e infatti, osserva lo sto-

⁴² HILL, *Acton*, 302: «today's historians shrink from praise and condemnation and large generalization because they see their calling not in terms of being judge and juror or guide, but as observers, recorders, presenters».

⁴³ ACTON, *Essays*, 40.

⁴⁴ ACTON, *Revolution*, 107-108.

rico inglese, «the emancipated people of Athens became a tyrant»⁴⁵ per il fatto di avere un potere *unlimited*.

Come già accennato, la concezione di Acton non deriva solo da uno studio delle dinamiche che caratterizzano in tutte le epoche le relazioni politiche. Vi è pressoché accordo unanime degli studiosi sul fatto che la sua posizione vada intesa e ricostruita alla luce della sua fede cattolica. Come messo in evidenza in particolare da Nurser⁴⁶, vi è un passo, tratto da una lezione sulla storia e le origini dello stato moderno, che può essere letto come una sorta di ‘chiave di volta’ della visione politico/religiosa di Acton, al cui centro sta la libertà di coscienza. Discutendo delle trasformazioni che hanno portato alla maturazione della libertà nell’arco di quattro secoli di modernità, lo storico inglese osserva tuttavia che

la più profonda e penetrante delle cause che hanno trasformato la società è un’eredità medievale. Fu verso la fine del XIII secolo che la psicologia della coscienza fu studiata attentamente per la prima volta, e gli uomini cominciarono a parlarne come della voce udibile di Dio, che non inganna né fallisce mai, e che dovrebbe essere sempre obbedita, sia essa chiara o oscura, giusta o sbagliata. Tale idea era frenata, in apparenza, dalla pratica di considerare l’opposizione al potere della Chiesa come equivalente a un’eresia specifica, che schiacciava il guardiano segreto sotto l’autorità pubblica e visibile. Con il declino della coercizione la pretesa della coscienza aumentò, e il terreno abbandonato dall’inquisitore fu conquistato dall’individuo. C’erano allora meno ragioni per cui gli uomini dovessero essere considerati tutti dello stesso tipo; vi fu uno sviluppo più vigoroso del carattere indipendente e un controllo cosciente sulla sua formazione. La conoscenza del bene e del male non era una prerogativa esclusiva e sublime assegnata agli Stati, o alle nazioni, o alle maggioranze. Quando fu definita e riconosciuta come qualcosa di divino nella natura umana, la sua azione fu quella di limitare il potere facendo sì che la voce sovrana interiore fosse udita al di sopra della volontà espressa e delle consuetudini consolidate dagli altri uomini. Con questa ipotesi, l’anima è diventata più sacra dello Stato, perché riceve la luce dall’alto, e anche perché le sue preoccupazioni sono eterne e sproporzionate rispetto agli interessi comuni del governo. Questa è la radice da cui si è sviluppata la libertà di coscienza e ogni altra libertà necessaria per delimitare la sfera del potere, affinché non metta in discussione la supremazia di ciò che vi è di più alto e buono nell’uomo⁴⁷.

⁴⁵ ACTON, *Essays*, 40.

⁴⁶ NURSER, *Conscience*.

⁴⁷ ACTON, *Lectures*, 31-32.

In virtù del ruolo della coscienza nel suo pensiero (e del rivelarsi, in essa, della legge divina), Acton viene collocato nell'alveo della tradizione della critica cristiana al potere⁴⁸. È nella coscienza che si manifestano le verità morali che forniscono tanto un orientamento all'agire degli individui, quanto il criterio del giudizio storico rivendicato nella celebre lettera a Creighton. Ed è la coscienza, in quanto 'luogo' di rivelazione di una verità trascendente, a farsi punto di Archimede che rende possibile la libertà umana, che consiste in ultima istanza nell'agire secondo gli imperativi della coscienza, ovvero secondo la volontà di Dio⁴⁹. Come sostenuto da Böhr, questa libertà si fonda nel riferimento a quella verità oggettiva e vincolante comunicata dalla voce divina nell'interiorità dell'essere umano. Si tratterebbe di un vero e proprio «ontologisches Fundament»⁵⁰ che rende il potere e la verità due fenomeni contrapposti, e che nel caso in cui il potere dovesse appropriarsi di un'istanza di verità – come, secondo Acton, nei casi di strumentalizzazione della religione da parte del potere politico, o di politicizzazione dell'autorità religiosa – la libertà ne uscirebbe annichilita.

5. *La natura del potere e le due radici della cultura occidentale*

A conclusione del suo studio sul *topos* del potere che rivela l'uomo, e delle sue variazioni dall'antichità all'epoca moderna, Tosi si interroga: «il potere rivela la vera natura dell'uomo o piuttosto lo trasforma? Gli elementi negativi costituiscono la vera natura di un singolo potente o sono essi stessi connaturati nel potere? Ovviamente, l'analisi dei *topoi* e la loro storia non risponde a queste domande, ma piuttosto le suggerisce»⁵¹. Il confronto costruito in questo contributo tra Burckhardt, Lord Acton e Strauss, a partire da un passo nell'opera di quest'ultimo, può offrire un ulteriore approfondimento dell'interrogazione, senza però riuscire a dare una risposta definitiva. La ragione sta nel fatto che il giudizio sul potere dipende, a sua volta, dalla concezione della natura umana. In questo ultimo paragrafo si proverà a riformulare il problema in questi termini.

⁴⁸ Cfr. SCHNEIDER, *Begründung*.

⁴⁹ Cfr. LAZARSKI, *Power*, 76; ACTON, *History*, 203: «The Christian notion of conscience imperatively demands a corresponding measure of personal liberty. The feeling of duty and responsibility to God is the only arbiter of a Christian's actions. With this no human authority can be permitted to interfere. We are bound to extend to the utmost, and to guard from every encroachment, the sphere in which we can act in obedience to the sole voice of conscience, regardless of any other consideration».

⁵⁰ BÖHR, *Grundlagen*, 282.

⁵¹ TOSI, *Potere*, 111.

Le interpretazioni tradizionali del ‘detto di Biante’, come mostrato nella ricostruzione storica di Tosi, tendono generalmente a intenderlo in senso negativo: il potere rivela gli aspetti negativi dell’uomo, manifestandone la vera natura egoista e tirannica. In questo senso, la tradizione sembra dare ragione a Burckhardt e Lord Acton. Al contrario, nell’interpretazione datane da Strauss, il potere non è di per sé un elemento negativo. Tuttavia, come si è visto, vi è una ambiguità che riguarda il modo in cui va inteso il suo effetto: esso può corrompere (Strauss infatti non lo esclude: semplicemente sostiene che non corrompe *necessariamente*), ma anche migliorare un individuo. E tuttavia il ‘detto di Biante’ fa riferimento alla sua capacità di ‘rivelare’ qualcosa di già preesistente. Si è già accennato sopra al fatto che l’azione positiva o negativa del potere presenta una differenza non trascurabile. Lasciando tra parentesi questo aspetto (comunque cruciale), a prima vista la differenza decisiva tra Strauss e i due storici sta nel fatto che il potere diventa occasione o modalità di manifestazione della natura buona di alcuni individui: i virtuosi, che sono in grado di dominare i propri istinti e impulsi più bassi e subordinarli alla ragione. Il buon ordine dell’anima, secondo Strauss, implica una forma di esercizio di potere (coercizione) da parte di ciò che è superiore su ciò che è inferiore. Esteso alla dimensione sociale e politica, il miglior regime è il governo del saggio, e la seconda scelta (quella, di fatto, praticabile) è il governo della legge, che ‘imita’ l’intelligenza vivente del saggio.

La contrapposizione polemica di Strauss alla tesi del potere in sé malvagio, o del potere che tende a corrompere, solleva però alcune perplessità, alla luce di quanto ricostruito sulla base dei contesti in cui quelle affermazioni occorrono. C’è infatti da chiedersi se, in fin dei conti, i tre autori stessero parlando davvero della stessa cosa. Ad esempio, si è visto come in alcune letture risulti che Burckhardt avesse in realtà in mente il potere esercitato da una specifica potenza, quello Stato che si afferma solamente in epoca moderna, in contrapposizione con la religione, e che si legittima democraticamente. Forse una disposizione più simmetrica può risultare, sebbene con una certa forzatura (ne farebbe le spese soprattutto lo storico di Basilea), interpretando Burckhardt e Lord Acton alla luce della concezione cristiana (in senso molto lato: sia teologica, sia secolarizzata) della natura umana e del potere. Allora si potrebbe costruire una contrapposizione tra la visione ‘classica’ di Strauss e quella ‘pessimista’ dei due storici, variamente influenzati dal dogma del peccato originale. A supporto di questa interpretazione è possibile mobilitare Lasswell e Rogow, i quali, nella loro opera dedicata a sfatare il politicamente dannoso pregiudizio secolare racchiuso nella frase di Lord Acton⁵², osservavano che

⁵² Si veda anche NEUMANN, *Approaches*.

il legame tra potere e corruzione era sconosciuto alla scienza politica greca e romana. I greci, in particolare, non avevano una simile visione del potere o della fragilità morale della natura umana. Sebbene Platone e Aristotele insegnassero che gli uomini potevano essere governanti tirannici o corrotti, i loro scritti politici sostenevano che una scelta adeguata degli uomini e delle istituzioni poteva prevenire la tirannia e la corruzione. Per Platone soprattutto l'uomo di conoscenza (e per conoscenza egli intendeva la conoscenza del bene) era immune da qualsiasi influenza corruttrice. La tesi della corruzione da parte del potere nella tradizione occidentale probabilmente ha avuto origine con il cristianesimo come parte di un pensiero più ampio, secondo cui la natura umana in generale era cattiva, corrotta e, sia in origine che per sempre, peccaminosa⁵³.

Una lettura del genere – per quanto sollevi delle perplessità per il modo perentorio con cui sostiene che il legame tra corruzione e potere fosse ignoto al pensiero politico greco e romano – potrebbe rientrare senza difficoltà nel *framework* teorico straussiano che pone, alla radice della cultura occidentale, l'alternativa tra Atene e Gerusalemme⁵⁴, ovvero tra la filosofia greca e la visione biblica del mondo. Il che richiederebbe di ripensare tutta la questione del potere alla luce della concezione della natura umana greca e biblica, laddove con 'greca' si intende la concezione per cui il potere rivela la natura di un uomo, che può essere buono o cattivo, e con 'biblica' (o meglio, 'cristiana') si intende la concezione per cui il potere è malvagio o corruttore in quanto tale, essendo la natura umana intrinsecamente peccaminosa.

E tuttavia con ciò si finirebbe, in maniera forse troppo affrettata, col dare ragione a Strauss e alle sue categorie filosofiche, 'sacrificando' Burckhardt e Lord Acton alla 'simmetria' dell'alternativa secca. Perché, a ben vedere, si potrebbe con pari ragione collocare Strauss e Burckhardt nello stesso 'schieramento', dacché in fondo, per entrambi, la *polis* ha una tendenza naturale a diventare tirannica, praticamente un 'ergastolo', come diceva Benedetto Croce⁵⁵, e l'unico modo per sottrarsi alla sua espansione consiste nella scelta della vita contemplativa, una specifica forma di *apolitia* a cui invece Lord Acton, per quanto un liberale *sui generis*, sembra estraneo⁵⁶. Ancora, un ulteriore motivo

⁵³ LASSWELL, ROGOW, *Power*, 5. La traduzione è mia.

⁵⁴ STRAUSS, *Gerusalemme*.

⁵⁵ Cfr. CROCE, *Storiografia*, 430 e STRAUSS, *Sparta*.

⁵⁶ È importante qui sottolineare che Strauss e Burckhardt stanno dalla stessa parte anche per il fatto che la loro critica al potere non è una critica di stampo *liberale*. È stato soprattutto Löwith a mostrare che la posizione di Burckhardt, nonostante i punti di contatto, va distinta da quella di Wilhelm von Humboldt (cfr. LÖWITH, *Burckhardt*, 160-161).

di dubbio sta nel fatto che, in modo non così distante da Strauss, nel pensiero di Lord Acton la libertà equivale al governo di sé, sia in senso individuale che in senso sociale e politico⁵⁷. Non è forse una forma di governo di sé, infatti, quella libertà che consiste nell'ascoltare l'imperativo pronunciato dalla voce della coscienza, e sottomettere ad esso ogni altro impulso? E non è tutto ciò forse l'equivalente della virtù? Un'obiezione che si potrebbe muovere a quest'ultima lettura riguarda la natura di quella 'verità' che si oppone al potere. Si tratta, infatti, di una verità rivelata alla coscienza in maniera sovranaturale, o di una verità ricercata e scoperta con le sole forze della ragione umana? Qui rientrerebbe in gioco ancora una volta l'alternativa straussiana tra Ate-ne e Gerusalemme, tra filosofia e rivelazione, e quindi l'avvicinamento di Strauss e Acton sarebbe solo momentaneo, perché le loro traiettorie divaricherebbero immediatamente.

La questione non può che restare aperta, e forse senza una soluzione, dacché il problema del potere rimanda a una delle alternative fondamentali del pensiero occidentale.

Opere citate

- ACTON, *Essays* = LORD ACTON, *Essays on Freedom and Power*, ed. by G. HIMMELFARB, Glencoe, Ill. 1948.
- ACTON, *History* = LORD ACTON, *The History of Freedom and Other Essays*, London 1907.
- ACTON, *Lectures* = LORD ACTON, *Lectures on Modern History*, London 1906.
- ACTON, *Revolution* = LORD ACTON, *Lectures on the French Revolution*, Indianapolis 1910.
- ALTINI, *Filosofia* = C. ALTINI, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Roma 2021.
- BALTHASAR, *Teodrammatica* = H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica 4. L'azione*, trad. it. di F. Somnavilla, Milano 1986.
- BAZZICALUPO, *Potere* = L. BAZZICALUPO, *Il potere e la cultura. Sulle riflessioni storico-politiche di Jacob Burckhardt*, Napoli 1990.
- BÖHR, *Grundlagen* = C. BÖHR, *Die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft. Lord Acton über Freiheit und ihre Gründung in der Wahrheit des Gewissens – eine Vergegenwärtigung*, in C. BÖHR, P.W. HILDMANN, J.C. KOECKE (hrsg.), *Glaube, Gewissen, Freiheit. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft*, Wiesbaden 2015, 261-291.
- BRUNNER, *Storia* = O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. SCHIERA, Milano 2000.

⁵⁷ Cfr. LAZARSKI, *Power*, 263-265.

- BURCKHARDT, *Meditazioni* = J. BURCKHARDT, *Meditazioni sulla storia universale*, Firenze 1985.
- BURCKHARDT, *Studio* = J. BURCKHARDT, *Sullo studio della Storia. Lezioni e conferenze (1868-1873)*, a cura di M. GHELARDI, Torino 1998.
- CANTIMORI, *Introduzione* = D. CANTIMORI, *Introduzione*, in J. BURCKHARDT, *Meditazioni sulla storia universale*, Firenze 1985, vii-xlii.
- CASSIRER, *Force* = E. CASSIRER, *Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardt's «Reflections on History»*, «The American Scholar» 13 (1944), 407-417.
- CROCE, *Storiografia* = B. CROCE, *La storiografia senza problema storico*, «La critica» 35 (1937), 412-433.
- ENGEL DE JANOSI, *Correspondence* = F. ENGEL DE JANOSI, *The Correspondence between Lord Acton and Bishop Creighton*, «The Cambridge Historical Journal» 6 (1940), 307-321.
- FARNESI CAMELLONE, *Giustizia* = M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Milano 2007.
- HAYEK, *Società* = F.A. VON HAYEK, *La società libera*, Soveria Mannelli 2011.
- HEIDEGGER, *Parmenide* = M. HEIDEGGER, *Parmenide*, a cura di F. VOLPI, Milano 2005.
- HILL, *Acton* = R. HILL, *Lord Acton*, New Haven & London 2000.
- HIMMELFARB, *Correspondence* = G. HIMMELFARB, *Acton-Creighton Correspondence*, in LORD ACTON, *Essays on Freedom and Power*, ed. by G. HIMMELFARB, Glencoe, Ill. 1948, 357-358.
- HIMMELFARB, *Introduction* = G. HIMMELFARB, *Introduction*, in LORD ACTON, *Essays on Freedom and Power*, ed. by G. HIMMELFARB, Glencoe, Ill. 1948, xv-lxvi.
- HOWARD, *Historicism* = T.A. HOWARD, *Religion and the Rising of Historicism. W.M.L. De Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*, Cambridge 2000.
- LASSWELL, ROGOW, *Power* = H. D. LASSWELL, A.A. ROGOW, *Power, corruption and rectitude*, Englewood Cliffs, N.J 1963.
- LAZARSKI, *Power* = C. LAZARSKI, *Power Tends to Corrupt. Lord Acton's Study of Liberty*, DeKalb, Ill. 2012.
- LÖWITH, *Burckhardt* = K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, trad. it. di L. Bazzicalupo, Bari 1991.
- MEIER, *Philosophie* = H. MEIER, *Philosophie und Geschichte*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften Band 4. Naturrecht und Geschichte*, hrsg. von H. MEIER, Hamburg 2022, 341-435.
- MEIER, *Sfida* = H. MEIER, *La filosofia politica e la sfida della religione rivelata*, trad. it. di M. Menon, Pisa 2020.
- MISES, *Liberalismus* = L. VON MISES, *Liberalismus*, Jena 1927.

- MURPHY, *Acton* = T. MURPHY, *Lord Acton and the Question of Moral Judgments in History: The Development of His Position*, «The Catholic Historical Review» 70 (1984), 225-250.
- NEUMANN, *Approaches* = F.L. NEUMANN, *Approaches to the Study of Political Power*, «Political Science Quarterly» 65 (1950), 161-180.
- NURSER, *Conscience* = J.S. NURSER, *The Religious Conscience in Lord Acton's Political Thought*, «Journal of the History of Ideas» 22 (1961), 47-62.
- PEZZIMENTI, *Acton* = R. PEZZIMENTI, *Il pensiero politico di Lord Acton. I cattolici inglesi nell'Ottocento*, Roma 1992.
- SALOMON, *Crisis* = A. SALOMON, *Crisis, History and the Image of Man*, «The Review of Politics» 2 (1940), 415-437.
- SALOMON, *Transcending* = A. SALOMON, *Jacob Burckhardt. Transcending History*, «Philosophy and Phenomenological Research» 6 (1945), 225-269.
- SCHMITT, *Dialogo* = C. SCHMITT, *Dialogo sul potere*, a cura di G. GURISATTI, Milano 2012.
- SCHNEIDER, *Begründung* = C. SCHNEIDER, *Die Begründung der Freiheit im Menschenbild Lord Actons. Ein Blick auf seine philosophischen Prämissen*, in C. BÖHR, P.W. HILDMANN, J.C. KOECKE (hrsg.), *Glaube, Gewissen, Freiheit. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft*, Wiesbaden 2015, 198-214.
- SORENSEN, *Carlyle* = D.R. SORENSEN, “Power tends to corrupt”: *Thomas Carlyle, Lord Acton, and the Legacy of Frederick the Great*, «Carlyle Studies Annual» 29 (2013), 81-114.
- STRAUSS, LÖWITH, *Itaca* = L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, trad. it. di M. Rossini, Roma 2012.
- STRAUSS, *Gerusalemme* = L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Scritti sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998.
- STRAUSS, *Machiavelli* = L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Ill. 1958.
- STRAUSS, *Naturrecht* = L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften Band 4. Naturrecht und Geschichte*, hrsg. von H. MEIER, Hamburg 2022.
- STRAUSS, *Right* = L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago 1965.
- STRAUSS, *Sparta* = L. STRAUSS, *Lo spirito di Sparta o il gusto di Senofonte*, in G. CHIVILÒ, M. MENON (a cura di), *Tirannide e filosofia. Con un saggio di Leo Strauss e un inedito di Gaston Fessard sj*, Venezia 2015, 275-304.
- TOSI, *Potere* = R. TOSI, *Il potere rivela l'uomo: un topos e le sue variazioni*, in M. DALLAPIAZZA, S. FERRARI, P.M. FILIPPI (hrsg.), *La brevitàs dall'Illuminismo al XXI secolo / Kleine Formen in der Literatur zwischen Aufklärung und Gegenwart. Scritti in onore di Giulia Cantarutti / Festschrift für Giulia Cantarutti*, Frankfurt a.M. 2016, 101-111.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2024
da Digital Team Srl – Fano (PU)
per conto di Pisa University Press - Polo Editoriale CIDIC - Università di Pisa