

Heautontimorumenos

«Tu es iudex; nequid accusandus sis uide»
(Terenzio, *Heautontimorumenos*, II, 3, 352)

In questa rubrica la rivista ospita autorecensioni di autori che, con disponibilità e senso critico, accettano di cimentarsi nell'insolito ruolo di 'punitori di se stessi'.

Antonio Manuel Hespanha, *Visperas del Leviatàn. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*, Madrid, Taurus Humanidades, 1989

Un libro, dopo che lo si scrive, non appartiene più al suo autore, venendo a dipendere il suo significato nella storia della tradizione disciplinare in cui si inserisce dagli orizzonti di lettura piuttosto che dalle intenzioni originarie dell'autore. Una autorecensione non vale dunque se non come resoconto di un'ulteriore lettura. Lettura peraltro assai particolare, di un lettore dalla qualificazione singolare e ambigua che gli permette di constatare le sue intenzioni originarie ed i loro insuccessi strada facendo, così come di confrontare ciò che pensa di aver messo nella sua opera con la recezione che questa ha avuto nella comunità dei lettori.

L'ipotesi di partenza di *Visperas...* si ricava già dal suo titolo. Si trattava di compiere una lettura del sistema politico di una società d'antico regime (nel caso specifico, la portoghese) in contrasto con la tradizione corrente che privilegia le continuità tra i paradigmi di organizzazione e esercizio del potere delle epoche moderna e contemporanea. Sia coscientemente, valorizzando le forme e le entità politiche e giuridiche d'antico regime come segni precorritori di quelle dei nostri giorni; sia, a un livello meno cosciente, attraverso l'utilizzazione a-problematica di categorie che la teoria contemporanea del potere e del diritto assume volentieri come atemporali. Si trattava, in altre parole, da un lato, di prendere molto sul serio, anche in questo campo, l'idea di *rottura*; il che sarebbe banale, se non si trattasse proprio di un campo in cui regna ancora l'ideologia spontanea del (gius)naturalismo; da un altro lato, quello più «militante», di contribuire, con un *atout* storico, alla problematizzazione di un modello di organizzazione politica che i più ottimisti considerano «in crisi» e i più pessimisti esaurito: il modello «Stato».

Per quanto riguarda la tradizione storiografica portoghese (ed io generalizzerei – senza troppo osare – iberica) tale impresa era almeno consensuale. In effetti, le tradizioni storiografiche, sia quella liberale del XIX secolo, sia quella autoritaria degli anni

Trenta e Quaranta, avevano elaborato – tanto in direzione critica che apologetica – l'immagine di uno «Stato» precocemente centralizzato, che dominava o annullava i poteri concorrenti (intendendo con ciò quasi esclusivamente i comuni e le signorie), ed esercitava la sua potenza per mezzo delle tecnologie moderne della legge (almeno, del diritto scritto), servito da un corpo disciplinato e strumentalizzabile di giuristi (professionalizzati). Il liberalismo conservatore fondava in questa centralità tradizionale della corona il ruolo regolatore del re nel costituzionalismo portoghese del XIX secolo; le correnti repubblicane e social-riformiste vi vedevano una delle «cause della decadenza dei popoli peninsulari» (per riprendere il titolo di un *plaidoyer* di Antero de Quental, figura maggiore del pensiero social-riformista della fine del secolo); i partigiani dell'autoritarismo dell'*Estado Novo*, negli anni '30 del nostro secolo, traevano da questo cesarismo paternalista dell'antica costituzione monarchica l'ispirazione e la giustificazione per i loro propri disegni di organizzazione politica. Insomma, tutti erano d'accordo, anche se per ragioni differenti. Il contributo dei medievisti eruditi, che negavano l'esistenza del feudalesimo per la penisola iberica, sottolineando il ruolo strutturale del potere regio e la forza delle idee consolidate, facevano il resto.

Questa era la posta in gioco. Il discorso si sviluppa dunque intorno alla descrizione dei meccanismi che fanno del sistema politico d'antico regime una costellazione di poteri. In un (molto, troppo lungo, diranno alcuni) capitolo preliminare sono esplicitati in modo particolareggiato i presupposti teorici di partenza, una specie di *strip tease* intellettuale che, per coloro che credono fermamente nel carattere «costruito» della narrazione storica, è tanto una esigenza di rigore quanto un dovere deontologico. L'autore vi confessa le sue fonti d'ispirazione: *maxime*, la tradizione weberiana (combinata con [i resti di] una formazione materialista) e M. Foucault e le letture di antropologia giuridica e culturale soprattutto sui poteri informali ed il *legal and political bargaining* nei mondi della comunicazione orale. Subito dopo, un prospetto delle limitazioni esterne del sistema – la demografia, l'organizzazione dello spazio, le finanze, le istituzioni politico-amministrative – tutte trattate dal punto di vista del politico, cioè come fattori circostanti di una configurazione dei poteri in una società data piuttosto che come l'usuale sacrificio ai modelli di scrivere una tesi di storia portati in auge dalla scuola delle «Annales». E infine, il nocciolo duro: la descrizione del modo di produzione del potere e della sua distribuzione nei differenti piani politici della società.

Anzitutto una (breve ma enfatica) immersione nell'auto-

rappresentazione politica della società moderna e nel ventaglio di luoghi comuni, di modi di dire e di classificare, d'immagini e d'esempi, in una parola, dei mezzi di produzione intellettuale con i quali si è data «forma» a un modello di organizzazione politica al quale si tratterà, in seguito, di dare «carne». Il peso dato a questa tradizione intellettuale e testuale ed il carattere ricorrente della sua utilizzazione lungo tutta l'opera per spiegare le pratiche di potere costituisce, forse, una delle caratteristiche più inusuali del mio racconto. In effetti, la storiografia sociale e politica affermata difficilmente ammette che testi o rappresentazioni dottrinali producano effetti al livello dei meccanismi sociali «empirici». Segnatamente quei sacri testi giuridici, campo di lavoro di una tribù storiografica la cui reputazione non è del tutto buona: gli storici del diritto. Io, al contrario, vi credo sempre più. E in alcuni lavori più recenti non ho potuto che rafforzare questo convincimento, sia per ciò che riguarda il diritto, sia per ciò che concerne un altro campo oscuro per gli storici «del sociale»: la teologia, o meglio la teologia morale. Peraltro, se ci si avvicina a quest'ultima spogliandosi da ogni pre-comprensione «attualizzante», si arriva, attraverso una strada più diretta e chiara di altre spesso tentate, a una antropologia della società europea di antico regime (suggerzione fertile avanzata da alcuni anni da Bartolomé Clavero), e a constatare tutti gli scarti della sua architettura rispetto alla nostra. Solamente, occorre prendere i testi sul serio, senza cadere nella trappola di ridurre la loro economia, la loro grammatica, la loro logica, ai metri contemporanei. Cosa che non si può fare senza un notevole sforzo di contenzione del nostro inconscio politico e sociale.

Infine, ho messo alla prova la compatibilità delle autorappresentazioni con i dati empirici. Lavorando su fonti massive di dati sul regime politico di quasi mille comuni, sui poteri di quasi cento signorie, su categorie, statuti e rendite di circa 12.000 ufficiali, ho potuto tracciare un quadro delle strutture politiche concrete del regno alla metà del XVII secolo.

Il quadro, come risulta dal libro, ha una coerenza (forse troppo) impressionante. Uno spazio politico spezzettato, plurale, debolmente strutturato dalla corona, di cui il potere, senza essere direttamente messo in questione, è espropriato, nel quotidiano (per riprendere una bella espressione di una poetessa portoghese, Sophia de Mello Breyner) da «formas tao subitis e tao peritas / que nao podem sequer ben descritas». Dall'efficacia dei mezzi di controllo molecolare e omeopatico del potere ecclesiastico, dalle più visibili pretese giurisdizionali dei signori (servite a meraviglia da procedure giudiziarie interminabili), dai modelli popolari di composizione dei conflitti al di fuori delle vie giudiziarie regie,

dalla sottrazione di competenze a loro proprio favore da parte dei (se-dicenti) ufficiali del re, dalla mancanza di mezzi della corona di portare a compimento un *quadrillage* politico dello spazio. E si potrebbe ancora allargare il ventaglio dei meccanismi di decentralizzazione, ricorrendo a temi che non hanno nel libro lo spazio che meriterebbero: in particolare, le strategie politiche inter-familiari e la trama delle reti clientelari. Meccanismi che non soltanto organizzano l'interno del regno, ma dominano i suoi rapporti esterni, come prova la dipendenza (sottolineata dallo scomparso giovane ricercatore olandese Nicolas Broens) delle corone iberiche, durante quasi tutto il XVII secolo, dalle reti europee dei finanziieri lusitano-ebrei delle piazze italiane o, soprattutto, fiamminghe.

In ogni caso, la corona esiste ed ha, anch'essa, i suoi mezzi. Ma soprattutto mezzi informali che si sovrappongono e danno peso ai deboli mezzi istituzionali, attraverso un procedimento che è stato studiato, ad esempio, per la Francia di Richelieu e Mazarino, da Sharon Kettering. Nella monarchia portoghese, questo potere d'influere, di distribuire benefici, di gestire la saggia «economia della grazia» (A.M. Hespanha) – proposta dalla tradizione etica classica, medievale e moderna – era facilitata dalla disponibilità delle immense risorse d'oltremare che, se non producevano quasi rendite contabilizzabili per la corona, lasciavano tuttavia nelle mani del re un potere favoloso di beneficiare i servitori: posti militari, civili e ecclesiastici, licenze d'importare merci orientali (pepe o persino schiavi), concessioni di terre (soprattutto in Brasile), opportunità di arricchirsi con mezzi più o meno leciti, etc. Come mostra bene una fonte lusitano-spagnola del 1621, conservata alla British Library, tutte queste possibilità di rendere favori erano iscritte proprio a fianco delle rendite monetarie, quando si trattava di fare la lista delle «risorse» della corona del Portogallo.

Una volta esposti i progetti e i risultati, bisognerebbe dire una parola sulla ricezione del libro da parte della storiografia portoghese. Risalendo la sua pubblicazione a solo un anno, ed essendo l'edizione spagnola quasi inaccessibile (soprattutto per il prezzo) ad un pubblico largo, ogni giudizio non può essere che provvisorio. Ma, dato che questo libro è stato preceduto e accompagnato da una serie già lunga di interventi pubblici del suo autore, un tentativo di valutazione è già possibile. A mio avviso, *Visperas del Leviatàn* è, per il momento, un libro sotto sospetto. Rompendo i quadri larghi e a lungo accettati, venendo da un *parvenu* di formazione eterodossa (un giurista pentito o mancato), assegnando un peso più marcato alla «teoria» piuttosto che alla polvere degli archivi – dove, tuttavia, il suo autore ha (sopra)vissuto per alcuni

anni –, centrato su fonti che gli storici non controllano affatto (le fonti della tradizione giuridica), il libro sembra essere per il momento (?) guardato come un saggio perturbatore, per quanto forse brillante, la cui affidabilità è ancora da provare. Le recensioni più entusiaste vengono o da giovani ricercatori o dall'estero. Per quanto riguarda gli storici portoghesi *senior*, credo di notare alcuni segni di un certo disagio ad utilizzare la *parafrenalia* abituale della precomprensione «centralizzante» e «statale» delle monarchie moderne. Per il momento, i manuali scolastici continuano a ripetere, pacificamente, banalità sulla «precoce centralizzazione monarchica», assicurando dunque la riproduzione dell'immaginario storico tradizionale nella mente delle giovani generazioni di studenti di storia, come io stesso posso constatare con i miei. Ai quali, nelle prime lezioni del corso, esprimo pareri solenni sul carattere dissolvente delle mie concezioni sul sistema politico dell'epoca moderna, concezioni che non devono in alcun caso essere propagate se non in gruppi di persone con una «preliminare e solida formazione morale».

Ecco la (ancor breve) storia di un libro. Che è stato scritto, nel corso di anni, con tensione e una punta d'angoscia. Ma che, una volta terminato, lascia l'autore in tutta serenità. Finalmente, la sua parte è terminata. Gli resta da sperare che i lettori facciano la propria. Anche se quest'ultima si traduce nel disfarlo del suo scenario.

Antonio Manuel Hespanha

(Traduzione di Luigi Blanco)

Pier Cesare Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, Il Mulino, 1987

Mi è accaduto di scrivere, in successione abbastanza stretta, due libri assai diversi fra di loro tanto per l'ambito storico, quanto per la prospettiva, per le tesi sostenute, e direi prima ancora per la tonalità affettiva. Per parlarne, occorre prima che io ne riprenda il contenuto. *Il vitello d'oro. Le radici della controversia anti giudaica*, Torino, Boringhieri, 1983, era dedicato alla storia dell'esegesi (patristica, ma anche moderna, e anche storico-critica, e anche coranica) dell'episodio dell'adorazione del vitello d'oro (*Esodo*, 32, 16). Mostravo come la vicenda della caduta nell'idolatria fosse servita agli antichi polemisti cristiani per creare lo stereotipo del popolo ribelle, duro di cuore, «carnale», cui contrapponevano la «spiritualità» della chiesa cristiana. Oggetto di questo libro, dicevo in conclusione, è «il fenomeno ... della costruzione, assai precoce, dell'immagine astratta, funzionale alla cristianità, del giudaismo come esponente della carnalità, e garanzia e rassicurazione della superiore, spirituale estrazione cristiana, a negazione di qualsiasi parentela, affinità tra i due popoli: non rapporto tra padre e figlio, neppure più quello tra fratelli, ma opposizione polare, come vi può essere tra carne e spirito, tra genito e ingenito ... Lutero, nel punto e nel momento della rottura ... oppone a queste cose tutta la sua corposità, e la materialità della sua lingua ... Sebbene a lui stesso si possa rimproverare l'incoerenza (il suo modo di parlare dell'ebraismo è un caso), rimane decisivo lo svelamento: "i loro pensieri spiritualissimi, come si sognano, non solo sono carnalissimi, ma anche sommamente empi": l'empietà non sta nella 'carne', tanto meno nello 'spirito', ma nel travestimento dei pensieri carnali in pensieri spirituali» (*Vitello d'oro*, p. 81).

In particolare, la conclusione del libro conteneva una severa critica all'esegesi «spirituale». Essa, attraverso la lettura simbolica o allegorica permetteva di recuperare il senso attuale del testo biblico per la vita spirituale del lettore, a prezzo però di perderne completamente la storicità concreta, materiale, corporea. Ad esempio, tutti gli avvenimenti dell'esodo, o quelli del libro di Giosuè, o dei libri dei Re erano letti come vicende concernenti il progresso dell'anima, evitandone tutta la dimensione legislativa, epica, o erotica, per esaltarne solo quella mistica. «Grave di conseguenze – dicevo – è una certa lettura spirituale, dove non si

tratta di quel 'crescere della Scrittura con chi legge' di cui parla Gregorio Magno, cioè di ermeneutica creativa, ma di perdita di contatto con ciò che, sotto il profilo dell'antropologia religiosa, significano i contenuti dottrinali e l'esperienza religiosa giudaica ... Perdere contatto con queste premesse significa perdere il cristianesimo stesso, ridurlo a intellettualismo separato da ogni considerazione delle basi materiali dell'esistenza» (*Vitello d'oro*, pp. 78 s.).

Successivamente, ho sentito la necessità di tornare al tema dell'esegesi spirituale, per capirne meglio la natura ed esplorarne le persistenze storiche, e per rivedere eventualmente i severi giudizi emessi (mentre non sentivo questa esigenza a proposito della critica dell'antigiudaismo). La mia ricerca sfociava in *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, Il Mulino, 1987. In sintesi, il quadro che vi traccio è il seguente. Secondo l'antica concezione ermeneutica l'applicazione del significato al lettore non è esterna all'interpretazione, ma ne costituisce il momento finale necessario: il testo «cresce» o «progredisce», come dice Gregorio Magno nel suo commento al profeta Ezechiele, sino a raggiungere il lettore laddove egli si trova, sino a abbracciarlo con le sue profezie, i suoi ammonimenti, le sue figure. Attraverso l'identificazione della Chiesa con Cristo, e del credente con la Chiesa, tutto nel testo parla misteriosamente del credente. Dal punto di vista letterario, ciò si ottiene mediante procedimenti teologico-retorici di moltiplicazione dei nessi intertestuali all'interno della totalità biblica, con cui infiniti, sempre nuovi sensi vengono generati all'interno della stessa, identica Scrittura: in questo modo ciascun suo frammento contiene in sé potenzialmente e può rappresentare paradigmaticamente non solo la totalità della Scrittura, ma anche il mondo intero. La situazione vitale in cui l'esegesi si svolge è dunque prevalentemente quella della meditazione mistica, volta all'immedesimazione (attraverso Cristo) del lettore con il testo, con le parole e con le figure che contiene, e da ultimo con l'autore divino della Scrittura. Nell'ultima parte del libro mostravo come, dopo la crisi rappresentata dalla Riforma e dall'esegesi storico-critica, vi sia nel Romanticismo una certa ripresa dell'approccio antico: ripresa secolarizzata, perché l'idea di scrittura ispirata, ricca di infiniti significati simbolici, da leggersi spiritualmente, viene applicata a qualunque grande testo, e non solo alla Bibbia (in questi anni ho poi anche fatto sondaggi in questa direzione in vari autori, come Thoreau, Emerson, Ruskin, Proust, e soprattutto con Tolstoj). Mostravo proprio alla fine del libro come fra tutti, il più grande testo, il testo più meritevole degli antichi attributi fosse, per questi romantici, la figura della donna amata: stabilivo così una sorta di analogia tra il corpo femminile spiritualizzato e il libro sacro (che veniva così secolarizzato).

C'era tra i due libri una persistente discontinuità di valutazione circa il problema dell'«esegesi spirituale»: l'atteggiamento, complessivamente negativo in *Vitello d'oro*, diveniva improvvisamente positivo, e comunque rivelava una capacità e un desiderio di immedesimazione con l'antica esegesi non prevedibili dopo il *Vitello d'oro*: indice di un legame affettivo, di una percezione che comunque qualcosa di quell'antica posizione ermeneutica va salvato.

Sono dunque tornato sul tema ancora una volta con un breve testo che sto tuttora perfezionando, e che recherà come sottotitolo *Tesi per una lettura secolare delle scritture ebraiche e cristiane*. La formulazione che ne è nata, in forma appunto di «tesi», è la seguente: «L'antica esegesi biblica cristiana si qualifica per ambito ascetico-mistico in cui si situa l'interprete, l'esegesi dei movimenti evangelici e della Riforma è segnata dall'istanza secolare, nuova ma anche originaria. Questa secolarità, sotto il profilo conoscitivo, viene assunta metodicamente e sviluppata dall'esegesi storico-critica, ma in ambito accademico e confessionale non trova compiuta realizzazione» (Tesi I). «Leggere le scritture nello stesso spirito in cui furono scritte», ovvero farne una 'lettura spirituale', vuole oggi dire leggere il testo biblico come testo di sapienza» (Tesi II). Si afferma qui dunque anzitutto che c'è una istanza secolare originaria, presente già nel modo in cui Gesù interpretava la Legge. Essa si esprime come interpretazione essenziale, radicale e tendenzialmente universale della tradizione normativa ebraica. In secondo luogo, che la caratterizzazione dell'esegesi «spirituale» antica e monastica, è essenzialmente mistica, volta a creare la fusione tra il lettore e l'artefice del Libro. In terzo luogo, si afferma che l'esegesi della riforma torna a quella istanza originaria, riappropriandosi in modo essenziale della dimensione storica, legale-normativa, (soprattutto ma non solo anticostamentaria), e mostrando al tempo stesso come questo possa avvenire «sola fide» e «sola gratia». In quarto luogo, si vede nell'esegesi storico-critica il prolungamento della spinta di secolarizzazione, che applicata alla lettura della Bibbia, significa che essa, sotto il profilo scientifico-filologico, debba essere trattata come ogni altro testo: non si dà più ermeneutica sacra e, a rigore, neppure testo sacro. In quinto luogo, si propone che l'idea di «lettura spirituale» possa essere recuperata, in un contesto secolare, attraverso una interpretazione della Bibbia dominata dall'idea di «sapienza». Questa categoria ha un importante ruolo nella Bibbia ebraica, e anche nel Nuovo Testamento. Pensare la Bibbia in termini di «sapienza» significa un approccio essenzialmente etico-esistenziale, mantenendo tuttavia il legame affettivo, la comunione di vita con il testo e la lealtà verso la tradizione che vi si incarna: ma al tempo stesso.

Mi chiedo a questo punto quale possa essere la rilevanza di questa mia ricerca per gli amici studiosi di «Scienza & Politica». Indicherei almeno i seguenti punti. Anzitutto si parla di etica, e quindi di politica, essendo, nella tradizione biblica, come nelle tradizioni antiche in genere, le due cose inscindibili. In secondo luogo, l'atteggiamento verso l'ebraismo (anche quello attuale) varia molto, a seconda se lo si consideri solo nell'archeologia del cristianesimo, o se le sue scritture sono considerate come un complesso sapienziale-normativo di cui fanno parte anche le scritture cristiane. In terzo luogo, più in genere, credo che sia importante mettere in luce come la lettura allegorica, e la lettura spirituale ma secolare, etico-sapienziale (attraverso la lettura storico-critica), siano alternative possibili dinanzi a qualsiasi grande testo percepito ancora come normativo, e tuttavia storicamente distante e in qualche modo inattuale.

Ma ancora qualche parola, più personale. Questo rapporto con il passato, con le cose che si sono scritte, è molto doloroso: è proprio vero, si tratta di «punire sé stessi». C'è un passo molto drammatico del commento alla *Lettera ai Romani* di K. Barth, di cui mi ricordo sempre, quando ricordo i miei libri (fatte le debite proporzioni). Barth commenta la *Lettera ai Romani* 7, 15: «Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto». Barth spiega così: «Posso parlare in modo tale che ogni mia parola non debba essere negata dalla parola successiva? O le mie azioni sarebbero in una situazione migliore? ... Non devo forse prendere congedo, tristemente ma fermamente e per sempre da ogni opera compiuta, non appena l'ho compiuta? ... Io non posso considerare le mie opere compiute, né in blocco né singolarmente, come mie figlie legittime, anzi esse si drizzano di fronte a me, estranee e ostili, destando il mio disgusto. Io non le capisco, io non le amo, io vorrei rinnegarle se possibile, come mi guardano con occhi sbarrati come odiosi mostriciattoli, di cui non sono il padre. Frammentaria è la nostra conoscenza (I Cor. 13, 9). No, io non so quel che faccio».

È proprio vero. Tanto più dolorosi sono questi sentimenti, quando si tratta non solo di un ricordo generico, ma di ripensare a fondo le proprie cose, per stabilirne una sequenza ancora plausibile ai propri occhi di adesso. Se riuscire a capire il testo meglio del suo autore (di cui si parla appunto nell'ultimo capitolo dell'*Interpretazione infinita*) è la sfida dell'ermeneutica, capire sé stessi meglio di sé stessi sarà sicuramente il suo trionfo. Ma per il momento mi pare solo, tra i tormenti che ci si può autoinfliggere, uno dei peggiori.