

MARIO TURCHETTI

« RIVOLUZIONE DIMENTICATA »,
GUERRE DI RELIGIONE FRANCESI E « POLITIQUES ».
INTERVENTI SULLE RELAZIONI
DI MAURIZIO VIROLI, ENZO BALDINI
E DIEGO QUAGLIONI



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MCMXCV

MARIO TURCHETTI

«Rivoluzione dimenticata», guerre di religione francesi e «Politiques». Interventi sulle relazioni di Maurizio Viroli, Enzo Baldini e Diego Quaglioni

La definizione – o anche concezione – della politica come ragion di stato in quanto ragione della forza, si colloca in un contesto che non è più quello della politica come arte del governare. Mi pare, dunque, che non sia esagerato parlare di «rivoluzione dimenticata» per sottolineare il momento della introduzione del nuovo linguaggio – che coesisterà col vecchio, confondendosi talora con esso –. A proposito della terminologia, mi ha colpito ciò che il prof. Viroli ha osservato riguardo al tiranno, giacché è appunto questo il caso in cui la politica equivale a ragion di stato come ragione della forza. E non solo. Egli introduce un concetto che si presta bene alla spiegazione della condotta del tiranno: la teoria della deroga. Deroga al diritto, alla morale, deroga ai diritti civili dei sudditi. Deroga non come effrazione alla legge, mi par di comprendere, ma come eccezione sollevata alla osservanza della legge in ragione di contingenze particolari, in una situazione di necessità. Ciò lascerebbe pensare, nondimeno, che anche il tiranno – o chi per lui, come il teorico che voglia giustificare l'esercizio del potere tirannico – sia alla ricerca di una qualche legittimazione del suo operato, e che ricorra alla nozione di deroga (come eccezione o modifica) per rimanere, malgrado tutto, nei limiti della legalità. Una legalità, ovviamente, diversa dalla norma, come diversa è la ragione («di stato») che la sostiene (diversa dalla ragione «politica», di cui il prof. Viroli diceva).

In proposito, si potrebbe andare oltre il discorso della ragion di stato, qual è svolto comunemente dai teorici. Si potrebbe individuare una teoria della deroga anche presso coloro che stanno dall'altra parte del potere, dalla parte dei sudditi, dei governati, allorché questi non sono più disposti a subire le angherie di chi esercita il potere seguendo la ragion di stato. Poniamo il caso limite della forma del regime tirannico. La teoria del tirannicidio è in qualche modo una teoria che tende a giustificare l'assassinio «politico», e a legittimare un'azione contro legge. Non ho ancora riflettuto su questa analogia della ricerca della deroga da parte dei sudditi, e non vorrei perciò avventurarmi a sostenere un'ipotesi azzardata. Ma quanto esposto dal prof. Viroli mi rinvia spontaneamente al quesito, se il tirannicidio può anch'esso considerarsi come il frutto di un ragionamento politico che si fonda sulla ragion di stato o su dei principi che le sono equi-

valenti pur sotto un'altra terminologia. Per brevità, menzionerò due momenti storici in cui la teorica del tirannicidio ha toccato un livello notevole della speculazione politica: la Grecia antica e la Francia della seconda metà del Cinquecento. I motivi per giustificare il tirannicidio sono diversi: là, il socio-politico, qua, il politico-religioso. Il governo di Atene che, a un certo momento della sua storia, protegge la forma democratica, promulga delle leggi contro la «catalisi» della democrazia, ossia contro chiunque tenti di sconvolgere l'ordine democratico. Si tratta di una legislazione squisitamente antitirannica, o quanto meno tendente a dissuadere chi sia tentato da propositi tirannici. Un'eco di questa legislazione sembra trovarsi, nel 410 a.C., nel decreto di Demofanto; e nel 336 a.C., nella legge di un certo Eucrates. Si tratta di norme che non trovarono un'applicazione pratica, ma che nel nostro discorso di oggi suggeriscono qualche riflessione. La teoria della deroga (deroga al dovere comune di non uccidere) è – si potrebbe dire – giunta nell'antica Grecia alla formulazione scritta di provvedimenti legislativi che legalizzavano la soppressione, o la neutralizzazione, dell'individuo o del gruppo di individui allettati dal potere tirannico ai danni del regime democratico. A quasi due millenni di distanza, in circostanze storiche del tutto diverse, la ragione che anima i teorici del tirannicidio è la religione. Che si tratti dei protestanti o dei cattolici, il motivo è identico: i sudditi non possono – senza contraddirsi la propria coscienza – praticare la religione del sovrano poiché essa è giudicata una superstizione o un'eresia, secondo che si tratti degli ugonotti o dei papisti. L'armamentario escogitato da Stephanus Junius Brutus (*Vindiciae contra tyrannos*) e, più tardi, da Jean Boucher (*De iusta Henrici III abdicatione*) si fonda essenzialmente su argomentazioni bibliche e storiche, dove «de fait de la religion» – fatte le debite distinzioni fra i due autori – rimane al centro del discorso. Nell'uno e nell'altro, la legittimazione del tirannicidio non è neppure una deroga al dovere dell'obbedienza al sovrano, ma diventa nientemeno che una teorizzazione della disobbedienza e un diritto alla resistenza armata. Che queste possano considerarsi forme della «ragion di stato» non mi sentirei di affermarlo. Un'ipotesi del genere richiederebbe uno studio circostanziato e delle analisi testuali di grossa portata. Ma pur lasciando tale ipotesi al livello di una nota, suggerita dal suo accenno alla teoria della deroga, rimane l'osservazione che la ragion di stato nell'esercizio di chi governa può smuovere, provocare, svegliare altre «ragioni di stato» da parte dei sudditi, opposte e contrarie, che basandosi su analoghi principi di deroga (teorie della resistenza o, anche, della rivoluzione – e che dire del terrorismo?) possono giungere a rovesciare il sistema messo in atto dalla ragion di stato.

Vorrei esprimere il mio accordo con l'opinione del prof. Baldini circa l'importanza che rivestiva allora la situazione del regno di Francia per il dibattito politico europeo. Non credo esagerato affermare, anche sulla scorta di quanto da lui esposto, che la realtà francese occupava la parte preponderante delle discussioni contemporanee. Direi, addirittura, che un buon numero degli uomini di governo e dei prelati rimasero col fiato sospeso negli anni tra il 1585, data della Bolla papale che scomunicava Enrico di Navarra (scomunica estesa ai suoi seguaci nel 1591), fino al 1593, quando Enrico IV chiederà a Renaud de Beaune, arcivescovo di Bourges, di essere istruito nella religione tradizionale dei re di Francia, preludio alla sua conversione. Va aggiunto, inoltre, che se alla metà degli anni '80 era ancora in gioco il destino religioso della Francia, che rischiava di diventare protestante sotto la pietantata successione di un re ugonotto al trono, i timori di un cambiamento radicale dei rapporti del regno con la Santa Sede non si spensero nemmeno a partire dal 1589. Infatti, è vero che il 4 agosto di quell'anno, nella sua prima dichiarazione ufficiale, Enrico IV si impegnava a «maintenir et conserver en notre royaume la religion catholique, apostolique et romaine en son entier, sans y innover, ni changer aucune chose»; ma è anche vero che, pur rimanendo cattolico, il regno avrebbe potuto staccarsi dall'influenza di Roma, formando una Chiesa nazionale indipendente, simile alla Chiesa anglicana. Questo tipo di scisma non era affatto escluso dalla propaganda ugonotta, la quale pur puntando – in prima istanza – alla conversione di tutto il regno alla religione riformata, non considerava come del tutto sfavorevole – in seconda istanza – l'eventualità che il re ancora titubante potesse riformare la Chiesa gallica imprimendole un forte orientamento protestante. Tale duplice ordine di prospettive non sembra aver attirato sufficientemente l'attenzione degli storici che rimane solitamente polarizzata verso l'analisi della competizione tra la Francia cattolica e la Francia protestante. Ma di altre competizioni non meno importanti in gioco è doveroso parlare, ove si considerino i numerosi libelli tanto protestanti che cattolici riguardanti l'idea di indire un Concilio «nazionale e gallico» per risolvere il problema religioso, condizione prima e necessaria per riportare la pace civile. Nel 1590, appare un *Traité du Concile où il est démontré qu'un Concile est très nécessaire*, e l'anno successivo un *Advis sur la nécessité du Concile, et sur la forme de le rendre légitime et libre pour l'Union Chrestienne*. Nello stesso momento si capisce che il problema della conversione di Enrico è diventato un problema di interesse nazionale e internazionale, nei riguardi di Filippo II e di Elisabetta. È quanto dimostra il *Discours sur une question d'État de ce*

temps. Question: *Que le Roy ne se fait-il Catholique? S'il se faisait catholique son Royaume serait incontinent en paix.* In vero, riformati e cattolici si trovano d'accordo sulla indizione di un concilio da parte del re, purché esso sia «libero», cioè sceso da influenze cattolico-romane. Ovviamente le motivazioni da una parte e dall'altra sono diverse, se non opposte. I cattolici puntano alla concordia religiosa della nazione tutta, in virtù del rientro dei fuorviati nel seno della Chiesa tradizionale, che deve comunque essere riformata dall'interno nelle sue strutture dottrinali e disciplinari. I riformati vedono nel Concilio l'occasione di mostrare (come già a Poissy nel 1561) lo splendore della verità evangelica che si ritrova nella «unica vera religione», che è quella delle Chiese riformate di Francia. Il tema del concilio nazionale-gallico non viene abbandonato durante le vicissitudini del regno coinvolto nella politica internazionale; si pensi che perfino un Duplessy-Mornay, eminente teorico del pensiero politico ugonotto, opererà per la sua apertura, come egli stesso spera nel suo discorso *Pour le concile* del 1600. Esso tornerà alla ribalta del dibattito politico nel 1607, in una situazione storica relativamente diversa. Che questa sia una tematica di studio da riproporre agli storici mi pare necessario. Basti pensare alla sua importanza nell'opera di un pensatore come Paolo Sarpi.

Mi permetto di apportare un modesto contributo alla esauriente comunicazione del prof. Quaglioni, da inserire tra la crisi dell'aristotelismo e la ragion di stato di cui ci ha parlato, a proposito delle categorie del «politico» che la realtà storica così turbolenta della Francia alla seconda metà del Cinquecento contribuisce considerevolmente ad arricchire. Ora non è inutile ricordare – cosa a cui non mi pare ci sia stata occasione di accennare durante queste giornate – che di «politico» e di «politici» si parla molto in Francia per designare un partito ben preciso, per tentare di definirlo e, addirittura, per denunciarne le velleità più dissimulate. Si tratta appunto, come è d'altronde ben noto, del partito dei «Politiques», la cui formazione risale agli anni che seguono la tragedia della notte di S. Bartolomeo del 1572. È mia opinione, tuttavia, che la storiografia ci ha abituato ad anticipare troppo la presa di coscienza di quel movimento da parte dell'opinione pubblica (nei limiti in cui è lecito parlare di una 'opinione pubblica' a quest'epoca), probabilmente a causa dei lavori di Francis de Crue (*Le parti des Politiques au lendemain de la Saint-Barthélémy. La Molle et Coconat*, Paris, 1892), che un secolo fa aveva forse qualche motivo per insistervi. Se, tuttavia, si va a scandagliare la pubblicistica del tempo, è facile rendersi conto che i contemporanei negli anni 1570

non compresero appieno l'importanza di quel movimento che all'inizio attribuirono vagamente a certi «Malcontents». In vero, i contemporanei rimasero allibiti di fronte alla «associazione» che alcuni cattolici poterono stringere con gli ugonotti. Basti pensare che il *Traité d'Association passée entre les Catholiques et ceux de la religion réformée pourchassant le rétablissement du royaume de France*, del 1574, non fa parola dei «Politiques», e si limita a parlare di «Associés», che è il termine tecnico appropriato a quella circostanza. È ovvio – lo preciso a scanso di equivoci – che l'uso della parola «politique» era di uso corrente, tanto che cominciava ad apparire nei titoli di opere audaci, vedi la celebre *Question politique: s'il est licite aux subjets de capituler avec leur prince*, del 1568; e più tardi, nel 1574, l'intelligente dialogo *Le Politique*, e i coraggiosi *Discours politiques*. Intendo sottolineare che la presa di coscienza del cambiamento di tono nell'uso del termine «politique» si verifica soltanto più tardi, sembrerebbe addirittura che si debba aspettare la metà degli anni '80, per dei motivi che qui non è possibile sviluppare. È questo che si può, quantomeno, rilevare dalla pubblicistica contemporanea, che in proposito sorprende lo storico assuefatto alla tradizionale presentazione dei fatti. Ebbene, uno dei primi libelli che nel titolo attacca frontalmente «les Hérétiques et Politiques de ce temps» è del 1587. Nel 1588, appaiono nello stesso torno di tempo una *Description de l'homme politique de ce temps avec sa foy et Religion*, un *Discours sur les calomnies imposées aux Princes et Seigneurs Catholiques par les Politiques de nostre temps*, un *Commentaire... contre les Polytiques*, un *Advertissement contro les hérétiques et politiques leurs associés*, una sferzante messa a punto su *La Foy et Religion des Politiques de ce temps*, etc. etc. Che cos'è il «politico», o, piuttosto, che cos'è diventato agli occhi dei cattolici più convinti? Un miscredente. Uno che pospone gli interessi della religione a quelli della politica, e non si preoccupa che dei vantaggi dello Stato a discapito di quelli della Chiesa. La coscienza del cambiamento si rileva nettamente dove si legge:

Ce nom de Politique estoit un nom d'honneur,
C'estoit le juste nom du juste gouverneur,
D'un prudent Magistrat, qui pour raison civile
Sçavoit bien policer les membres d'une ville,
Et qui siège et accorde par accordant discords...
Aujourd'hui ce beau nom souillé de mille vices
N'est plus qu'un nom d'horreur, qui destruit les polices,
Un nom rempli d'ordures, et qui est mesprisé
Pour le crime de ceux qui en ont abusé:
Car ceux là qui l'ont pris, laissant Dieu qui accorde
Et négligeant le ton d'une Religion
Mère d'harmonie et de toute union
Ont pensé que flattant la haulte chanterelle,

Obeyssant aux grands, espousant la querelle
Des premiers de l'Estat (que Dieu tient aveuglez)
Accordans à leur vice, à leurs sens desreglez,
Et par un vain discours d'une humaine prudence
Tenant les deux partys en égale balance
Ilz pourroient aisement bien loing de nostre corps
Chasser tant de malheurs que consent ce discors.

Un Catholique de nom, et Huguenot d'effet
Ainsi souz le couvert d'un Catholique voilé,
Le Politique ourdit sa desloiale toile...

C'è chi tenta di darne una definizione, ma deve arrendersi di fronte alle difficoltà e ai rischi di una simile impresa: «Ceux que par deça et en privé et en publique on appelle POLITIQUES, ne sont encore Huguenots manifestes, ni Catholiques vrais et zelez: mais une marchandise meslée, et boutique remplie de tant de sortes de drogueries confuses par ensemble, qu'il est fort difficile et dangereux de vous en escrire une parfaite definition»; «Et pour autant que les uns et les autres crient sans cesse: L'ÉTAT, L'ÉTAT, LA POLICE, LA POLICE, sans se soucier en premier lieu de la saincte religion – voire disent la Police luy devoir estre en tout et partout preferée – ils sont justement appellez POLITIQUES».

Tanto ci sarebbe da dire sulle circostanze storiche di questo mutamento. Comunque, al di qua della terminologia specialistica, rifacentesi alla filosofia politica aristotelica e a quella più tecnica della «ragion di stato», mi pare si possa cogliere nei testi citati la chiara consapevolezza che la categoria del «Politique» ha subito un cambiamento radicale. Le caratteristiche del politico non sono più quelle di una volta. Oggi i suoi caratteri distintivi sono altri: l'irreligione (ama la tolleranza religiosa anziché la concordia), l'utilitarismo, la simulazione, la preferenza degli interessi dello Stato a discapito di quelli della Religione, etc. Il «politique» ha ormai perso la «raison civile».