



**Società e stato
per una identità borghese**

Scritti scelti

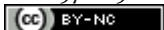
Pierangelo Schiera

**Scienza & Politica ~ Quaderno N. 4
2016**



DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE E SOCIALI

ISBN: 9788898010356



AlmaDL
University of Bologna Digital Library

QUADERNI DI SCIENZA & POLITICA

Collana diretta da Pierangelo Schiera

Coordinamento redazionale: Roberta Ferrari

ISSN della collana: 2465-0277

Editore: Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali – Università di Bologna

Comitato Scientifico Nazionale

Stefano Visentin (Università di Urbino), Fabio Raimondi (Università di Salerno), Paola Persano (Università di Macerata), Giovanni Ruocco (Università La Sapienza), Mario Piccinini (Università di Padova), Antonino Scalone (Università di Padova), Tiziano Bonazzi (Università di Bologna), Maurizio Merlo (Università di Padova), Ferdinando Fasce (Università di Genova).

Comitato Scientifico Internazionale

Daniel Barbu (University of Bucharest), Gerhard Dilcher (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), Brett Neilson (University of Western Sidney), Carlos Petit (Universidad de Huelva), Ranabir Samad-dar (Mahanirban Calcutta Research Group), George L. Stoica (University of Bucharest), Michael Stolleis (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), José M. Portillo Valdés (Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea), Marco Antonio Moreno Perez (Universidad Central de Chile), Judith Revel (Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Paolo Napoli (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris), Jorge Olvera Garcia (Universidad Autonoma del Estado de Mexico).



Si pubblicano qui alcuni miei saggi che mia moglie, Giuliana Nobili Schiera, aveva raccolto e sistemato per un'altra destinazione. Essendosi quest'ultima rivelata impraticabile mi rivolgo alla cortesia di Scienza & Politica per completare on line la raccolta di saggi che era iniziata per i tipi di Morcelliana, coi due volumi di Profili di storia costituzionale usciti nel 2010 e 2012, coi titoli rispettivamente di *Dottrina politica e istituzioni* e *Potere e legittimità*.

Dopo la morte di Giuliana, è solo naturale che dedichi a Lei questa, che è stata la sua ultima fatica.

Pierangelo Schiera è Professore Emerito di Storia delle Dottrine politiche e Presidente della Fondazione Roberto Ruffilli di Forlì. Tra le sue opere più recenti ricordiamo *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna 2004; *La misura del ben comune*, Macerata 2010; *El Constitucionalismo como discurso político*, Madrid 2012; *Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica*, Quaderno n. 1 Anno 2013, Scienza & Politica; *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, Deposito n. 1 Anno 2015, Scienza & Politica.

La sua mail è: schiera@me.com



Sommario

<i>Prefazione</i>	11
<i>Nota bibliografica</i>	18
Parte prima	21
<i>Melancholia e socialità</i>	
CAPITOLO PRIMO	23
<i>Lo schema a quattro. Alcune considerazioni metaforologiche (1996)</i>	
1. La metafora politica e il discorso politico - 2. Dai quattro elementi ai quattro temperamenti: il melancolico - 3. Fine e persistenze dello schema a quattro.	
CAPITOLO SECONDO	43
<i>Melancholia tra arte letteratura e società (2003, 2005)</i>	
1. Diffusione letterario-artistica del tema dalla Grecia alla Rivoluzione francese - 2. L'uomo in società: dalla filosofia alla scienza - 3. Melancholia e comunicazione tra icona e simbolo - 4. Dal dubbio alla capacità alla asocialità.	
CAPITOLO TERZO	79
<i>Il Buongoverno melancolico di Ambrogio Lorenzetti e la "costituzionale faziosità" della città (2006)</i>	
1. Storiografia comunale - 2. La "faziosità costituzionale" nel Comune cittadino - 3. Virtù e vizi; pace e guerra - 4. Il Buongoverno tra pittura e letteratura.	
CAPITOLO QUARTO	95
<i>Caratteri culturali di età moderna: melancholia e disciplina nell'ambiente musicale di J. S. Bach (1998)</i>	
1. La prima età moderna e la nascita dello Stato moderno - 2. Ragion di Stato, socialità del comportamento, disciplinamento - 3. Melancholia e musica - 4. La musica rimedio alla melancholia - 5. Il significato socio-culturale della musica di J. S. Bach - 6. J. S. Bach e la dottrina dei temperamenti.	
CAPITOLO QUINTO	115
<i>La melancholia come fattore originario del Romanticismo: appunti sul caso tedesco (1993)</i>	
1. Melancholia come simbolo della condizione umana - 2. Tra natura e arte: una nuova estetica - 3. Melancholia e poesia: dal paesaggio all'artista - 4. Friedrich Runge e il Dürer romantico - 5. La melancholia fra arte e storia.	

Parte seconda	139
<i>Disciplinamento e ragion di Stato</i>	
CAPITOLO PRIMO	141
<i>Per una protostoria della politica. Melancholia e disciplina all'alba del mondo moderno (2012)</i>	
CAPITOLO SECONDO	153
<i>La concezione weberiana della disciplina e il tema della Lebensführung (1995)</i>	
1. Il concetto di disciplinamento sociale - 2. La disciplina moderna - 3. La centralità dell'uomo e l'etica della Lebensführung - 4. Dall'etica intramondana alla moralizzazione sociale.	
CAPITOLO TERZO	175
<i>Ragion di Stato e statualità moderna (1976, 1982, 1996, 2013)</i>	
1. Ragion di Stato e ragioni dello Stato - 2. La diffusione in Europa della ragion di Stato e l'antimachiavellismo - 3. Arcana imperii e ragion di Stato nel mondo tedesco - 4. Stato e modernità politica.	
CAPITOLO QUARTO	197
<i>Christian Thomasius fra Mediterraneo e Nordeuropa: comportamento e melancholia nel tempo della politica (1982, 1997, 2004)</i>	
1. Comportamento e disciplinamento dell'uomo in società - 2. Ragion di Stato come dottrina e tecnica - 3. Dalla melancholia alla costituzione.	
CAPITOLO QUINTO	229
<i>Dalla socialità alla socievolezza: una via alla modernizzazione nell'Europa del XVII e XVIII secolo (1992)</i>	
1. Melancholia e disciplina: verso la socialità - 2. La mercatura sociale: Barlaeus e Savary - 3. La vita in società: il marchese Caraccioli e l'Europa del XVIII secolo.	
Parte terza	247
<i>Identità culturali e società borghese</i>	
CAPITOLO PRIMO	249
<i>Il male viene dal Sud. Il ruolo dell'Italia nella costituzione dell'identità borghese tra Francia e Germania nel XIX secolo (1998)</i>	
1. Transfer culturali in Europa: ambiti e definizioni - 2. Sismondi e le repubbliche italiane come modello di libertà - 3. Jacob Burckhardt e l'idea di nazione - 4. Gobineau e il Rinascimento italiano.	



CAPITOLO SECONDO	265
<i>Dall'identità individuale all'identità collettiva. O piuttosto problemi di legittimazione?</i> (2002)	
1. Bisogno di politica e identità collettiva - 2. Identità, legittimazione, costituzione - 3. Identità, ideologia, consenso - 4. Identità, cittadinanza, comunicazione - 5. Dal concetto di <i>Volk</i> alla <i>Alteuropa</i> di Brunner.	
CAPITOLO TERZO	287
<i>La maestà internazionale di Roma tra motivi letterari e politica della scienza: spunti principalmente tratti da Mme de Staël e Wilhelm von Humboldt</i> (2006)	
1. Caratteri nazionali e motivi universali - 2. Roma e la "scienza tedesca" - 3. L'aura "romantica" di Roma - 4. Roma meta di visitatori e di studiosi.	
CAPITOLO QUARTO	309
<i>Monarchia costituzionale o costituzionalismo monarchico? L'Europa del pre'48</i> (2009)	
1. Il caso inglese: dignità costituzionale e efficienza amministrativa - 2. Il caso francese: monarchia costituzionale e rappresentanza - 3. Il caso tedesco: principio monarchico e costituzionalizzazione.	
CAPITOLO QUINTO	326
<i>I mali della politica: per una formazione alla Weltgesellschaft</i> (2002)	
<i>Bibliografia di riferimento</i>	343

Pagina intenzionalmente bianca



Il Quaderno n. 4

Questa terza raccolta degli scritti di Pierangelo Schiera riunisce testi usciti tra il 1976 e il 2013. Il volume riprende alcuni dei principali percorsi di ricerca che hanno finora caratterizzato la sua opera. In primo luogo quello centrato sul lungo processo di costituzione dello Stato moderno: esso viene indagato attraverso lo studio della ragion di Stato e del costituzionalismo. In questo terzo volume domina tuttavia l'attenzione per la costituzione della società moderna. All'interno di questo secolare processo la melancolia emerge come simbolo della condizione umana, ovvero di una individualità che deve costantemente inventarsi e disciplinarsi. La faticosa disciplina di questi individui mira a raggiungere una condotta di vita capace di esprimere una scelta etica. L'indagine storica di classici del pensiero politico, quali Christian Thomasius, Wilhelm von Humboldt e Max Weber, si affianca all'analisi di autori altrimenti considerati minori come Adolf Knigge e Madame de Staël, Sismonde de Sismondi o Joseph Arthur de Gobineau, ma restituisce anche la politica dell'arte di Ambrogio Lorenzetti e Johann Sebastian Bach. In tutti questi casi al centro dell'attenzione di Schiera è il carattere dottrinario delle loro produzioni intellettuali, ovvero il modo in cui tutte le loro diverse opere contribuiscono all'autoconsapevolezza della società. In questo laboratorio secolare, che fonde istituzioni, socialità e individuo, si forma lentamente ma inequivocabilmente l'identità borghese.

PAROLE CHIAVE: Stato moderno; Costituzionalismo; Socialità; Individuo; Identità Borghese.

Supplement n. 4

This third collection of the works of Pierangelo Schiera brings together the essays published between 1976 and 2013. The volume incorporates some of the main paths of research that have so far characterized his work. The first one is the long process of constitution of the modern State: it is investigated by studying the reason of the State and constitutionalism. In this third volume, however, the focus on the formation of modern society prevails. Within this age-old process, melancholy emerges as a symbol of the human condition, or of an individuality that must constantly invent and discipline itself. The laborious discipline of these individuals aims at achieving a lifestyle able to express an ethical choice. The historical survey of the classics of political thought, such as Christian Thomasius, Wilhelm von Humboldt and Max Weber, joins the analysis of some authors that are otherwise considered minor, like Adolf Knigge and Madame de Stael, Sismonde de Sismondi or Arthur de Gobineau, but it also conveys the art of politics by Ambrogio Lorenzetti and Johann Sebastian Bach. In all these cases the focus of Schiera is on the doctrinal character of the intellectual products of these writers, i.e. the way in which all their different projects contribute to the self-awareness of society. In this age-old lab, which blends institutions, sociality and individual, the bourgeois identity takes shape slowly but unmistakably.

KEYWORDS: Modern State; Constitutionalism; Sociality; Individual; Bourgeois Identity.

Pagina intenzionalmente bianca



Prefazione

La preparazione di questo terzo volume di miei scritti più o meno vecchi o recenti ha prodotto un risultato inaspettato a livello di titolo. Mi è venuta fuori per la prima volta l'espressione "identità borghese". *Dal medioevo all'età moderna, Principe e ceti, Accentramento e rivolte* erano stati, una quarantina d'anni fa, i titoli che Ettore Rotelli e io avevamo apposto ai tre volumi dello *Stato moderno*. Pensavamo allora forse di proseguire e, in tal caso, il quarto volume sarebbe stato dedicato alla società civile e alla sua costituzione. Ma non fu così e quindi posso dire solo col senno di poi che già allora avevamo/avevo in mente un esito che avrebbe sottolineato l'avvento del borghese come apice di un processo storico-costituzionale iniziatosi nel medioevo.

Nel 1913, nell'introduzione al suo *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Sombart parlava del borghese come dell'«esponente più rappresentativo dello spirito del nostro tempo». Ne faceva la storia come se fosse stato il motore dell'intero processo (gli interessava infatti «il dato spirituale del tipo umano del borghese [...] non le sue relazioni sociali»). Io vorrei invece considerarlo come un esito di quel processo, in cui il borghese all'inizio non c'era o era solo un embrione fra molti altri elementi. Lo vedo cioè come un prodotto sintetico e per così dire artificiale, importante più in termini di identità che di spirito. A me piace poco parlare di spirito (*seelische Struktur* nel linguaggio di Sombart) per quanto concerne la storia costituzionale, che però è popolata da dottrine o anche da idee. Va però notato che Sombart scrive il suo libro – prima della Grande guerra, si noti – come «analisi e critica del nostro spirito del tempo», già quasi con l'intento di coglierne la crisi, insieme anche a quella della stessa borghesia. Allo stesso modo, dovrebbe ormai essersi conclusa anche la identità borghese che, in quanto identità, io farei iniziare ai primi dell'Ottocento e farei dunque durare circa un secolo.

Naturalmente, così formulata la proposta può apparire tracotante. Facendo storia, non si può parlare di processi uni-lineari, pre-destinati, con alla fine noi stessi,

benevoli trionfatori e interessati storiografi. È invece certo che le cose sarebbero potute andare a finire in mille altri modi se si fossero verificate, nei vari casi e momenti, circostanze diverse: le quali, a loro volta, avrebbero avuto origine da accadimenti e da protagonisti diversi da quelli che invece davvero – spesso per caso – sono intervenuti.

Resta però vero che, a posteriori, sulla base di quanto accaduto, dev'essere possibile risalire agli snodi del processo, alle sue spinte come alle sue deviazioni, e alle forze che lo hanno provocato e ne sono state provocate.

C'è gusto a far ciò e può essere anche utile per relativizzare l'esistente che a troppi appare come inevitabile e assoluto e per aiutare a costruire schemi d'interpretazione del reale (*Deutungsschemata*) più elastici di quelli ferrei ma anche illusori a cui talora ci portano le applicazioni delle scienze sociali di oggi.

Così, è capitato anche a me, qui, di ricostruire percorsi che si sono rivelati più coinvolgenti di quanto avessi immaginato nel comporre i singoli saggi che ho poi raccolto. Le indagini particolari condotte nel tempo sulle dottrine di comportamento, di ragioni di Stato e di melancolia mi si sono rivelate assai più coerenti di quanto pensassi, quando – mosso più che altro dall'eleganza dei temi – mi ci sono dedicato. Ne è venuta fuori una prospettiva che consente di osservare un paesaggio ampio e variegato della storia europea, anche forse nei passaggi e negli scambi fra le sue diverse parti. Ma soprattutto ne è venuta fuori la conferma della possibilità di condurre letture e discorsi a quel livello intermedio fra istituzioni e dottrine, fra pubblico e privato, fra Stato e società che è quello in cui normalmente si svolge la vita degli esseri umani. Si tratta di una parte importante della storia costituzionale, come mi piace chiamarla, anche se forse solo, appunto, di profili della medesima, fuori dalle sue parti più materiali e concrete che sono quelle dell'economico e del sociale.

Ulteriore conferma mi è venuta dalla sensazione che i materiali scovati, una volta messi insieme e combinati fra loro, potessero offrire una base per delineare un possibile percorso di formazione della coscienza storica dell'uomo moderno. E qui risalta il tema dell'identità, a cui peraltro è proprio dedicato uno dei saggi raccolti in questo volume. Un saggio strano, in verità, che però ha finito per dare inopinatamente



titolo al volume stesso e in certo modo anche a completare il piccolo vocabolario politico che risulta dalla trilogia: *Dottrina politica e istituzioni, Potere e legittimità, Società e Stato*. Sono questi infatti i profili che più m'interessano e tutti insieme mi sono serviti a connotare quella specificità e specialità della storia costituzionale europea, da cui è emerso anche il tipo umano che è dentro ognuno di noi ancora oggi e che non saprei definire altrimenti che come borghese.

Ciò rientra, evidentemente, nella grande questione dei soggetti, a cui si riferisce ogni discorso d'identità come pure, previamente, di legittimità del potere. La questione presenta aspetti sia quantitativi che qualitativi e si riannoda storicamente – come quasi tutto quello che vado studiando di storia costituzionale – alla grande forma/misura dello Stato moderno e al suo esito culminante e a mio avviso sostanzialmente anche finale, rappresentato dall'invenzione (o scoperta?) della costituzione: anch'essa una forma di regolazione di rapporti sociali, sulla base della riuscita combinazione di diritti (individuali) e doveri (dei cittadini). Inutile dire che, in tutte le sue manifestazioni occidentali e transatlantiche essa si è resa visibile e operante come costituzione borghese, la *bürgerliche Verfassung* di Kant. Per quest'ultimo il senso dell'illuminismo era «sapere aude», cioè coraggio di ricerca e non fierezza di ragione, perché a suo fondamento stava la visione, più cinica che ironica, di Christian Thomasius secondo cui, al fondo, gli uomini nascono stupidi e solo la società li può salvare.

Sempre di uomini si tratta, ma moderni anziché antichi, come ci ha fatto presto capire Benjamin Constant. Un'altra volta un “uomo nuovo”, come ne erano già apparsi nella storia, ogni volta con la pretesa o almeno la speranza di poter stare meglio al mondo. Questa volta, di nuovo ma a rovescio, in senso prima qualitativo che quantitativo. Il che si è tradotto nei due termini, antitetici, dell'individuo e della massa, lungo un percorso durato tutto l'Ottocento. È stata la borghesia a far da ponte a questo grande passaggio. Alla fine, come si sa, ne verrà fuori ancora uno di uomo nuovo: quello delle avanguardie del Novecento, purtroppo precipitato poi, spesso, nei crepacci totalitari che hanno frantumato il secolo appena trascorso.

Per questo dico che il carattere unitario dei saggi raccolti in questo mio terzo volume consiste nel tentativo di fissare, ogni volta, un aspetto particolare della lenta formazione dei soggetti che hanno in qualche modo ereditato la spinta della politica in Occidente, a partire dalla sua invenzione medievale (*Il bene comune come motore costituzionale* era il titolo della Parte prima dei già citati *Profili*, 1).

Bisogna convincerci che la storia occidentale non è iniziata dall'illuminismo e che quest'ultimo non si è esaurito nel sublime canto della ragione (iniziato peraltro anch'esso, sebbene forse monodicamente, ben prima) ma ha portato a compimento ampi processi anteriori e ne ha favorito il transito verso esiti ulteriori. Ha prodotto rivoluzioni ma anche degenerazioni, marcando in modo irreversibile la nostra civiltà: in modo dialettico però, e non nei termini assoluti che gli vengono attribuiti da chi ne nega il confronto con altre civiltà, se non in termini di superiorità e di dominio.

Anche la questione dell'identità ha potuto presentarsi, grazie all'illuminismo, in termini più moderni e ha acquistato rilevante significato politico. Nell'antica società per ceti essa rappresentava qualcosa di statico e non circostanziato. Il legame di ceto prevaleva su tutto, anche al di là dei limiti territoriali. Con l'affermazione della visione individualistica dell'uomo e del mondo invece si è resa necessaria anche una definizione di tipo ambientale, sia pure su base storica e culturale. È così salita alla ribalta la misura della nazione, che ha svolto un ruolo fondamentale nell'elaborazione di un'idea d'identità insieme più intensa e diversificata. La forza sociale che ha trainato questa idea riuscendo a metterla in pratica anche nelle cose della politica, in senso sia nazionale che internazionale, è stata di nuovo la borghesia.

Nell'accezione che uso qui, il termine equivale a quello di *bourgeoisie* usato, a partire dal francese, anche in inglese e in tedesco. Va però notato che in tedesco vi è una sfumatura singolare, data dall'uso complementare del termine *bürgerlich* che dà al dato materiale un significato culturale e costituzionale più preciso, nella direzione del nostro "civile". In inglese invece il termine viene usato per designare il fenomeno della *middle class*, che era già stato individuato nel '700 come *middle rank of population*. Per completare il quadro, non si dimentichi che in francese uno degli usi più risalenti è quello di Molière nel *Bourgeois gentilhomme* del 1671: a significare proprio



lo slittamento dalle rigide strutture della società per ceti a quelle più libere e libertinarie della nascente società civile.

Ma il punto cruciale è naturalmente che la borghesia nell'insieme di tutti questi significati condensa in sé e sintetizza – dal punto di vista culturale e sociale, ma quasi anche antropologico – il trionfo del capitale, come primaria forza produttiva nel mondo industriale del XIX secolo. Di ciò mi sembra sintomatico il lavoro di Walter Bagehot, apparso a Londra nel 1873, che reca il titolo *Lombard Street* e descrive la concentrazione del denaro nel sistema bancario e la formazione del *Money Market* londinese, a partire dal famoso *Bank Charter Act* del 1844: «A place like Lombard Street, where in all but rarest times money can be always obtained upon good security or upon decent prospects of probable gain, is a luxury which no country has ever enjoyed with even comparable equality before». Nella sua ricostruzione, Bagehot ricorre ai termini *democratic, organization, machinery, system*, poi anche *soundness, confidence, trust, liability* e più o meno li riconduce tutti – anche lui – al «new man [il quale] with a small capital of his own and a large borrowed capital can undersell a rich man who depends on his own capital only». Tale *new man* farebbe parte della *dirty crowd of little men* che nel Regno Unito hanno prodotto, attraverso «the rough and vulgar structure of English commerce», il passaggio dalla corrotta società medionobiliare del Settecento alla moderna società capitalistica dell'Ottocento, grazie, scrive Bagehot (autore anche di *Physics and Politics*, 1872, uno dei primi scritti di darwinismo sociale), a quella «propensity to variation, which in the social as in the animal kingdom, is the principle of progress».

Basta così per dire che – come avevo già mostrato nel *Laboratorio borghese* del 1987 – il borghese mi sembra un fenomeno fattualmente limitato nel tempo, anche se ovviamente molto complesso nella sua genesi come nel suo divenire. Esso dovrebbe coincidere con la “misura” con cui l'uomo ha dato risposta ai bisogni, facendo ricorso allo strumento – materiale, politico, sociale e spirituale – del capitalismo. Per Sombart ciò presentava anche un versante “biologico” relativo al gruppo di popoli (*Volkstämme: die Etrusker, die Friesen und die Juden*) che ha fatto la storia d'Europa dopo la caduta dell'Impero romano. In esso vivevano *Triebkräfte* decisive, quali in

particolare la *Sucht nach dem Golde* (desiderio di oro) e il *Unternehmungsgeist* (spirito d'intrapresa), donde è sorto lo Stato moderno e con esso il più importante mezzo di sviluppo dello spirito capitalistico, il senso d'eresia (*Ketzertum*) che a sua volta presuppone il forte sentimento religioso dell'anima popolare europea (*europäische Volksseele*). Tremenda è la conclusione, sul futuro del capitalismo borghese: «Forse alla fine il gigante – diventato cieco – sarà portato a tirare un carro culturale democratico e sarà il tramonto degli dei. L'oro allora sarà ridato alle acque profonde del Reno».

Meno drammatica e visionaria la posizione di Max Weber, che continua a condizionare in maniera irresistibile il mio modo di vedere queste cose, grazie innanzi tutto al fenomenale concetto di *Lebensführung* (condotta di vita) da lui introdotto a spiegare il nesso fra l'impegno sociale ed economico dell'uomo cristiano della Riforma (anzi, propriamente, di setta) e le proprie convinzioni culturali, etiche e religiose. Per Wilhelm Hennis starebbe qui il nucleo della ricerca weberiana, volta a cogliere la peculiarità di quell'uomo lì – quello di setta appunto – che già ai suoi tempi non si trovava più (tranne forse che negli USA, non a caso!). Mentre per l'altro grande interprete, Friedrich Tenbruck, il clou di Weber sarebbe la sua filosofia della scienza, in cui egli ha condensato tutta la potenza dell'ascesa mondana e statale dell'uomo moderno.

Neanche a me interessa tanto la lunga e complessa storia di un eventuale spirito del capitalismo; quanto piuttosto riconoscerne il prodotto quasi tardivo nell'elemento borghese divenuto dominante fra le rivoluzioni di Sette- e Ottocento e il vero e proprio scoppio della guerra mondiale, ai primi del Novecento. Mi sembra plausibile fissare la mediana europea di tale concrezione storica intorno alla data faticosa del 1848, ma mi è altrettanto chiaro che già verso la fine del secolo la pretesa di "lasciar fare, lasciar passare" non riesce più ad attuarsi senza il crescente e prepotente intervento dello Stato, sotto la pressione delle forze sociali immense del proletariato, della piccola borghesia e della massa. Un episodio dunque breve ma sconvolgente, a cui seguirà la terribile stagione del totalitarismo e poi quella, odierna, della globalizzazione: tutt'e due quasi sempre velate dai superiori riferimenti alla demo-



crazia. Ma un episodio non occasionale e neppure spiegabile solo nei termini causal-materialistici del marxismo scientifico. Aiuta piuttosto indagarne la molto risalente identità storica, passata per successive raffinzioni sia dello spirito che della pratica umana, nella società e nello Stato. In un periodo assai lungo, di cui questo terzo volume dei *Profili*, insieme ai due che l'hanno preceduto, cerca ambiziosamente di portare testimonianza.

Così si spiega la particolare scansione che ho dato alle tre parti del libro, dedicate rispettivamente a melancolia, disciplina e identità. I primi due termini appartengono da tempo al mio laboratorio storiografico: ad essi avevo già dedicato, nel 1999, *Gli specchi della politica*. Mettendo insieme questi altri saggi – che sono stati allo scopo anche rimaneggiati – mi sono accorto che essi non solo toccavano momenti cruciali della modernità occidentale, ma anche generavano un risultato d'identità di lungo periodo che si è a sua volta cristallizzato nel momento potente della borghesia. Credo che proprio dalla tensione fra potenza e relativa fugacità di quel momento dipenda il fatto che gli effetti che sono derivati e stanno derivando dalla sua crisi, dal suo venir meno anzi, siano stati nel XX secolo (col totalitarismo) e siano o stiano per essere ancor oggi (con la globalizzazione) così gravi.

Dopo avere rivisitato, gran parte della mia produzione meno recente, trovo allora che non sia affatto casuale che i miei interessi e sforzi attuali siano rivolti allo studio e alla comprensione di tali effetti. Ciò vale per i temi del costituzionalismo e della globalizzazione, della legittimazione e del consenso, ma tornerà a valere anche per i temi più antichi e profondi che stanno alla loro base: da quello della melancolia a quello della misura.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Parte prima

Il primo capitolo, *Lo schema a quattro. Alcune considerazioni metaforologiche*, era apparso in F. Rigotti-P. Schiera (eds), *Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore / Luft, Erde, Wasser, Feuer: Die vier Elemente und ihre Metaphern*, Bologna-Berlin 1996, pp. 25-41. I titoli dei paragrafi sono stati inseriti in questa edizione e riflettono dunque idee più aggiornate dell'autore.

Il secondo capitolo, *Melancholia tra arte letteratura e società*, è una rielaborazione congiunta di due saggi: il primo, *Melancholia*, in E. Paolillo (ed), *Sentimenti. Catalogo ragionato delle umane pulsioni*, Milano 2003, pp. 161-181; il secondo, *Significati e funzioni di un tema ancestrale*, in P. Schiera, *Melancholia tra arte e società*, Urbino 2005, pp. 1-19. I titoli dei paragrafi sono stati inseriti in questa edizione e riflettono dunque idee più aggiornate dell'autore.

Il terzo capitolo, *Il Buongoverno melancolico di Ambrogio Lorenzetti e la "costituzionale faziosità" della città*, è ripreso, senza modifiche eccetto i titoli dei paragrafi, da «Scienza & Politica» (2006), n. 34, pp. 93-108.

Il quarto capitolo, *Caratteri culturali di età moderna: melancholia e disciplina nell'ambiente musicale di J. S. Bach*, è la traduzione di *Wesenszüge der neuzeitlichen Kultur: Melancholie und Disziplin im menschlichen Umgang der Bach-Zeit*, in «Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz» (1998), pp. 51-69. Nella traduzione sono stati introdotti i titoli dei paragrafi.

Il quinto capitolo, *La melancholia come fattore originario del Romanticismo: appunti sul caso tedesco*, è ripreso, senza modifiche salvo l'inserimento dei titoli dei paragrafi, dal saggio apparso in *Romanticismo, il nuovo sentimento della natura. Catalogo della Mostra (Trento 1993)*, Milano 1993, pp. 338-350.

Parte seconda

Il primo capitolo, *Per una protostoria della politica. Melancholia e disciplina all'alba del mondo moderno*, è la traduzione di *Pour une proto-histoire de la politique. Mélancolie et discipline à l'aube du monde moderne*, in S. Di Bella (ed), *Pensée, pratique et représentations de la discipline à l'âge moderne*, Paris 2012, pp. 19-30.

Il capitolo secondo, *La concezione weberiana della disciplina e il tema della Lebensführung*, è la traduzione di *La conception weberienne de la discipline et le thème de la "Lebensführung"*, in P. Million (ed), *Max Weber et le destin des sociétés modernes*, Grenoble 1995, pp. 145-168. Nella traduzione sono stati introdotti i titoli dei paragrafi.

Il terzo capitolo, *Ragion di Stato e statualità moderna*, è il frutto di una rielaborazione congiunta di vari contributi, a vario titolo e di varie epoche: recensione a R. Schnur (ed), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffes*, Berlin 1975, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 5 (1976), pp. 970-82; *Alfabeto politico*, Trento 1982; introduzione a P. Schiera (ed), *Ragion di Stato e ragioni dello Stato*, Napoli 1996; voce di dizionario inedita (*Raison d'État*). Nel corso del rifacimento sono stati introdotti i titoli dei paragrafi, a segnalare anche le diverse provenienze e cronologie.



Il capitolo quarto, *Christian Thomasius fra Mediterraneo e Nordeuropa: comportamento e melancolia nel tempo della politica*, è la traduzione e rielaborazione complessiva di tre saggi: *Disciplinamento*, in *Alfabeto politico*, Trento 1982, pp. 1-23; *Benehmen, Staatsräson und Melancholie in der frühen Neuzeit. Christian Thomasius zwischen Mittelmeer und Nordeuropa*, in R. Morsey - H. Quaritsch - H. Siedentopf (eds) *Staat, Politik, Verwaltung in Europa. Gedächtnisschrift für R. Schnur*, Berlin 1997, pp. 181-201; *Staatsräson, Benehmen und Melancholie: Ein politischer Teufelskreis der Italienischen Renaissance?* in L. Schorn-Schütte (ed), *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res Publica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft*, München 2004, pp. 329-346. Anche in questo caso i titoli dei paragrafi sono stati introdotti anche per segnalare le differenti provenienze.

Il capitolo quinto, *Dalla socialità alla socievolezza: una via alla modernizzazione nell'Europa del XVII e XVIII secolo*, è una ripresa senza modifiche, salvo l'introduzione dei titoli dei paragrafi, da A. Buck (ed), *Der Europa-Gedanke*, Tübingen 1992, pp. 107-119.

Parte terza

Il capitolo primo, *Il male viene dal Sud. Il ruolo dell'Italia nella costituzione dell'identità borghese tra Francia e Germania nel XIX secolo*, è la traduzione di *Le mal vient du Sud. Le rôle de l'Italie dans la constitution de l'identité bourgeoise entre France et Allemagne au XIXe siècle*, in E. François et al. (eds), *Marianne-Germania. Deutsch-französische Kulturtransfer im europäischen Kontext / Les transferts culturels France-Allemagne et leur contexte européen, 1789-1914*, II, Leipzig 1998, pp. 71-726. Nella traduzione sono stati inseriti i titoli dei paragrafi.

Il capitolo secondo, *Dall'identità individuale all'identità collettiva. O piuttosto problemi di legittimazione?*, è la riproposta senza modifiche, salvo i titoli dei paragrafi, del saggio apparso in P. Prodi - W. Reinhard (eds), *Identità collettive tra Medioevo ed Età moderna. Convegno internazionale di studio*, Bologna 2002, pp. 197-216.

Il capitolo terzo, *La maestà internazionale di Roma tra motivi letterari e politica della scienza: spunti principalmente tratti da Mme de Staël e Wilhelm von Humboldt*, ripropone senza modifiche, salvo i titoli dei paragrafi, il saggio apparso in L. Enderlein - N. Zchomeilidse (eds), *Fictions of Isolation. Artistic and Intellectual Exchange in Rome during the First Half of the 19th Century. Papers from a Conference Held at the Accademia di Danimarca, Rome, 5-7 June 2003*, Roma 2006, pp. 17-28.

Il quarto capitolo, *Monarchia costituzionale o costituzionalismo monarchico? L'Europa del pre'48*, è la ripresa senza modifiche, salvi i titoli dei paragrafi, del saggio apparso in G. Guazzaloca (ed), *Sovrani a metà. Monarchia e legittimazione in Europa tra Otto e Novecento*, Soveria Mannelli 2009, pp. 41-55.

Il capitolo quinto, *I mali della politica: per una formazione alla Weltgesellschaft*, è la semplice riproduzione del saggio apparso in R.Gherardi (ed), *Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive*, Roma 2002, pp. 35-48.

Pagina intenzionalmente bianca



Parte prima
Melancholia e socialità

Pagina intenzionalmente bianca



I. LO SCHEMA A QUATTRO.
ALCUNE CONSIDERAZIONI METAFOROLOGICHE
(1996)

1. La metafora politica e il discorso politico

Elementi, umori, temperamenti, caratteri: questa è la trafilata che m'interessa impostare, seguendo un percorso sia di tipo storico ricostruttivo che di tipo politico logico. Mio obiettivo è di comprendere meglio i significati della politica, come qualcosa che riguarda specificamente gli uomini, fra gli animali, e gli occidentali, fra tutti i consorzi storici umani. Credo che quella trafilata possa avere a che fare con ciò.

Il problema si pone certamente in termini anche metaforologici, nel senso che sta alla base del seminario in cui stiamo operando, come di quelli che l'hanno preceduto. La politica consiste infatti, essenzialmente, di discorso. Essa è comunicazione, finalizzata all'ampliamento responsabile e controllato delle zone di non conflittualità fra individui e gruppi. Per questo, la sua comparsa storica è strettamente legata allo sviluppo della lingua, e soprattutto della lingua scritta, dell'alfabeto e della scrittura o scritturalità, delle lettere e della letteratura o letteralità. Perché quest'ultima aumenta a dismisura la possibilità della trasmissione della comunicazione, in termini certi e controllabili.

Il discorso – in particolare quello scritto o scrivibile, cioè appunto la letteratura – è anche il luogo magico in cui si possono dare incrementi di conoscenza imprevedibili, grazie alla continua interferenza fra piani di esistenza altrimenti non comunicabili fra loro. Lo slittamento, la trasmigrazione o la circolazione di termini, concetti, schemi mentali da un ambito di realtà già noto o più noto a un altro che si deve ancora comprendere e definire rappresenta uno dei processi più normali e virtuosi di allargamento ed espansione della conoscenza. Così, quando nasce un nuovo discorso, consistente nella registrazione di riflessione e comprensione relativamente a un

nuovo spazio di vita autonoma e a sé stante, i materiali di cui esso si forma e costituisce non devono essere per forza tutti nuovi e originali, ma sono spesso di riporto, presi in prestito da altri discorsi, adattati e nuovamente impiegati. Così dagli antichi templi pagani sono sorte le chiese cristiane e da queste ultime i palazzi della cittadinanza post-rivoluzionaria.

Le metafore sono, come sappiamo, una delle vie per cui si compiono questi travasi, che poi non sono mai a senso unico, ma, come i ponti, hanno due direzioni, cosicché è facile che un prestito semantico venga restituito con gli interessi e cioè un termine, un concetto, uno schema mentale torni da dove era partito, però anche con significati diversi, capaci a loro volta di modificare lo stadio di partenza.

Il discorso della politica, o la politica come discorso, è uno di quelli di cui è più facile (ma insieme più necessario) fissare l'origine storica e artificiale: perciò ha particolarmente importanza lo studio della metafora politica, perché esso consente di determinare e seguire meglio tale storicità e artificialità, allo scopo anche di sottrarre in continuazione la politica a ogni tentativo di assolutizzazione in un meta-discorso oggettivo ed eterno, fatto di valori assoluti e irrinunciabili, in cui l'uomo non ha più possibilità d'intervento con la sua ragione e con la sua lingua.

Il tema che ho scelto però presenta qualche ambizione in più. Esso pretende infatti di guardare ad «elementi» del discorso politico che sono certamente anche riconducibili al procedimento o processo metaforico ma che hanno anche o acquistano presto rilevanza fondamentale nella costruzione stessa della politica. Dagli elementi i temperamenti: tra questi uno in particolare, su cui si costruisce, a mio parere, un pilastro importante della politicità moderna.

Da molti anni sono attratto, da studioso in chiave storica delle dottrine politiche, dal tema della melancolia. Orbene, è notoriamente impossibile affrontare quel tema al di fuori del riferimento costante allo «schema a quattro». Questa è anche la via seguita da Erich Schöner nel suo saggio sul *Viererschema*, in cui viene ricostruito il percorso della cosiddetta *Humorallehre*, che si è venuta sviluppando, per successive



stratificazioni, dall'antichità al medioevo¹. Schöner è interessato prevalentemente alla ricostruzione medico-storica che, salve rare eccezioni, suggerisce appunto uno «schema a quattro» elaborato, nella sua forma conclusiva, da Galeno ma già presente nella sostanza, anche a detta di quest'ultimo, nel *Corpus Hippocraticum*.

Nella sua introduzione, Robert Herrlinger sottolinea che il percorso di quella dottrina degli umori non poté essere così univoco e lineare, nella tradizione antica, come spesso si è supposto e riconosce a Schöner il merito di avere messo in luce ciò. Il risultato è tanto più importante, poiché invece, nel medioevo, quella dottrina si è molto uniformata, riducendosi a un vero e proprio schema, anzi, come si esprime lo stesso Schöner, essa «da schema si è trasformata in schematismo».

Per costruire lo schema a quattro nella sua dimensione antropologica, Herrlinger rimanda ai quattro umori e ai quattro punti cardinali, come pure alle quattro stagioni e alle quattro età della vita, per giungere infine ai quattro temperamenti (già presenti fin dall'inizio, secondo Schöner, però solo come *Dispositionstypen*). Un esame approfondito degli scritti di Aristotele mostrerebbe che quest'ultimo (come d'altra parte già anche Platone) si trovava sulla via giusta per transitare da Ippocrate a Galeno: «Die Schule von Aristoteles hat schließlich den Grund zu einem Viererschema der Temperamente gelegt»². Fu però solo Galeno a essere in grado di collegare ciò che nel *De natura hominis* veniva presentato come «Viererschema der Kardinalsäfte» con i quattro colori principali, le quattro qualità del gusto, i quattro punti cardinali, le quattro qualità elementari, i quattro elementi, i quattro tipi di febbre ecc., per approdare alla fine ad un sistema comprendente sia il macro- che il microcosmo. In base alla sua fama di massima autorità medica, tale sistema, per oltre un millennio, è stato insegnato come un dogma che ha finito per toccare tutti i campi della conoscenza umana. Un dogma per distruggere il quale i medici dei secoli successivi dovettero impiegare inaudite energie.

Herrlinger pubblica, in appendice allo studio di Schöner, un suo proprio schema a quattro, che egli reputa il più completo esistente, anche perché consente di mo-

¹ SCHÖNER, 1964.

² *Ivi*, Vorwort, p. IX.

strare «wie das Viererschema sozusagen in konzentrischen Kreisen, Sediment auf Sediment, gewachsen ist und was daran hippokratisch, was galenisch und was mittelalterliche Zutat ist». Niente di meglio per poter avere una percezione immediata, anche grafica, dello straordinario impatto che la metafora del «quattro» ha avuto nella storia europea. Per cogliere invece il senso delle grandi differenze che nei secoli sono intervenute a modificare il nostro schema, adattandolo a esigenze sempre nuove e consentendone una durata così lunga, è forse necessario riprendere ancora qualche osservazione finale di Schöner, in adesione completa alla tavola di Herrlinger. In primo luogo quella relativa al continuo interscambio tra empiria e speculazione che ha dominato la medicina antica nella sua ricerca di una propria sostenibile base pato-fisiologica.

Ciò serve a Schöner per ribadire una differenza di fondo fra il pensiero antico (in cui quello schema era certo presente ed importante, ma mai in modo tanto esclusivo) e quello medievale. Solo in quest'ultimo viene infatti meno quel senso della realtà che aveva sempre accompagnato (e contrastato) nell'antica medicina greca il ricorso puro e semplice a schemi interpretativi troppo generali.

«Solo all'uscita dall'antichità (com'è esattamente documentato da una serie di esempi per altri ambiti, quali la filosofia), influenze non greche – concezioni orientali, astrologia e così via – riducono sempre di più la prospettiva irrigidendo progressivamente il pensiero. Certi orientamenti della medicina e della filosofia medievale finiscono per trasformare in uno schematismo alieno dalla realtà gli schemi medici, che erano stati pensati come semplici ipotesi di lavoro. In tal modo, solo nel medioevo vengono tratte, in modo acritico e ingenuo, tutte quelle conseguenze che erano rimaste latenti nella concezione antica»³.

Tanto la medicina araba che quella della Scolastica furono in balia delle dottrine galeniane, in combinazione con gli influssi astrologici⁴. Ma fu nel Rinascimento che lo schema a quattro raggiunse la massima espansione, impregnando di sé oltre alla teologia e alla filosofia anche la medicina, la fisica, l'astrologia e la musica.

Treumann chiarisce bene la portata rivoluzionaria che la scoperta dei quattro elementi da parte dei filosofi presocratici aveva avuto sul piano, potremmo oggi dire,

³ *Ivi*, p. 102.

⁴ WICKERSHEIMER, 1913.



di una laicizzazione delle ragioni di esistenza del mondo⁵. Gli elementi proposti – fuoco acqua terra aria – dovevano infatti essere in grado di sostituire, come fattori costitutivi originari o creativi del mondo, gli inaffidabili e imprevedibili comportamenti degli dei; dovevano cioè operare da fondamenti di vere e proprie leggi della natura. Solo in tal modo «il mondo poteva essere compreso e spiegato razionalmente come costruito, a partire dai suoi elementi fondamentali».

In ciò era presente già una forte relativizzazione della componente di incalcolabilità e fatalità propria dell'esistenza umana: se gli dei continuavano a essere decisivi per i casi dell'esistenza personale e individuale dell'uomo, almeno non c'era più bisogno di interrogare gli oracoli riguardo all'impianto complessivo della natura. Le proprietà di piante, animali e uomini si potevano spiegare da sé, almeno sotto il profilo fisico, in base all'azione combinata dei quattro elementi.

A me pare che nel corso del medioevo questo processo, anziché irrigidirsi e contrarsi come sostiene Schöner, sia andato molto avanti, nonostante l'apparente involuzione rappresentata dalla dominante concezione religiosa del mondo, e proprio nella direzione appena accennata. Nel senso che, anche per la dimensione psichica (o meglio non solo fisica) dell'uomo, sono cominciati a scattare meccanismi di liberazione dall'antico involucro del magico, dell'onirico e dell'imprevedibile, per fissare invece punti solidi e verificabili di interpretazione e di valutazione dell'azione umana. Ciò sta, a mio parere, alla base della nascita della politica moderna, che è fondata sul presupposto di un uomo conoscibile e prevedibile nelle sue reazioni sociali, in modo da poter costruire leggi di funzionamento della società organizzata, da una parte, e leggi di comportamento dell'individuo socializzato, dall'altra. La metafora della "costituzione" si è rivelata utilissima in entrambe le direzioni. Nel primo caso, il termine di risultato (la costituzione politica) ha assunto, in età contemporanea, assoluta dominanza di significato e d'uso rispetto al termine di partenza (la costituzione fisica). Nel secondo caso, nonostante il progressivo venir meno, ad opera della medicina moderna, di termini di riferimento globali come quelli di complessione o costi-

⁵ TREUMANN, 1994, p. 32.

tuzione, la dottrina dei caratteri ha continuato a svolgere, fino ad oggi, la base di ogni educazione alla vita sociale.

Lo schema a quattro ha continuato ad avere un ruolo importante anche in questo processo. E l'ha svolto sempre ponendo in collegamento le vecchie teorie degli elementi con le nuove dottrine dei temperamenti, in attesa di dare poi luogo a tempo debito – cioè a rinascimento compiuto – alla moderna scienza dei caratteri e del comportamento. Ciò che più interessa qui è però che questa funzione di volano esso l'ha potuta essenzialmente svolgere grazie all'impianto metaforico che lo reggeva dall'interno. Nel senso che la sua stessa struttura logica costitutiva era fondata sopra il rimando metaforico da un livello all'altro (età dell'uomo, stagioni dell'anno, umori, colori, pianeti e via dicendo) e dunque la metafora è stata la molla che ha tenuto in tensione e ha spinto avanti il livello di conoscenza. Si ha insomma il paradosso di una metafora che svolge, nel nostro schema, un ruolo non semplicemente di transito e di dialettica, ma proprio di fondazione epistemologica.

2. Dai quattro elementi ai quattro temperamenti: il melancolico

Tutto ciò basta ampiamente al mio scopo, che non è soltanto di introdurre la centralità culturale e quasi antropologica occupata dallo schema a quattro, con al centro l'uomo micro-macro-cosmico, a partire dal medioevo, ma è anche, come ho detto, di giustificare l'interesse per quello schema a partire dalla melancolia. È quest'ultima infatti ad essere al centro della pato-fisiologia ippocratico-galeniana, almeno nell'esito "schematico" medievale (ma anche, in parte, successivo) che è stato proposto da Schöner. Lo dimostra, in modo insuperabile, l'opera più importante pubblicata in argomento: *Saturno e la melancolia* di Klibansky, Panofsky e Saxl⁶.

Per quanto ci riguarda in questa sede, è particolarmente la prima parte, redatta da Klibansky, ad arricchire il discorso fatto finora. Essa inizia con un paragrafo dal titolo «La dottrina dei quattro umori» e termina con un altro dal titolo «La melanco-

⁶ KLIBANSKY-PANOFSKY-SAXL, 1983.



nia nel sistema dei quattro temperamenti». Per riprendere solo alcune indicazioni di Raymond Klibansky, basterà citare:

«Qualunque sia il periodo in cui l'elenco ortodosso dei nomi dei quattro temperamenti è stato per la prima volta formulato, è ovvio che esso rappresenta solo la fissazione in termini precisi di una dottrina vecchia di secoli, la cui forma essenziale era stata trasmessa al mondo occidentale del primo medioevo dalla lettera di Vindiciano. Nella misura in cui insisteva sulla capacità dei quattro umori di determinare il carattere, questa lettera conteneva il nucleo di un sistema che più tardi verrà sviluppato dettagliatamente».

E ancora:

«All'incirca nella stessa epoca (dopo la metà del XII secolo) in cui furono composte la *Medicina animae* (di Ugo di San Vittore o di Ugo di Fouilloi?) e le *Causae et curae* (di Santa Ildegarda) possiamo trovare menzionata ancora una volta la 'caratterologia' umorale nella scuola di Salerno (*Flores diaetarum*, 1160-80 circa). La distribuzione degli umori tra le stagioni, le ore del giorno e le età dell'uomo; l'indicazione dei punti d'uscita dei vari umori; il principio che è la prevalenza di un umore a determinare il carattere, ma che una 'prevalenza esorbitante' di tale umore provoca malattie, che devono essere combattute seguendo il principio dei *contraria contrariis* [...] tutto questo derivava dalla Lettera a Pentadio (di Vindiciano)».

Infine, a mo' di conclusione:

«I modesti trattati salernitani possono essere considerati se non la base almeno il punto di partenza di un percorso storico che avrebbe portato a definire la nozione comunemente accettata della natura dei quattro temperamenti in generale, e in particolare della *complexio melancholica*».

Per tutto ciò

«La dottrina dei temperamenti può essere definita come una delle parti più tenaci e, per certi aspetti, più conservatrici della cultura moderna. Per quanto toccata in superficie, non è stata sostanzialmente mutata né dal rinascere della nozione 'aristotelica' del genio, né dal fatto che la spiegazione umorale dei temperamenti si ridusse alla fine a una semplice delimitazione di caratteri ed emozioni».

Ma non possiamo continuare a citare Klibansky. Basti dire che egli conclude la sua ricostruzione giungendo fino a Kant, il quale darebbe, a suo dire, un'interpretazione insieme estetica ed etica della dottrina tradizionale dei tempera-

menti, in base alla quale «Il melanconico, e solo lui, rappresentava la nozione kantiana di virtù»⁷.

Nella nuova Introduzione premessa alla traduzione tedesca del volume (apparsa solo nel 1988), Klibansky insiste molto sul famoso *Problema XXX, 1*, attribuito ad Aristotele, e ne sottolinea la straordinaria fortuna, a partire da una prima, pressoché sconosciuta, traduzione in latino dell'inizio del XIII secolo. Eroi tragici e filosofi sono gli uomini straordinari che, con la melancolia, devono quasi pagare una pena per la colpa della loro originalità. Albrecht Dürer ha ritratto questa interpretazione nella sua famosa incisione, dando però una lettura molto più umanistica del fenomeno, che sembra ora riguardare ogni uomo che si trovi nell'ombra malata di Saturno e non solo i geni. Burton ha accentuato, a metà Seicento, un'ipotesi di interpretazione sociale della melancolia. Ma Klibansky si lamenta alla fine che, nonostante l'eccezionale ampiezza della letteratura sulla melancolia, manchino ancora opere capaci di darne un quadro globale, comparativo e sintetico, a spettro europeo: un quadro soprattutto che consenta di distinguere — ma anche di comprendere meglio le differenze — fra «melancolia come malattia e melancolia come stato d'animo radicato nell'essere stesso dell'uomo». Egli chiede cioè un'opera che prosegua e completi il libro scritto da lui e dai suoi amici per la «preistoria» del tema:

«Resta il compito di ricostruire in una trattazione unitaria e di rendere comprensibili i diversi significati attribuiti alla melancolia dall'epoca della Riforma e Controriforma in poi, in Inghilterra, Francia, Italia e Germania, per non parlare della Spagna di Cervantes e di Tirso da Molina»⁸.

Nella quarta parte dello stesso volume su Saturno, è Panofsky ad occuparsi di Dürer, dedicando il secondo capitolo all'incisione su rame *Melencolia I* (1514), con un paragrafo sui quattro temperamenti e le quattro età della vita.

Più interessante ai nostri scopi è però il paragrafo successivo, dedicato ai *Quattro apostoli*, opera del 1526 ora alla *Alte Pinakothek* di Monaco di Baviera. In essa, Dürer ha ritratto i quattro (tre evangelisti e Paolo) «in forma delle quattro complessioni»,

⁷ *Ibidem*, le citazioni si riferiscono, rispettivamente a pp. 99, 106, 113 e 114: il rimando a Kant è alle *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1766².

⁸ KLIBANSKY-PANOFSKY-SAXL, 1988, p. 29.



nel senso che ha usato i quattro temperamenti classici del nostro schema per caratterizzarli.

La conclusione di Panofsky è lapidaria nella sua semplicità: non si trattava certamente per l'autore di ridurre un tema così importante come quello degli evangelisti ad una banale trattazione dei temperamenti; al contrario si trattava del fatto che, per ritrarre i suoi soggetti nella loro piena individualità umana, Dürer fece ricorso al mezzo più diretto, consistente appunto nell'attribuire a ciascuno di loro uno dei temperamenti o caratteri fondamentali della costituzione umana. Il che può anche significare che, con questo espediente semplicissimo ma geniale, Dürer voleva suggerire che nei Vangeli è compresa tutta l'umanità dell'uomo, a prescindere dall'effettiva congruenza di ogni singolo temperamento con ogni singolo evangelista o Vangelo. Nello stesso senso va anche la considerazione che dal complesso dei quattro Vangeli, Dio emana la sua intera e unica potenza, solo funzionalmente separata (ma non divisa) nelle quattro fondamentali attitudini della complessione umana.

Da questo punto di vista, è poco importante raggiungere una conclusione definitiva sull'effettiva intenzione di Dürer (che pure evidentemente ci dovette essere, ma che non è in alcun modo documentabile con sicurezza) nell'attribuzione specifica del relativo temperamento ad ogni singolo apostolo. Secondo il già citato Schöner, Giovanni è melancolico, Pietro flemmatico, Paolo collerico, Marco sanguigno. Ma per Mâle è invece Pietro il sanguigno, Paolo il collerico, Giovanni il melancolico e Marco il flemmatico⁹. Per Panofsky invece (che cerca di combinare ogni singolo temperamento anche con l'età del soggetto e con i toni di colore usati dall'artista nel ritrarlo) Giovanni è il sanguigno, Marco il collerico, Paolo il melancolico e Pietro il flemmatico.

Ciò che più conta è la convinzione, che Dürer certo condivide, di poter dare agli uomini dei modelli di riferimento in cui riconoscersi, anche nelle qualità e nei difetti della propria personale costituzione. Si tratta di una funzione rassicurante, come ci ricorda di nuovo magistralmente Emile Mâle, per il quale «L'art de la fin du moyen

⁹ MÂLE, 1949, p. 299.

âge enseigne d'abord à l'homme quelle est sa place dans le monde». Perciò essa ci appare a lungo così statica nella sua simbologia e iconografia, pur nel mutare delle tecniche e degli stili. L'esempio che egli porta è quello del *Calendrier des bergers*, che dalla prima edizione del 1491 passa indenne addirittura attraverso le scoperte copernicane: «L'art du moyen âge reste donc fidèle jusqu'au bout à la vieille conception de l'univers». Le nuove scoperte non la scuotono, al contrario essa recepisce, nel Quattrocento, antiche credenze astrologiche rifiutate nei secoli precedenti:

«L'antique croyance que les plantes gouvernent les destinées humaines n'avait jamais disparu [...] au XVe siècle il y eu une véritable résurrection de l'astrologie; elle reparut en même temps que la philosophie antique qui la justifiait [...] À la première page des livres d'Heures [...] une figure naïve représente le corps humain; les planètes l'entourent; des longs traits partent de Mars, de Saturne, du Soleil, et vont atteindre le foie, le poumon, l'estomac, le coeur. Aux quatre coins se rangent les quatre tempéraments que symbolisent quatre flgures d'hommes accompagnés d'animaux. Des inscriptions indiquent sous quelles conjonctions sidérales il convient de saigner le colérique, le flegmatique, le mélancolique, le sanguin»¹⁰.

Ma fin dove si spinge quest'effetto antropologico-culturale dello schema a quattro? Di nuovo seguendo le tracce di Panofsky – insieme però a quelle di Maurizio Calvesi nella sua più recente ricostruzione in chiave alchemica dell'incisione di Dürer¹¹ – si arriva almeno alla soglia del romanticismo. Punto di passaggio comune è il frontespizio dei *Libri Amorum* di Conrad Celtis¹². Di esso si occupano un capitolo dell'opera di Panofsky, come pure una parte del lavoro di Calvesi e un saggio (che ci riconduce fra l'altro al rimando sopra fatto a Kant) di Schuster e Fleichenfeldt¹³. Partendo da quest'ultimo, si trova l'analisi di una delle opere classiche, per la storia dell'arte, del topos quadripartito. Sono le famose incisioni di Runge dedicate alle «Vier Zeiten»:

«Runge influenzato direttamente da Brentano; quest'ultimo attraverso Tieck, a conoscenza delle fecondissime elucubrazioni di Swedenborg, ma anche del *Regimen Salernitanum* e

¹⁰ Ivi: le citazioni a pp. 296 e 298.

¹¹ CALVESI, 1993, che contiene il vecchio lungo saggio *À noir: Melencolia I*, del 1969, oltre ad altri due, inediti, dal titolo: *Un'indagine alle fonti e Melencolia I, Jupiter III: un dipinto di Dosso Dossi*.

¹² Pubblicati nel 1502, con un frontespizio allegorico di Dürer, riprodotto in KLIBANSKY – PANOFSKY – SAXL, 1983, alla tav. 85. Sui rapporti fra i due cfr. in generale GIEHLOW, 1904.

¹³ SCHUSTER-FLEICHENFELDT, 1978.



dell'*Iconologia* di Ripa, entrambi basilari per la circolazione della dottrina dei temperamenti durante tutta l'età moderna e ancora nell'Ottocento. Per non dire di Johann Caspar Lavater dei cui *Physiognomische Fragmente* (tanto cari a tutta la cultura dell'epoca – Goethe in testa) la quarta parte era dedicata espressamente ai temperamenti, e a quello melancolico in particolare¹⁴, in una miscela di materiale e spirituale [...] che era alla base stessa delle scienze naturali romantiche».

Le incisioni di Runge rimandano espressamente al frontespizio per l'opera di Celtis del 1502, in cui si trova uno fra i primi esempi di rappresentazione dei quattro temperamenti attraverso caratteri del paesaggio, in modo così simmetrico e formale che «ai quattro temperamenti corrispondono, negli angoli i quattro venti, le quattro direzioni celesti e, attraverso un intreccio di foglie, le quattro stagioni». Ancora meglio la compattezza che lo schema a quattro acquista in questo virtuosismo emblematico di Dürer emerge però nella descrizione che ne dà Panofsky:

«La Filosofia (che sta al centro dell'immagine) è circondata di una ghirlanda composta di ramoscelli di quattro diversi tipi di piante, che sono legati da medaglioni contenenti i busti di filosofi; gli angoli della pagina sono occupati dalle teste dei quattro venti. Ognuno di questi è attentamente differenziato sia come età che come carattere; e (come si può vedere da fonti più antiche e dal testo di Celtis) ognuno simboleggia uno dei quattro elementi e uno dei quattro temperamenti, nonché una delle quattro stagioni»¹⁵.

Per quanto riguarda Calvesi, la sua illustrazione del frontespizio parte dall'identificazione di Alberto di Bollstädt – Alberto Magno, il filosofo e teologo tedesco dell'ordine domenicano – come «alfiere della sapienza moderna». Calvesi riprende anche la didascalia che commenta l'incisione (a sua volta dedicata alla *Philosophia*) la quale recita:

«Sophia me Greci vocant, Latini Sapientiam
Egipci et Chaldei me invenere Greci scripsere
Latini transtulere Germani ampliavere».

Essa gli serve per sottolineare la presenza di un consapevole – anche se ben celato – intento di patriottismo cultural-nazionale nell'opera di Dürer (in quest'incisione, come pure nella più famosa e impegnativa *Melencolia I*); mentre per Celtis, ritenuto

¹⁴ Segnalo a questo proposito il saggio di Hartlaub, 1941, che riguarda anche il rapporto Friedrich-Runge.

¹⁵ KLIBANSKY – PANOFSKY – SAXL, 1983, p. 265.

da Calvesi fonte sicura della filosofia düreriana, l'attributo di «umanesimo patriottico» è del tutto espresso ed evidente. Ma ecco la descrizione che Calvesi fa del frontespizio:

«Attorno alla figura della Sapienza, quattro medaglioni recano le immagini e i nomi dei sapienti egizi e caldei che la scoprirono (Tolomeo), di quelli greci che la scrissero (Platone), di quelli latini che la trapiantarono e tramandarono (Cicerone e Virgilio), di quelli tedeschi che l'ampliarono. A rappresentare il contributo germanico, così orgogliosamente enfatizzato, è ritratto appunto Alberto Magno. I nomi di questi sapienti non appaiono nel testo del *Celtis* e sono quindi una probabile scelta dell'artista. Le altre figurazioni e scritte identificano poi la Sapienza con il sistema tetralogico delle corrispondenze fra i quattro venti, i quattro elementi, i quattro temperamenti e le quattro stagioni. La ciclicità del sistema è suggerita dalla disposizione a ruota. È, in sostanza, il sistema tetralogico cui l'alchimia fa da cardine, anche se le quattro fasi dell'*opus* non sono nominate e il melanconico è rappresentato come tipo umano e non come immagine dell'operatore immerso nella fase della *nigredo*».

E ancora:

«L'armonica quadripartizione della natura, al cui studio Dürer, grazie all'acuta precisione documentaria dei suoi disegni di paesaggio, di animali, di piante, di anatomie e prospettive si dedicò con disposizione anche 'scientifica', ovvero con quell'attenzione positiva che proprio negli interessi zoologici, botanici, geografici, anatomici di Alberto Magno e nella sua filosofia naturale, calamitata dalla teologia ma da essa autonoma, poteva trovare un modello operativo e ideologico».

Emerge da queste righe l'aspetto più interessante dell'interpretazione di Calvesi, relativo all'utilizzo di testi e di dottrine alchemiche per la comprensione della filosofia di Dürer e del suo tempo. Proviamo quindi a inseguire rapidamente gli spunti che ci possono ricondurre, attraverso l'alchimia, al topos quadripartito.

Già il primo riferimento è talmente corposo da giustificare il percorso che abbiamo scelto: Calvesi rimanda a

«due tra i principali trattati di alchimia che precedono il tempo di *Melencolia I: l'Aurora consurgens* (testo molto probabilmente noto a Martin Lutero) e il *Rosarium Philosophorum*. Questi infatti pongono chiaramente in rapporto i temperamenti umani con le fasi dell'*opus*. Ai quattro elementi corrispondono i testicoli (terra), il cervello (acqua), il fegato (aria), il cuore (fuoco). Gli umori, che hanno sede nei testicoli-terra (melanconia), nel cervello-acqua (flemma), nel fegato-aria (sangue) e nel cuore-fuoco (collera), richiamano, grazie alle loro 'virtù', le operazioni alchimistiche: 'Nam in cholera virtus appetitiva intelligitur, quia colorat; in melancholia, virtus retentiva, quia retinet colores; in sanguinea, vir-



tus digestiva, quia tollit superflua; in phlegmate virtus expulsiva, sive mundificativa, quia dat veros et perfectos colores'. Nel *Rosarium* il nesso è ancora più chiaro: 'Citrinitas choleram significat adustam et ignem; Rubedo, sanguinem et aerem; Albedo, phlegma et aquam; Nigredo, melancholiam et terram'.

Calvesi insiste molto su questa tesi, analizzando altri testi alchemici, a partire da quelli del famoso Arnaldo da Villanova, ma è soprattutto sui testi di Dorn che egli si concentra, per ricavare elementi a favore della sua interpretazione alchemica della melanconia: «Il corpo umano è simile a un albero malato, dove Saturno (terra) è la radice e il tronco; Mercurio (acqua) corrisponde al succo che salendo genera i rami, le foglie, i fiori e i frutti; mentre a Marte e a Venere, tra loro inscindibili (aria e fuoco) è addebitato il calore che attira il succo».

La questione si complica, se si entra nel mondo magico dei numeri, con i giochi non sempre semplici fra “ternario” e “quaternario”. Basterà accennare, ancora con Calvesi, ad Agrippa di Nettesheim (notoriamente tanto importante per Dürer!) per il quale l'unione del corpo e dell'anima si realizza nel sette, in quanto composto di tre e di quattro: «Infatti il corpo, che è composto dei quattro elementi, ha quattro qualità e il ternario incatena l'anima con la sua triplice forza»¹⁶. Un gioco che anche graficamente si può tradurre nell'operazione della *quadratura circuli*, del passaggio cioè dal circolo (unità confusa) al quadrato (i quattro elementi divisi del creato) e da questo, attraverso il triangolo (aiuto divino, trinità alchemica), nuovamente al circolo (pietra filosofale o unità purificata)¹⁷. È inutile aprire qui un'altra porta rimandando ai segreti magico-filosofico-astrologico-cabalistici dei «quadrati magici», che pure avrebbero certamente a che fare col nostro schema a quattro: per concludere gli anche troppo diffusi rimandi a Calvesi, basterà forse sintetizzarli in un ulteriore richiamo al Dorn, dov'è ribadita la «equivalenza sapienziale dei quattro umori dell'uomo con le materie dell'alchimia, e quindi la metaforica commutazione della

¹⁶ CALVESI, 1993, le citazioni sono a pp. 43, 97, 101 e 131.

¹⁷ Si veda, in proposito, la bella illustrazione (*Ivi*, p. 132) dal *Güldenés Kleinod oder Schatzkästlein* dell'abate Giovanni Tritemio, uno degli autori-base su cui Calvesi fonda la sua interpretazione di Dürer.

'bile nera' o melanconia nell'oro alchemico», a riprova della centralità della radice alchemica della melanconia¹⁸.

Calvesi avrà anche ragione, ma l'attenzione – se non il culto – per la melanconia prosegue ben oltre il Dürer e ben oltre l'alchimia, sia pur giungendo nel XVII secolo a livelli di prosaicità a-filosofica insospettati. Fra i molti esempi che sarebbe possibile portare a riprova di ciò, scelgo l'opera di Gaspare Marcucci, pubblicata a Roma nel 1644 col titolo, per questa mia introduzione così attraente, di *Quadripartitum melancholicum [...] quo variae quaestiones de melancholiae morbo, essentia, differentiis, causis, prognosi, curatione habentur*. Qui i riferimenti ai temperamenti, allo schema a quattro e via dicendo, se non mancano del tutto, sono solo interni e servono a tenere insieme una brodaglia di riferimenti confusi e indistinti al male melanconico, presentato nelle sue cause e nei suoi rimedi con un'ingenuità e una rozzezza critica che testimonia della lontananza che questo tema "aureo" dell'antropologia occidentale ha ormai acquistato rispetto al tenore scientifico che sta invece caratterizzando sempre più la conoscenza del mondo e dell'uomo, anche, di lì a poco, in campo biologico. Pochezza del Marcucci, da una parte, ma certamente anche esaurimento di un tema che stenta a convincere ancora e a tenere il campo di fronte alle nuove scoperte filosofiche dell'uomo-macchina e dell'uomo-pensiero; per non dire di quelle medico-fisiche della circolazione del sangue e della prossima embriologia.

3. Fine e persistenze dello schema a quattro

Infatti, nonostante i riferimenti che mi è capitato di fare a Kant prima, a Lavater e a Runge poi, va detto con chiarezza che, con l'avvento del romanticismo la tematica dei quattro elementi in generale – e della melanconia nello specifico – subisce una profonda mutazione, tale da rendere impossibile in via di principio la sua persistenza a livello di meccanismo astratto ed esterno di comprensione e spiegazione del mondo¹⁹.

¹⁸ *Ivi*, p. 134.

¹⁹ SCHIERA, 1993, ora qui pp. 115-138.



Un'eccezione importante — che ci riporterebbe fra l'altro al mondo alchemico e misterico del Calvesi — è forse quella del *Flauto magico* di Wolfgang Amadeus Mozart. Nella scena ventottesima dell'opera viene rappresentato il punto culminante delle prove a cui Tamino è sottoposto per poter essere accettato nella comunità massonica di Sarastro. La scena è così illustrata nel libretto di Schikaneder:

«Il teatro si trasforma in due grandi montagne; nella prima vi è una cascata donde provengono rombi e muggi: l'altra sputa fuoco. Ogni montagna presenta una grata spezzata, in cui si vedono fuoco e acqua: là dove brucia il fuoco, l'orizzonte dev'essere rosso vivo e dove c'è l'acqua stagna una nera nebbia. Le scene sono rocce e ciascuna si chiude con una porta di ferro»²⁰.

Tutti e quattro gli elementi sono qui appropriatamente raffigurati, sia nel loro insieme tetradico che nella loro singolarità; e mi pare che un'atmosfera di pesante melancolia aleggi sulla scena, come d'altronde su tutta quest'opera di Mozart. Tamino è accompagnato in questa specie di palestra di disciplina da due uomini vestiti di nero, ma con elmi fiammeggianti. Essi dicono:

«Der, welcher wandert diese Straße voll Beschwerden,
Wird rein durch Feuer, Wasser, Luft und Erden.
Wenn er des Todes Schrecken überwinden kann,
Schwingt er sich aus der Erde himmelan!
Erleuchtet wird er dann im Stande sein,
Sich den Mysterien der Isis ganz zu weihn».

Si tratta di un rito di iniziazione ai misteri egizi, su cui è basato gran parte del rituale massonico a cui, metaforicamente, il tempio di Sarastro si riferisce. Un rito di iniziazione che coincide con una prova di disciplinamento e di sottomissione, a cui Tamino volentieri si presta: non si sa più se per conquistare finalmente Pamina o per raggiungere quella "virtù" a cui i preti di Sarastro l'hanno per così dire condizionato. La «potenza del tono» (*des Tones Macht*) del flauto magico avrà naturalmente la meglio sulla «tetra notte della morte» (*des Todes dürste Nacht*) e Tamino e Pamina

²⁰ W.A. MOZART, *Die Zauberflöte*, KV 620. *Eine große Oper in zwei Aufzügen*. Libretto von Emanuel Schikaneder, a cura di H.-A. Koch, Stuttgart, 1991, p. 65.

potranno entrare nel tempio. La grandezza di Mozart è però tale che egli non si ferma a cantare il «trionfo della nobile coppia», come esulta subito il coro dei preti. Egli passa, con la sua prodigiosa rapidità di mutare gli affetti (-effetti), all'altro (e più vero, a mio avviso) protagonista dell'opera, Papageno, per descriverne la rispettiva iniziazione. Papageno non si è saputo disciplinare, non si è sottomesso, non ubbidisce, non riesce neppure a osservare la regola del silenzio. Il suo solo tormento è di ritrovare una ragazza, una sua simile femminile, la sua Papagena. Non trovandola, tenta il suicidio (punto estremo della melancolia). Ma i ragazzini-prodigio gli ricordano che anche lui ha uno strumento magico, le campanelle: le suoni e tutto si risolverà. Così è, e si apre uno dei più deliziosi duetti della storia dell'opera moderna, fra Papageno e Papagena.

Nessuna disciplina qui, nessun passaggio obbligato fra i quattro elementi, ma naturale elementarietà, forse addirittura precedente all'intuizione degli elementi. Mozart sarebbe forse per Papageno, se questi fosse un uomo. Ma chiaramente non lo è, a mezza strada com'è fra mondo e natura. Poi viene la chiusa: in quattro e quattr'otto la Regina e il suo regno della notte scompaiono nella tempesta, Sarastro inneggia alla potenza del sole e il coro conclude:

«Es siegte die Stärke
Und krönet zum Lohn
Die Schönheit und Weisheit
Mit ewiger Kron»²¹.

Più melancolico di così! Resta da dire che in una bella incisione anonima coeva, dedicata alla prima prova d'iniziazione massonica, è raffigurato un giovane seduto in attesa in una stanza buia, in posizione inequivocabilmente melancolica: l'associazione massonica come *remedium melancholiae* (cioè disciplinamento) in nome della Forza, della Saggezza e della Bellezza!

Ma Mozart, come dicevo, è forse l'ultimo esempio di uso esplicito dei quattro elementi come strumento di purificazione. E non è neanche ben chiaro quanto sul

²¹ *Ibidem*.



serio vada preso il suo rimando, visto lo strato di ironia se non di sbeffeggiamento in cui affonda la sua presentazione del tempio sarastriano. Certo è che l'antico schema, che poi davvero si era trasformato in schematismo, è ormai saltato del tutto. Il piccolo uomo (microcosmo) che per secoli si era mantenuto all'interno del grande mondo (macrocosmo) come in una protettiva crisalide, esce fuori e acquista autonomia. Al punto che esso pretende da allora di portare dentro di sé il macrocosmo, rovesciando completamente il paradigma tradizionale. Naturalmente, proprio questo sarà il ruolo del "sublime" in Kant, come pure nella grande arte romantica. Non sono più la natura e il mondo a spiegare e a condizionare l'individuo, ma è quest'ultimo a spiegare e a condizionare il mondo e la natura. La scienza, da una parte, e la produzione economica dall'altra sono i due fattori che fanno da stampelle alla nuova grande stagione «umanistica» (nel senso di Humboldt – oppure anche di Marx) che l'Occidente inaugura dopo l'Illuminismo, lanciando una sfida ancor oggi non vinta ma certamente tale da sconvolgere alla radice l'antropologia tradizionale.

Uno studioso inglese ha recentemente analizzato alcune reazioni presenti nel movimento repubblicano e socialista inglese, alla fine del XVIII secolo, nei confronti degli sviluppi economici di inaudita rapidità posti in atto dalla rivoluzione industriale e nei confronti dello stesso dibattito sulla rivoluzione francese. Claeys esamina l'opera di Thomas Paine (*Agrarian Justice* del 1796) e di John Thelwall (*The Rights of Nature Against the Usurpations of Establishment* dello stesso anno)²². Stranamente, troviamo anche qui qualche ultimo spunto per commentare l'esito finale del nostro schema a quattro. Paine sostiene ad esempio che, già nell'originale comunità di proprietà ordinata da Dio, si deve distinguere fra proprietà "naturale" e "artificiale". La prima riguarda le risorse create da Dio «such as earth, air, water»; la seconda riguarda invece le risorse create dall'umanità con la sua attività su questa terra. Mentre per questa seconda proprietà è impossibile ambire a un'uguaglianza fra tutti gli uomini, per quanto riguarda la «equality of natural property», Paine insiste che «every individual in the world is born therein with legitimate claims on a certain kind of pro-

²² CLAEYS, 1994.

perty, or its equivalent». Da ciò egli fa derivare un piano di redistribuzione della ricchezza (naturale) mediante un appropriato sistema di tassazione.

A noi non interessano qui le proposte di Paine e le sue argomentazioni in merito, ma la necessità che egli sente di determinare l'uguaglianza "naturale" sulla base degli antichi elementi empedoclei. Sono solo tre e non quattro, quelli da lui citati; come accade anche per il secondo autore, Thelwall, il quale sosteneva che tutti avevano «naturally an equal claim to the elements of nature», con particolare riferimento alla luce, aria ed acqua, dal che discendeva che ogni persona possedeva anche «a right to exercise his faculties upon those powers and elements, so as to render them subservient to his wants, and conducive to his enjoyments».

Citazioni come queste non possono essere in alcun modo conclusive, a meno di essere trattate a fondo nei loro rispettivi contesti (ciò che Claeys naturalmente fa molto bene, ma con intenti del tutto diversi da quelli che a me interessano qui). Le ho volute riportare solo per sottolineare quel cambio di veduta e d'impostazione che ho sopra segnalato rispetto al rapporto uomo-natura, com'era stato fissato per secoli nello stesso schema a quattro e come ormai non funziona più, nella nuova era, anche se per comodità continuano ad essere impiegati i vecchi termini del discorso.

Con i nostri tempi, è finito l'influsso dello "schema" sulla nostra concezione dell'uomo, in particolare per quanto concerne la sua "costituzione", sia fisica e personale che politica e collettiva. Sotto il secondo profilo, la metafora si è addirittura concretizzata, poiché proprio nella costituzione, come carta fondamentale dei diritti dei cittadini e dell'ordinamento dello Stato, ha posto la sua base la nuova idea-prassi democratica. Sotto il primo, con il venir meno del "temperamento", l'individuo ha forse perduto uno strumento di autonomia rispetto alla propria "costituzione", cadendo in balia di condizionamenti esterni non sempre facili da controllare.

Ormai i processi di regolazione della vita umana collettiva e individuale non sono più fondati sugli elementi, o, per meglio dire, vi sono ormai elementi nuovi che spieghino queste cose. Lo schema a quattro ha consumato il suo tempo. L'uomo contemporaneo non ha più bisogno di essere "tetragono" ma dev'essere "flessibile". Le forme di governo non hanno più nella moderazione e nell'armonia lo scopo a cui tendere,



ma nella garanzia più ampia possibile del benessere e della felicità individuale e sociale. È terminata anche la grande stagione del “disciplinamento”, sostituito dall’opinione pubblica. Si sono affermati nuovi codici di comportamento, più volatili ma forse più efficaci, affidati alla moda e ai mezzi di comunicazione di massa. La stessa grande funzione della legittimità, che per secoli aveva occupato il primo posto nelle “proprietà/qualità/misure” della politica, ha perduto parte del suo significato, schiacciata sull’altra funzione della legalità.

Tutto ciò rappresenta, ovviamente, un grande miglioramento ed è frutto dell’approfondimento della conoscenza dei fenomeni umani e politici ed in generale del progresso scientifico. Non c’è più bisogno di parlare di governo temperato e di disciplinamento sociale, perché il governo è “ordinato” per legge e gli uomini sono “omologati” fin dall’inizio dai tre grandi principi rivoluzionari. E comunque, non avrebbe più senso continuare a parlare, oggi, di acqua, terra, fuoco e aria per convalidare il criterio della moderazione e dell’equilibrio, nella vita privata come in quella organizzata dello Stato. La specializzazione dei saperi ha reso impossibile, o superfluo, ogni tentativo di ricondurre il comportamento individuale e sociale degli uomini a motivi analoghi a quelli che reggono il funzionamento della natura. Anche il ruolo delle metafore si è così molto ridotto. I nuovi discorsi sono forse diventati più scientifici e fondati, ma l’uomo ha un po’ perduto la capacità – o l’illusione – di capire qual è il suo posto nell’universo.

Pagina intenzionalmente bianca



II. MELANCOLIA TRA ARTE LETTERATURA E SOCIETÀ (2003-2005)

1. Diffusione letterario-artistica del tema dalla Grecia alla Rivoluzione francese

Intendo qui porre il tema della melancolia al centro di un esame che riguardi l'uomo nella sua capacità-incapacità di interagire con altri uomini, mediante attività di tipo comunicativo: ciò che sta a sua volta a base di quel fenomeno che nel nostro linguaggio moderno chiamiamo società, o anche politica.

La melancolia si presta bene a una considerazione del genere, per la grande attenzione che ha sempre suscitato, fin dall'antichità, negli osservatori del comportamento umano. Essa è stata considerata, in questa sua centralità, da diverse prospettive. Il punto di partenza è probabilmente quello medico, da Ippocrate a Galeno, agli Arabi tradotti in latino dalla Scuola salernitana, ai trattati rinascimentali e barocchi, fino alla psicanalisi contemporanea. Tale interesse va però inquadrato in uno più generale, di tipo fisico e cosmologico (a partire dalla dottrina empedoclea degli elementi), che poggia a sua volta su una preoccupazione antropologica di fondo, emblematicamente rappresentata dalla coppia (allegro-pensieroso) dei due grandi filosofi greci Democrito e Eraclito.

Nessuno degli altri temperamenti (il sanguigno, il collerico, il flemmatico) ha neppure da lontano goduto, in arte come in letteratura, della considerazione cui ha dato luogo il temperamento melancolico. Ciò vale, si può dire, per tutti i campi dello scibile: dalla medicina – come detto – alla teologia, alla filosofia, allo stesso diritto. Nel quadro tetragonico dello schema a quattro, attraverso la melancolia situata negli ipocondri, il corpo umano (microcosmo) si trova al centro di una rete complessa di nessi e rapporti che vanno fino alle stelle (macrocosmo). In tale sistema coesistono elementi psichici e somatici, ma anche affetti e ragione, istinti animali e buone disposizioni naturali. Vizi e virtù si contendono il predominio nel dettare i comportamenti dell'uomo.

È nello sforzo e nella capacità di definire e regolare in modo sempre più dettagliato e preciso quei comportamenti – una tendenza che, applicata anche alla legittimità del potere, quindi al cuore della politica moderna, si può sinteticamente chiamare con Max Weber «disciplina» – che va riconosciuto uno dei caratteri essenziali dell'Occidente, anche attraverso la perenne e assai produttiva tensione che in esso si è prodotta tra classico e moderno. In quest'ultima ha giocato e ancora gioca un gran ruolo il rapporto con l'antichità, che infatti ancora persiste e dura nel nostro mondo (occidentale) d'oggi come frutto di citazione e quindi anche di dialettica contraddizione. Riconoscendo il passato come antico, l'Occidente ha potuto utilizzarlo per costruire il moderno. Citandolo, lo ha spostato dal suo tempo, recuperato e ri-usato e, alla fine, lo ha reso classico. La nostra rassegna ci mostrerà che, di melancolia in melancolia, ci sono stati tanti (neo-) classicismi quanti sono stati i tentativi e gli episodi del moderno. Essa rappresenta infatti uno dei fili più evidenti (quindi più facili da ricostruire e studiare) di persistenza dell'antico nel moderno, attraverso il classico. Con essa è possibile risalire dalla medicina alla cosmologia, alla filosofia, all'idea stessa di *politeia*.

Si tratterà di porre in relazione l'uomo singolo (il suo corpo, la sua sofferenza) con il mondo (naturale e sociale) e di fissare i criteri e il metro (pensiero e ragione) per misurare la sua capacità di agire in esso. E, se i tre caratteri del dolore (sofferenza), del dubbio (incertezza) e dell'incapacità (inazione) possono essere visti come i vertici del triangolo della melancolia, si capirà come quest'ultima sia stata colta e rappresentata in senso prevalentemente negativo, mediante una costante sottolineatura della sua componente di asocialità, che si esprime spesso come fuga dal mondo, come uscita volontaria o come bando coatto dalla società.

La mia melancolia viene dunque da lontano, dalla Grecia antica: perciò mi permetto di chiamarla così con un termine composto dal sostantivo «umore» e dall'aggettivo «nero». Nata in un'epoca che ancora non conosceva la specializzazione disciplinare, ma cominciava a conoscere il sapere scientifico, essa è stata una delle basi della medicina (con Ippocrate, V sec. a. C.) ma anche presto della riflessione filosofica (con Aristotele, IV sec. a. C.). Passata, come tutto ciò che noi abbiamo va-



riamente considerato classico, per la mediazione arabo-islamica, essa è tornata in auge in campo medico (con la Scuola di Salerno, XIII sec.) e filosofico (con Marsilio Ficino, XV sec.) nell'Italia dell'umanesimo e del rinascimento, ottenendo subito diffusione europea: la *Melencolia I.* di Dürer è del 1514 e lo scheletro melancolico dell'*Humani corporis fabrica* del Vesalio del 1543.

La fortuna iconografica, letteraria, filosofica, scientifica del tema riempie l'intera età moderna, rappresentando uno degli indicatori più probanti della vicenda umana occidentale (individualismo, razionalità, ideologia-progetto). La mia idea è che anche il guscio sociale, istituzionale e politico di quella vicenda possa essere letto, in chiaroscuro, attraverso la lente melancolica, insieme microscopio e cannocchiale dell'umanità. Con la rivoluzione, la costituzione e il manicomio (la successione delle tre istituzioni è insieme casuale e storicamente determinata: punto centrale o culmine – per quel che qui interessa – di quella che Reinhart Koselleck ha definito, all'interno della sua *Begriffsgeschichte*, la *Sattelzeit*, l'età a scavalco, la mia riflessione finisce, perché comincia una nuova stagione dell'uomo europeo, per il quale “questa” melancolia non occupa più quel ruolo centrale che ho detto.

«L'homme aimable, dit l'écriture, est né pour la société». È una citazione, piuttosto banale, tratta da un libretto intitolato *De la Gaieté*, del Marquis Caraccioli che l'ha pubblicato a Parigi nel 1767¹. Non meriterebbe neanche di parlarne, se non fosse, appunto, per il luogo, l'anno e l'autore.

Siamo alle soglie della rivoluzione francese, ma soprattutto nel cuore di quel periodo che in Francia (come in tutta Europa, per la verità) si chiama Illuminismo ed è alla ricerca di socialità e ragionevolezza, accoppiando spesso le due cose sotto l'egida della massoneria².

A me preme però di più ricordare che questo è anche il periodo che produce il più gran bisogno di “costituzione” che si sia mai visto: il bisogno cioè di una definizione nuova (e possibilmente definitiva, come ogni costituzione ambirebbe d'essere) delle regole e delle forme della vita associata, sulla base di principi chiaramente

¹ CARACCIOLI, 1767.

² SCHIERA, 1992, ora qui pp. 230-247.

espressi, possibilmente sotto forma di diritti più che di doveri, e con scarse possibilità di modificazioni³. È questo un punto delicato dello svolgimento del mio tema, su cui tornerò anche più avanti, ma è necessario tenerlo fin d'ora presente.

Siamo poi a Parigi, che di quel movimento è il centro, in una prospettiva che è innanzi tutto di mantenimento e continuità delle leggi fondamentali del regno, su cui si basava la gloriosa monarchia francese, fin dal medioevo, e su cui pure si era andata costruendo, in epoca più recente, la nazione francese, con la sua lingua e la sua *civilisation*⁴. Ma è anche, insieme, una prospettiva di rinnovamento radicale e modernizzante, per l'affermazione dei "veri" principi della libertà, della felicità e della divisione dei poteri, a favore della crescita di una classe nuova che è quella che si chiamerà Terzo Stato e sarà protagonista della prima fase della Rivoluzione, aprendo per sempre la porta alla borghesia moderna⁵.

E il Caraccioli chi è? Nulla di più, probabilmente, che uno dei tanti avventurieri filosofi di origine italiana (come il Casanova o il Da Ponte, per intenderci, o l'Algarotti) che solcavano nel Settecento le strade d'Europa, da una corte all'altra, per osservare cose e impararle, ma anche per insegnarne, sulla base dell'antica sapienza italica in materia soprattutto di comportamento e di ragion di Stato. Non può essere un caso che un'altra volta, studiando i trattati di scienza cavalleresca cinque- e seicenteschi, mi sia imbattuto in una dinastia di maestri cavallerizzi che appartenevano pure all'illustre famiglia napoletana dei Caracciolo. E anche in quel caso il cavallo e la sua scienza mi erano sembrati strumenti essenziali per un'educazione e insieme una comunicazione politica orientata appunto alla socialità, contro l'umore nero della melancolia⁶.

Di ciò infatti si parla anche nel libretto del Marchese, che però ormai non distingue più fra i diversi "umori", ma si limita a parlare di quell'*humeur* che è

³ Introduzione a KIRSCH – SCHIERA, 1999.

⁴ GUIZOT, 1838, in cui sono individuati e sintetizzati «les éléments constitutifs de la société moderne, l'aristocratie féodale, l'Eglise, la royauté, les communes».

⁵ STAROBINSKI, 1979; ma la nuova classe di cui parlo nel testo è il *middle rank of population* evocato per primo da Robertson, ma celebrato anche da Adam Smith e, più tardi, da Simonde de Sismondi.

⁶ SCHIERA, 1999.



«poison caustique ou lent, qui nous irrite ou nous mine, ronge les esprits et les coeurs, de manière à déranger toute la simmetrie des sociétés. Malheureux fruit de la bile et du sang, souvent du caractère, elle se fâche, elle gronde, elle s'attriste sans savoir ni comment ni pourquoi, à moins que la gaieté vienne la tempérer ou la réprimer; car ce sont ses charmes qui corrigent l'humeur, dont l'impression a les suites les plus funestes. Il n'y a personne qui aime à vivre avec ceux qui sont dominés par l'humeur. L'homme aimable, dit l'Ecriture, est né pour la société»⁷.

Sul finire del Settecento la stagione della melancolia è al tramonto. Fra poco, proprio a Parigi, si apriranno i primi manicomi moderni e due grandi medici come Pinel ed Esquirol⁸ porranno le basi perché il vecchio umore possa venir classificato come semplice malattia mentale, nell'ambito di una scienza propria e a sé stante che sarà la psichiatria, a cui si aggiungerà, sulla fine dell'Ottocento, un canale fino ad oggi privilegiato di studio dell'uomo e della sua esistenza. Sto parlando, ovviamente della psicoanalisi⁹.

Ma già a metà Settecento, la dottrina degli umori non aveva più corso nella medicina ufficiale, dopo che Harvey e in seguito Malpighi avevano proposto un funzionamento più realistico della circolazione sanguigna; esattamente come era stata superata la dottrina dei quattro elementi, dopo che Lavoisier e gli altri avevano dimostrato che né l'aria né l'acqua potevano essere considerati elementi semplici¹⁰. Tuttavia, ed è l'ultima volta che cito dal mio libretto, il Caraccioli si sente ancora in dovere di dedicarne un capitoletto, il VI, al tema: «La Gaieté est nécessaire aux Gens d'étude», ponendosi in tal modo in contrasto con un *topos* antico della trattazione della melancolia, che trova la sua origine addirittura in un testo aristotelico, il famoso *Problema XXX* in cui appunto è per la prima volta stabilita la relazione fra melancolia e uomo di genio¹¹.

⁷ CARACCIOLI, 1767, p. 66.

⁸ GALZIGNA, 1988.

⁹ BORGNA, 1992.

¹⁰ Per il profilo che qui c'interessa, utile HAUSMANN, 1982. Sulla teoria della circolazione del sangue (HARVEY, 1628) cfr. MANI, 1976.

¹¹ ARISTOTELE, 1981. Era questa, d'altra parte, la dottrina centrale intorno al nostro "sentimento" soprattutto nel XVI secolo, in pieno Rinascimento, come dimostra – per restare in campo medico – il quesito classico di un famoso medico-politico dell'epoca, Giovan Battista Selvatico, che suona così: «Sapientiam cur faciat melancholia» (cioè: perché la melancolia produca sapienza) ed è contenuto nelle sue rinomate *Controversiae medicae* in SILVATICUS, 1601.

L'apparente confusione della mia sommaria ricostruzione dovrebbe servire a dar l'idea di quanto lungo e insieme complicato sia stato il cammino del "sentimento melanconico". E che non si trattasse solo di cose da dotti, di questioni superiori di filosofia insomma, è dimostrato dalla diffusione di una letteratura per così dire popolare che, ancora nel Seicento e nel Settecento, occupava gli scaffali delle librerie di casa in tutta Europa. Eccone solo tre esempi, da me reperiti ancora di recente nel mercato d'antiquariato librario, a testimonianza della loro resistenza al passare del tempo.

Il primo è un libretto in sedicesimo, intitolato *L'Arcadia in Brenta, ovvero la melanconia sbandita*, di Ginnasio Gavardo Vacalerio (in realtà: Gio. Battista Vaglierino), stampato in Bologna nel 1673 e contenente racconti, poesie e facezie atte a riempire il tempo di «otto giornate di Carnovale»¹².

Il secondo appare in Francia, nel 1778, è ancora più minuscolo e s'intitola *Le Pot-pourri, ou préservatif de la mélancolie*¹³.

Il terzo è ancora un libretto, apparso però a Vienna nel 1928, nella collana dei «Meisterwerke der erotischen Literatur» col titolo *Verlorene Stunden (Le ore perse)* e il sottotitolo: *Di un cavaliere francese, un contemporaneo del Brantôme. Uno scritto in cui i colpiti da melanconia troveranno una medicina per scacciare il loro umore triste*. Una raccolta, pure questa, di racconti licenziosi, che si suppone scritta verso fine Cinquecento da un intimo dell'autore delle *Dame galanti* alla corte di Margherita di Navarra e poi pubblicata nel 1616¹⁴.

A un livello diverso sta, ovviamente, la produzione ad ispirazione melancolica dell'alta letteratura, di cui si può avere una traccia abbastanza precisa attraverso le antologie melancoliche che ancora oggi vanno per la maggiore. Sfogliandole e confrontandole fra loro, si scopre una storia del genere che risale, quasi in ogni lingua europea, all'origine stessa del rispettivo volgare. Una delle più famose, tedesca,

¹² VACALERIO, 1673.

¹³ [BRISSART-BINET], 1778.

¹⁴ *Verlorene Stunden* (1616), 1928.



s'intitola *Komm, heilige Melancholie* (*Vieni, santa melancolia*) ed è apparsa nella famosissima «Universal-Bibliothek» della Reclam¹⁵.

Il titolo riproduce un verso di Johann Jakob Guoth del 1760, da cui Ludwig Völker, il compilatore dell'antologia, fa partire uno specifico genere tedesco di lirica melancolica, una specie di culto della melancolia, in cui quest'ultima da dea diventa musa, ispirando critica sia poetica che filosofica ai dettami emergenti e presto imperanti nella società civile illuministica e borghese della felicità e del progresso materiali. È la melancolia romantica e *biedermeier* dell'Ottocento, ma poi anche realista ed espressionistica del Novecento. Ma ha antecedenti illustri nella stessa Germania, che da Goethe risalgono al dramma barocco studiato da Walther Benjamin, ma anche a poeti secenteschi e neostoici quali Johann Valentin Andreae, Martin Opitz, Jacob Balde, Andreas Gryphius, fino ad arrivare, attraverso il vate rinascimentale Hans Sachs, al capostipite stesso della letteratura tedesca, Walther von der Vogelweide.

La piccola antologia rimanda però anche al contesto europeo, che non può non cominciare col sonetto dantesco *Un dì si venne a me Malinconia*, per proseguire col *Solo et pensoso* del Petrarca e coll'*Io mi sto spesso sopra un duro sasso* di Lorenzo de' Medici, ed allargarsi poi alla Francia di Eustache Deschamps e di Charles d'Orléans¹⁶, all'Inghilterra di Thomas Lodge, Robert Burton, John Donne e John Milton e alla Spagna di Francisco de Sá de Miranda e di Calderón de la Barca. Non dico di Michelangelo, Ronsard, Cervantes, Shakespeare, Voltaire solo perché troppo noti; per non parlare del Tasso e del Leopardi.

Di questa lista infinita, vorrei ricordare esplicitamente solo Michel de Montaigne, che rappresenta forse l'architrave della nostra sensibilità moderna di osservatori critici e dubbiosi della realtà, il quale in uno dei suoi *Saggi* scrive:

«È stato un umore melancolico – cioè un umore molto alieno dalla mia complessione naturale, prodotto dalla tristezza della solitudine nella quale mi ero gettato da qualche anno – che mi ha messo per la prima volta in testa questa fantasia d'immischiarmi con la scrittura»

¹⁵ L. VÖLKER (ed), 1983.

¹⁶ Si veda l'altra preziosa antologia OESCHGER (ed), 1965.

ra. E poi, trovandomi del tutto privo e vuoto di ogni altra materia, mi sono presentato io stesso a me come argomento e come soggetto»¹⁷.

Siamo alla fine di un secolo, il Cinquecento, che era cominciato con uno dei più inquietanti ritratti della storia della pittura: l'autoritratto di Albrecht Dürer dove egli si presenta, a mezzo busto, in effigie di Cristo (ma forse insieme anche di Giovanni Battista, il precursore, l'apritore della via) con sotto scritta, in bella vista, la data fatidica: 1500.

Ma del grande tedesco, l'icona più famosa – e certamente quella che qui più interessa o addirittura quella senza la quale forse tutta questa eccitazione melanconica di cui stiamo parlando non sarebbe neppure mai esistita – è la celebre incisione a bulino che reca in alto a sinistra il titolo *Melencolia I.* ed è monogrammata in lastra, in basso a destra, con la data 1514.

È noto che Dürer stesso era solito finanziarsi i frequenti viaggi di studio vendendo personalmente i suoi fogli che infatti secondo fonti del tempo, ornavano gli studioli più nobili e illustri d'Europa.

Naturalmente non basta, perché bisognerebbe addentrarsi anche nell'enorme influxo che quell'icona ha prodotto sull'arte figurativa europea, dilatando a dismisura – aiutata in ciò certamente anche dall'estetica controriformata del Concilio di Trento¹⁸ e poi da quella barocca, con tutte le sue Maddalene e Santi Girolami penitenti e quindi fatalmente melancolici – l'attenzione per un soggetto che acquista ora, nel nuovo tempo e nel nuovo mondo della cosiddetta "età moderna", significati ed effetti comunicativi e disciplinanti mai visti. Basti pensare all'impressionante serie di acqueforti che da Beham al Parmigianino, dal Castiglione a De Gheyn a Salvator Rosa allo stesso Goya compongono le principali raccolte di stampe d'Europa. Il tutto favorito anche dalla straordinaria comunicatività del nuovo *medium* rappresentato dall'incisione, capace di entrare, appunto, in ogni studio e in ogni casa e di diffondere senza limiti apparenti di condizione modelli uniformi di convinzione etica e di comportamento sociale.

¹⁷ MONTAIGNE (1580), 1962, II 8, p. 364.

¹⁸ PRODI, 1962.



Si trattava peraltro di una «uniforme dei gesti» risalente addirittura al VI e V secolo prima di Cristo, in corrispondenza con il suo apparire nella trattazione medico-fisico-filosofica nel mondo ellenico. «Vestita nei panni della dea Atena» (la dea della scienza), essa appare fin dall'inizio intrecciata con il carattere razionale e scientifico della natura umana, ma anche all'altro tema così profondamente umano della pace. «In stazione eretta, leggermente prona in avanti, con la fronte china sul dorso della mano sinistra, l'avambraccio flesso, mentre si appoggia alla sua lancia; sembra una posizione di rinuncia ai propri attributi guerreschi, e di abbandono»: così descrive Mancini un bassorilievo votivo del V secolo dell'altra era, in cui si vede per la prima volta raffigurata la melancolia¹⁹. Ed è una descrizione che richiama alla mente un'altra e più celebre “posa” melancolica, però di solito non recepita come tale, che è quella della Pace nel grande affresco di Ambrogio Lorenzetti in Palazzo Pubblico a Siena.

2. L'uomo in società: dalla filosofia alla scienza

Occorre però fare una precisazione importante. La civiltà illuministico-borghese da cui proveniamo ci ha indotti a considerare tutto ciò che ci riguarda in positivo come frutto o espressione dell'individuo e dell'individualismo. Qui viene radicato di solito lo specifico dell'Occidente, con l'allusione più o meno aperta alla superiorità di questa posizione culturale, basata sui lumi della ragione, fondata sull'etica laica della responsabilità e del dovere e operante prevalentemente con i criteri sperimentali dell'utile. A parte il peso avuto dal cristianesimo nella costruzione ma soprattutto nella diffusione, nei secoli proprio di mezzo del medioevo, del modello individualistico, di cui è difficile immaginare un simbolo più rappresentativo della stessa Croce, vale forse la pena di chiedersi come si rapporta un tale concetto con la pulsione politica che pure certamente caratterizza in modo storicamente evidente – e in direzione più socializzante che collettivizzante – gli uomini occidentali.

¹⁹ MANCINI, 1998, p. 23.

Viene insomma prima – nella civiltà occidentale – l'uomo-individuo o la politica? Secondo la visione più popolare e diffusa, è l'uomo stesso, in quanto animale sociale, a produrre naturalmente la società, come insieme organizzato, ossia politico, di individui e di gruppi. L'uomo è un *zòon politikòn*, la politica viene dalla stessa natura umana, non c'è bisogno d'inventarla ogni volta. L'aristotelismo scolastico e "santomasizzato" che noi, perlopiù inconsciamente, pratichiamo ancor oggi (nonostante tutte le critiche all'*ipse dixit* da Bacone in poi) ci tranquillizza sulla nostra tendenza alla politicità: essa è cosa buona e naturale, iscritta nel cuore di ogni uomo. Si tratterà al massimo di saper leggere bene quell'iscrizione divina, interpretandola in modo corretto e dando a ciascuno il suo, anche a Cesare, all'autorità, a cui è comunque naturale dover ubbidire.

Vi è però un altro punto di vista, meno dolce ma per me più convincente, che dal medioevo punteggia l'evolversi del politico in Occidente: è quello che, invece di considerare la società come una naturale estensione o propaggine dell'uomo individuale, la dipinge come una faticosa conquista, o anche un necessario ma doloroso ripiego, come una protesi artificiale necessaria ma non bella; e dunque parte da una condizione negativa e non positiva dell'uomo naturale, come essere limitato e incapace di sopravvivere da sé e quindi necessitato a mettersi con altri, a mettere in comune con altri beni e energie, allo scopo puro e semplice di poter sopravvivere. Di quest'avviso sono stati molti fra i principali scrittori di politica, che hanno condizionato il nostro modo politico occidentale, da Marsilio da Padova al Machiavelli, da Thomas Hobbes al Rousseau.

E per di più, per loro (soprattutto per quest'ultimo), quell'uomo che hanno scoperto e rivelato insufficiente e incapace a far da solo nel mondo era, originariamente, selvaticamente, un uomo tutto-fare, completo, cioè un uomo positivo che solo nel rapporto con gli altri trovava il limite insormontabile alla convivenza, perché tendeva a sopraffare gli altri appunto, minacciando così indirettamente la sua stessa sopravvivenza: poiché tutti provavano lo stesso impulso. Così, lo stato civile diventa, in certo qual modo, una seconda scelta, dettata dalla necessità e guidata dal compromesso. Ma è proprio qui che si applica l'intelligenza umana che prende il posto



dell'istinto e della naturalezza. È in questo spazio che io sto cercando di collocare la mia attenzione per la melancolia, nel tentativo, ancora non riuscito, di legarla alla politicITÀ, dal momento che considero quest'ultima la traccia più importante di evoluzione lasciata dall'uomo (dall'uomo occidentale, devo aggiungere) negli ultimi due-tre millenni.

Se una volta ho già definito la melancolia come «cifra di una condizione umana di debolezza di fronte all'obbligo sociale della convivenza»²⁰, vorrei almeno ribadire che la percezione più ricorrente di essa nel quadro culturale di cui stiamo parlando – l'Europa del secondo millennio – è quella di separatezza, di solitudine, di asocialità, di non comunicazione, di svogliatezza, di tirarsi da parte, di non volersene occupare, di voler stare da solo. Tale sindrome era stata classificata fin dal medioevo da quel grande notaio e coreografo del comportamento sociale che era la Chiesa, nel novero dei grandi vizi capitali, sotto l'etichetta di *acedia*²¹. Che riguardava però in particolare i monaci e si muoveva quindi all'interno del sistema (quello ecclesiastico ma anche mondano: di cui i monasteri erano, allora, la parte più moderna e innovativa), perché, se se ne era fuori, allora si finiva etichettati come *furiosi*, cioè come matti tout-court, incapaci d'intendere e di volere, contrari all'ordine costituito, talora addirittura eretici, e comunque da distruggere o almeno da bandire dalla civile convivenza²².

Ma intanto veniva riscoperto Aristotele, compreso il suo (o non suo) *Capitolo XXX*, in cui alla melancolia era attribuita una funzione di eccezione e di eccitazione (paragonabile agli effetti del sesso o del vino) propria di uomini straordinari, quali gli artisti e i filosofi, i capi politici e i monaci in estasi. Che ciò avvenisse, sotto il manto protettivo ed esclusivo di Santa Madre Chiesa, per via cristiana e divina, come prova di perfezione, come grazia, deve restare per noi indifferente, perché fu comunque per quella via che la melancolia guadagnò i suoi titoli per esplodere umanisticamente nel rinascimento²³. Come si sa, Aristotele fu riscoperto attraverso gli Arabi, dai quali provenne dunque anche questa pietra di costruzione della cultura occidentale.

²⁰ SCHIERA, 1990a.

²¹ Fra la letteratura molto ampia, soprattutto su San Bonaventura, cfr. JEHL, 1984.

²² ZUCCOTTI, 1992.

²³ AGAMBEN, 1977.

È una storia che non si può rievocare qui, dopo la perfetta ricostruzione fattane da Klibansky nel libro più famoso sul tema melanconico, che è il classicissimo *Saturno e la melanconia*²⁴. Bisognerà però tornare a citare almeno Abu Mas'ar e Ishaq Ibn 'Imran, nell'ambito della concezione che di Saturno aveva l'astrologia araba già nel IX-X secolo, e le varie recezioni e traduzioni in latino, a partire da Costantino Africano, nei secoli XI e XII²⁵.

Poi arriva Marsilio Ficino, il gran traduttore in latino di Platone e Plotino, che col suo *De vita* contribuisce, però, a sostituire all'impronta aristotelica della melanconia umanistica quella neoplatonica, segnando, col ruolo positivo di Saturno e dei saturnini geniali²⁶, il Rinascimento italiano ed europeo, compresi i paesi del nord²⁷. E torna in ballo Albrecht Dürer, sulla cui mediazione fra il filosofo fiorentino e i sapienti del nord, in primis Agrippa di Nettesheim, come lui membro illustre del circolo di Massimiliano I d'Asburgo²⁸, si sono già scritte molte pagine. Ma se l'incisione di Dürer è del 1514, nel 1543 viene data alle stampe a Basilea un'altra opera molto ben illustrata che apre un'epoca nuova nella storia della medicina: nel *De humani corporis fabrica*²⁹, il corpo umano è splendidamente mostrato nella sua struttura sottocutanea mediante accuratissime tavole incise. Una di queste ritrae lo scheletro visto da lato, in piedi, in posizione inequivocabilmente melanconica. Sul cippo a cui poggia il gomito sulla cui mano insiste la mascella del teschio si legge la seguente iscrizione: «vivitur ingenio, caetera mortis erunt». Una *vanitas* molto geniale, nonostante che fosse, in certo modo, *ante litteram*, ma anche un'ulteriore codificazione della melanconia, sotto il duplice profilo della genialità e della medicina.

Andrebbe aperto ora il capitolo della fortuna scientifica – e non solo artistica, letteraria o popolare – del sentimento melanconico.

²⁴ KLIBANSKY – PANOFSKY – SAXL (1964), 1983.

²⁵ CONSTANTINUS AFRICANUS-ISHAQ IBN'IMRAN, 1993; SILLEM (ed), 1997.

²⁶ Si ricordi, oltre all'appena ricordato volume di Klibansky, quello, del tutto eccentrico, di SONTAG, 1982. Con bell'apparato illustrativo cfr. HOHL, 1982.

²⁷ MARSILIO FICINO, 1989.

²⁸ GIEHLOW, 1903-1904.

²⁹ VESALIO, 1543.



Il più grande (quantitativamente e qualitativamente) scrittore di melancolia mai esistito è stato un inglese del Seicento, Robert Burton, che nell'*Anatomy of Melancholy*, uscita la prima volta nel 1621 e da lui continuamente ampliata fino all'edizione postuma del 1651³⁰, fa – fra i mille aneddoti ed *exempla* di cui è intessuto il suo discorso – il resoconto scherzoso di un incontro nella città greca di Abdera fra Ippocrate e Democrito da cui emerge che il medico illustre, chiamato a visitare il filosofo pazzo, se ne andò convinto che nessuno al mondo fosse più saggio di lui. Tanto che, come sappiamo Burton firma l'opera della sua vita come *Democritus Junior* e con lo stesso nome si farà seppellire nella cattedrale di Oxford, facendo incidere sulla tomba i versi seguenti:

«Paucis notus, paucioribus ignotus.

Hic jacet Democritus junior.

Cui vitam dedit et mortem.

Melancholia.

Ob. 8 Id. Jan. A. C. MDCXXXIX».

Basata sulla dottrina dei quattro umori fondamentali, l'analisi della melancolia riguarda in realtà lo studio della costituzione umana, attraverso la complessione o crasi degli umori e la creazione dei diversi temperamenti. Questi ultimi, a loro volta, rientrano in una sorta di schema a quattro³¹, in cui essi sono di volta in volta collegati ai quattro elementi, ai quattro venti, alle quattro stagioni o parti del giorno e alle quattro età dell'uomo. Il sanguigno, riscaldato dal sangue, combina con l'aria, la primavera, il mattino e la gioventù; il collerico, eccitato dalla bile gialla, combina col fuoco, l'estate, il meriggio e l'età adulta; il flemmatico, pieno d'umore freddo, combina con l'acqua, con l'inverno, con la notte e la vecchiaia; il melancolico, dominato dall'*atra bilis*, combina con la terra, l'autunno, la sera e l'età matura. Questo schema

³⁰ BURTON (1621), 1989-1994.

³¹ Oltre a SCHÖNER, 1964, cfr. il mio saggio in argomento in questo volume.

cosmologico fu inciso dal già più volte citato Dürer su legno per il frontespizio dell'opera di Conrad Celtis, pubblicata nel 1502³².

Uno dei quattro temperamenti dunque, in base ai quali la medicina classica sistematizza la costituzione di quell'uomo appena anatomizzato dal Vesalio e dal Burton. Ma perché non vi sono tanti trattati sulla flemmaticità o sulla sanguignità, mentre le biblioteche sono stracolme di trattati sulla melancolia? Forse perché, come già sopra accennato, oltre alla medicina interessa il comportamento, e in questa direzione, il comportamento melancolico è più interessante o diffuso degli altri. O più rilevante socialmente, verrebbe quasi da dire, se è vero che anche la rappresentazione letteraria ed artistica lo privilegia tanto, come si è visto.

Se c'è un campo interdisciplinare che ha fornito a lungo la base per lo sviluppo dei nuovi interessi per la politica degli uomini, dal medioevo in poi è stato quello in cui si sono variamente mescolate le considerazioni teologiche con quelle giuridiche. Dai livelli astrali del diritto naturale della Scolastica a quelli più concreti ma non meno efficaci anche sul piano ideologico-culturale dell'*utriusque iuris* (diritto canonico e diritto civile), per secoli i comportamenti anche sociali degli uomini sono stati dettati e sanzionati da un miscuglio a volte confuso e irragionevole delle due fonti principali di autorità: quella di Dio e della Chiesa, da una parte, e quella del re e dello Stato, dall'altra. Paolo Prodi ci ha mostrato quanto complicato sia stato il processo di districamento e separazione di quei due ambiti, mediante la creazione, nella coscienza individuale, dei cosiddetti due fori, rispettivamente deputati alla gestione della sfera del crimine e di quella del peccato³³.

Un effetto drammatico quella commistione ha prodotto, in tutta Europa, per i tre o quattro secoli che hanno segnato il passaggio dal medioevo all'età contemporanea, nella repressione di fenomeni di basso livello, inerenti spesso alla vita di villaggio o di piccole comunità, ma nondimeno relativi al tema della presenza del difforme, del marginale, dell'estraneo, concentrato nella credenza diffusa nel diavolo come attore invisibile ma non per questo meno ingombrante nella società umana, anche e so-

³² CELTIS (1502), 1934.

³³ PRODI, 2001.



prattutto nella piccola dimensione. Nessun altro caso può rappresentare meglio della persecuzione delle streghe (e talora, ma più raramente, degli stregoni) la strettissima coesistenza di microstoria e di storia in grande, in una concatenazione di dottrine e di procedure che vanno dalla punizione di poveri cristi e cristine di periferia alla glorificazione della macchina repressiva, punitiva, disciplinante di un'autorità, come quella della chiesa, che sente sfuggirle sotto i piedi la base solida della propria legittimazione. Non si può qui quantificare il fenomeno, ma basta dire che esso era ancora rilevante a cavallo fra XVII e XVIII secolo, nell'epoca cioè in cui i lumi avevano cominciato a lambire coi loro raggi della ragione e della scienza le forme ancora confuse di tutti i principali aspetti della vita.

Il dualismo moderno di coscienza e diritto non apparteneva al mondo della caccia alle streghe, in cui venivano impiegate invece (come spesso accade ancor oggi, nei modi traslati applicati a tutti coloro che sono considerati in qualche modo *extra-*) tecniche indiziarie confuse, fatte insieme di valutazioni religiose e scientifiche, politiche ed etico-sociali. Il bandolo di tutto ciò era di solito rappresentato dal diavolo, di cui si denunciava la straordinaria abilità pattizia o contrattuale. Era insomma un ottimo venditore e il patto col diavolo faceva il paio con la caccia alle streghe (come si vede, nonostante tutti gli illuminismi, non molto è cambiato da allora, anche se ai tempi d'oggi molto accade sul piano prevalentemente metaforico e virtuale della grande comunicazione). In particolare nel caso delle donne, il patto col diavolo non produceva quasi mai gli straordinari effetti faustiani che ci avrebbe poi descritto Goethe, ma si consumava più facilmente sul piano erotico o meglio orgiastico (perché spesso sabbatico) del rapporto sessuale, in cui si concentrava ogni possibile indignazione di gruppo. Fatto sta che si accendevano volentieri roghi su cui venivano collettivamente purificate sconcezze che non potevano ancora essere confessate sul lettino individualista della psicanalisi.

Già Martin Lutero aveva sinteticamente definito quello che viene qui pudicamente considerato un sentimento, cioè la melancolia, direttamente come *balneum diaboli* e tutta la storia del protestantesimo popolare, da Melantone in poi, è fortemente marcata dalla ricerca e dall'imposizione della disciplina (*Zucht* nell'uso linguistico

tedesco del tempo: cioè, ancor prima che disciplina, allevamento, educazione: insomma l'antica *institutio* latina ed umanistica³⁴) per regolare e tener insieme la società politica e civile. Non mi sembra trascurabile la notizia secondo cui il grande sociologo tedesco Max Weber, gravemente affetto da disturbi del comportamento che potrebbero venire genericamente considerati di tipo melancolico, superò la sua forse più lunga crisi scrivendo il saggio di sociologia della religione, oggi famosissimo, sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in cui vengono celebrate le virtù della *Lebensführung* (condotta di vita) luterana, matrice e garanzia non solo di ogni vita ben ordinata ma anche delle sorti meravigliose e progressive del capitalismo moderno³⁵.

Dopo questa introduzione un po' generica al tema delle streghe, ma già mirata alla sua componente melancolica, veniamo a un paio di autori che ci possono aiutare a completare il discorso appena impostato. Il primo è uno dei padri dell'illuminismo tedesco, grande giurista ma anche filosofo del diritto, Christian Thomasius, attivo prima all'Università sassone di Lipsia e poi a quella prussiana di Halle, autore nel 1701 di una dissertazione dal titolo, ovviamente latino, *De crimine magiae*³⁶. Ad essa viene normalmente attribuito il merito di aver posto fine alla degenerazione politico-religiosa sopra descritta. Il discorso è, come sempre, più complicato e rimanda, in prima istanza, alla consuetudine invalsa, verso la fine del Seicento, di inviare gli atti dei processi alle streghe alle università giuridiche (a anche a quelle mediche) per acquisire una sorta di perizia sulla condizione mentale degli accusati³⁷: ciò che naturalmente conferma il fatto che, a quell'epoca pur già così illuminata, le streghe con-

³⁴ ERASMO, *Institutio* (1516), composto per il futuro Carlo V che a sua volta comporrà una sua *Istituzione* per il figlio Filippo.

³⁵ WEBER (1904-1905), 1982.

³⁶ Da me consultata nell'edizione stampata in THOMASIIUS, 1987. Ma si ricordi che Thomasius era stato il primo professore tedesco ad insegnare, a Lipsia, in lingua tedesca, trattando fra l'altro proprio un tema di comportamento: cfr. il mio saggio su di lui in questo volume.

³⁷ THOMASIIUS (1701), 1897 p. 15 dell'introduzione: «so fügte die göttliche Vorsehung, daß immer nach und nach auch andre Heen-Acten in unsere Facultät geschickt und meiner relation anvertraut wurden, die mich gleichsam forcirten die Augen immer weiter und weiter auffzuthun, und die miserable prostitution der Hexen-Richter und Advocaten zu erkennen» (*Juristische Händel*, Erster Theil, Halle 120, XVIII Handel, pp. 197 ss.). In generale sul tema cfr. anche ZWETSLOOT, 1954; FISCHER-HOMBERGER, 1970, 1983.



tinuavano ad essere perseguite; ma dà anche l'idea del peso crescente che l'osservazione scientifica veniva assumendo nella gestione degli affari sociali, a detrimento della tradizionale supremazia teologica³⁸.

Si noti che quattro anni prima della dissertazione sulla magia, Tomasio ne aveva discussa un'altra sull'eresia³⁹. Ciò dovrebbe farci riflettere, innanzi tutto, sul nesso esistente fra i due presunti crimini e, in secondo luogo, sulla relazione di entrambi con la melancolia. Nello scritto sulla magia Tomasio non contesta l'esistenza del diavolo; egli si limita a dire che la natura di quest'ultimo è spirituale, non può dunque materializzarsi. Chi sostiene il contrario può essere solo in preda ad allucinazioni, a false illusioni oppure vittima di tortura. Gli interventi di Tomasio ebbero molto successo, anche all'interno di una forte polemica fra il luteranesimo ortodosso imperante in Sassonia ed un certo liberalismo religioso, molto aperto anche nei confronti di altre religioni, del Brandeburgo-Prussia⁴⁰. Fatto sta che, fra attacchi di avversari e difese di scrittori amici, il nostro pubblicò ancora nel 1712 un'ultima dissertazione *De origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas*⁴¹, a cui lo stesso re di Prussia Federico Guglielmo I rispose finalmente con un editto per la «eliminazione degli abusi in occasione dei processi alle streghe» del 13 dicembre 1714 (l'ultima strega fu bruciata in Prussia nel 1728, anno di morte dello stesso Tomasio).

Che c'entra in tutto ciò la melancolia, occorre chiedersi a questo punto. Fin dal § III della dissertazione sulla magia, nel fare la storia degli autori che ben prima di lui avevano contestato l'esistenza della stregoneria, Tomasio ricorda che piuttosto si de-

³⁸ Anche se, nella specie, e proprio con riferimento a Tomasio, si moltiplicarono le lagnanze dei teologi sulla crescente intromissione dei giuristi nelle materie di loro competenza (THOMASIIUS [1701], 1897, p. 17). Si noti che il tema doveva essere di grande attualità se, solo tre settimane prima di Tomasio, anche il suo collega Heinrich Bode (Henricus Bodinus) aveva fatto discutere una sua *Dissertatio de fallacibus indiciis magiae* (20.10.1701) nella stessa Università di Halle.

³⁹ *Dissertatio an Haeresis sit crimen*, discussa all'Università di Halle il 14.7.1696, poi tradotta in tedesco (*Ob Ketzerey ein strafbares Laster sey?*) nel 1705. Ad essa seguì l'altra dell'anno successivo, politicamente ancora più importate, *De iure Principis circa Haereticos*.

⁴⁰ HINTZE (1931), 1980.

⁴¹ Qui Thomasio insiste nel dire, in base a ricognizione storica, che non vi è traccia di streghe prima dell'istituzione del processo inquisitoriale contro le streghe medesime nell'anno 1484 (THOMASIIUS [1712], 1987, p. 134). Quest'operetta è bellissima per il rigoroso esame che compie di un'amplissima bibliografia sulle streghe durante il XVI e XVII secolo.

ve pensare «alla melanconia e a malattie varie, o ad arti istrioniche»⁴². Il ragionamento è molto semplice: le allucinazioni o false illusioni possono essere facilmente il prodotto di quell'eccesso di bile nera che produce l'alterazione delle facoltà mentali nota come melanconia. Quindi semmai le streghe sono da considerare malate di mente e vanno trattate non con la tortura e il rogo, ma con l'emarginazione o l'esclusione sociale⁴³. Come si vede, la via verso l'internamento manicomiale è aperta, ma è anche allo stesso tempo chiusa quella verso il supplizio.

Anche in campo più specificamente medico, o meglio medico-giuridico, questo tipo di ragionamento aveva preso piede, e questa volta era stato un italiano a compiere i passi più lunghi. Parlo di Paolo Zacchia, famoso autore delle *Quaestiones medico-legales* e considerato perciò fra i fondatori della moderna medicina legale⁴⁴. Egli utilizzò ampiamente la dottrina della melanconia per meglio articolare le sue vedute sulla capacità d'intendere e di volere, ma fu anche dedito, in qualità di medico, al morbo ipocondriaco e alla sua cura per via di diete e digiuni⁴⁵. In verità, Tomasio criticherà lo Zacchia proprio per la superficialità con cui questi continuava ad attribuire importanza alla bile nera: anche quest'ultima, un po' come il diavolo, nessuno l'ha mai vista, sostiene il nostro, e quindi bisognerà decidersi ad attribuire i suoi nefasti effetti alla cattiveria degli uomini piuttosto che a una condizione biofisica. Ma in questo modo, di nuovo, siamo tornati all'aspetto politico e sociale della melanconia, che per Christian Thomasius non possono che essere quelli di un ordine ben stabili-

⁴² C. THOMASIVS (1701), 1987, p. 38. Il più illustre predecessore in questa direzione era stato il medico renano Johann Weyer, che nella sua celebre opera demonologica (WEYER, 1563), oltre a negare l'esistenza del diavolo, argomentava che le streghe non fossero altro che donne isteriche o melancoliche: «il disturbo della melanconia le fa fantasticare di aver causato tutti i possibili mali».

⁴³ FISCHER-HOMBERGER, 1983, p. 142, spiega l'influenza dell'antica dottrina della melanconia col fatto che «die Melancholielehre gilt als ehrwürdiges klassisches Gedankengut, und die Melancholie hat ihren altangestammten sicheren Krankheitswert».

⁴⁴ *Ivi*, p. 116: «Eine wesentliche und zentrale Funktion der Gerichtsmedizin ist es, sich regulierend in die rechtlich gegebene Beziehung zwischen Kollektiven und Individuen einzuschalten».

⁴⁵ ZACCHIA, 1665: cfr. SCHIERA, 1987a. Solo per dare un esempio della diffusione secentesca dell'interesse per la melanconia vorrei citare il *Quadripartitum Melancholicum* di Gaspare Marcucio.



to, capace di assicurare ai sudditi ciò per cui essi stessi vivono e sono disposti ad ubbidire: cioè la felicità materiale⁴⁶.

Quel che conta è che «ope Philosophiae Cartesianae, grilli isti Scolastici [...] ex multis Academiis sint estirpati»⁴⁷. Questa opinione è illuminante soprattutto perché ci richiama alla perfetta coscienza che questi uomini di cui trattiamo (a loro modo implicati nel processo dell'illuminismo) avevano del progresso scientifico in cui erano inseriti se non protagonisti. Ho già accennato che lo stesso Thomasius nutriveva scetticismo profondo nei confronti della dottrina degli umori. Ciò che non gli impedì però di far discutere lui stesso una dissertazione sulla melancolia, su cui qui non vale ormai più la pena di insistere. Così come non posso trattenermi come vorrei su due altre dissertazioni coeve, dedicate rispettivamente alla mania e alla melancolia⁴⁸, se non per dire che, nei due testi, le due sindromi appaiono strettamente legate fra loro, rientrando entrambe nella «insania [o delirium] - sine febre», ma essendo la prima (la mania) piuttosto una complicazione della seconda (melancolia), in quanto «furiosa», mentre la seconda è «tristis [...] & cum Timore ac Metu»⁴⁹.

È giunto però il momento di spiegarsi fino in fondo, tornando così anche al punto dal quale siamo partiti. Quel che per me conta della melancolia sono specialmente questi tre sintomi appena descritti: la tristezza, il timore e la paura, donde proviene la debolezza di fondo della costituzione umana individuale. Nel 1702, non solo Thomasius ma neppure autori ben più modesti di lui credono ancora negli umori e in particolare nell'umore nero come causa della melancolia. Anche per il Caracciolo citato all'inizio, l'*humeur* è ormai solo una metafora per indicare un ostacolo alla gaiezza,

⁴⁶ Questo ragionamento sta alla base della dottrina politica del cameralismo tedesco settecentesco: una specialità di pensiero sparsa per molte branche del sapere e della tecnica politica, ma variamente oscillante fra mercantilismo economico ed illuminismo filosofico: cfr. SCHIERA, 1968.

⁴⁷ C. THOMASIIUS (1701), 1987, p. 94. Mi sembra importante richiamare un'osservazione del già citato libro di Hausmann, 1982 pp. 37 ss. che osserva come, in connessione con le nuove scoperte fisico-sperimentali sorgesse, nel corso del XVII secolo anche un nuovo pensiero filosofico, utile anche per una diversa comprensione dei processi mentali.

⁴⁸ La prima s'intitola *De Mania* e fu discussa nel 1701 all'Università Viadrina di Francoforte sull'Oder da Johannes Hauboldus Brossmann, sotto la guida di Ireneo Vehr; la seconda porta il titolo *De Melancholia*, discussa da Michael Haentschky, a Wittenberg nel 1702, sotto la guida di Christian Vater. Sono appunto le due dissertazioni a cui è dedicato il libro già citato HAUSMANN, 1982.

⁴⁹ *Ivi*, p. 45

all'amabilità e alla socialità di cui il secolo ha bisogno. Ma il problema non è superato neanche oggi, se è vero (ma accipicchia è già passato quasi un secolo da allora!) che Karl Jaspers distingueva fra *Furcht* (timore) e *Angst* (paura) nel senso che il primo sarebbe sempre rivolto a qualcosa di preciso, mentre la seconda non avrebbe mai un oggetto preciso⁵⁰. D'altra parte il nostro "autorino" di Wittenberg specificava la «paura da melancolia» proprio come timore nei confronti degli altri uomini, cioè espressamente come a-socialità. La stessa sindrome presente fin dall'inizio del percorso occidentale del nostro sentimento, a cui appunto reagiva il Caraccioli. E ancora, in contemporanea con Freud che nel suo *Trauer und Melancholie* del 1917 offriva una spiegazione molto sofisticata e certamente ancora da approfondire di un male caratteristico del suo come del nostro tempo, Ernst Kretschmer pubblicava nel 1921 uno scritto sulle psicosi endogene che ancora reca un bellissimo titolo settecentesco: *Körperbau und Charakter, Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamente*⁵¹. E allora?

Bisogna avere il coraggio di riconoscere che un interesse così duraturo e diffuso degli uomini occidentali per la melancolia deve avere qualche significato in più oltre a quelli che gli sono stati variamente attribuiti dagli storici della letteratura o dell'arte, dagli storici della scienza o della teologia. Si deve trattare di qualcosa che inerisce alla presenza dell'uomo nel mondo e in particolare a quella presenza organizzata che ha assunto in Occidente la forma della politica.

Non è un caso che il mio interesse, ormai antico, per la melancolia sia sempre andato a braccetto con l'attenzione per un altro tema: quello della disciplina. Quest'ultima è stata, in realtà, molto più studiata nella sua rilevanza per i problemi organizzativi della convivenza: dunque per la politica. E anche noi, dall'Istituto storico italo-germanico in Trento, abbiamo contribuito, nel corso degli ultimi vent'anni, a costruire, in Italia, un centro d'interesse e di studio per il cosiddetto disciplinamento sociale, che è una categoria desunta dalle scienze sociali e dalla storiografia a matrice

⁵⁰ JASPERS (1913), 1973, attribuisce la paura, così frequente nei casi depressivi, ai «gegenstandslosen Gefühlen, die erst ihren Gegenstand suchen oder hervorbringen müssen, um zum Selbstverständnis zu kommen» (ivi, p. 94).

⁵¹ FREUD, 1916-1917; KRETSCHMER (1921), 1929.



tedesca. La disciplina può essere intesa, nel suo rapporto con la melancolia, come un rimedio a quest'ultima, e difatti è questa una delle più ricorrenti misure terapeutiche che si possono trovare nei testi di medicina classica (dalla dieta, al movimento, alla musica, alla conversazione è tutto un inno alla disciplina, tanto che appunto viene il dubbio che l'intera questione della socialità moderna sia sottomessa a disciplina e che quindi il disciplinamento sociale possa essere davvero considerato un filone importante del "labirinto" culturale e politico occidentale, fino a quella che ne ha costituito, fino ad oggi, l'unica uscita possibile: cioè la costituzione). Ma è evidente che, con la disciplina, ci muoviamo appunto sul piano dei rimedi o anche delle modalità tecniche di funzionamento della politica, non sul piano delle cause di essa. È mia consolidata impressione che con la melancolia, invece, si possa guadagnare un livello più profondo di analisi.

È però un livello particolarmente difficile, perché ambiguo e scivoloso. Da una parte esso riguarda da vicino la struttura più intima dell'individualità; dall'altra s'intreccia con aspetti assai molteplici di quest'ultima. In entrambe le direzioni sembra mancare allo studioso singolo la disponibilità di competenze tecniche specialistiche per affrontare gli infiniti problemi che un'indagine del genere richiede. La specializzazione (anche e soprattutto quella scientifica) è però, a mio parere, uno degli effetti più forti di quella linea di disciplina che ho appena indicata come intrinseca alla politicizzazione moderna: quindi è uno dei rimedi più potenti alla sindrome melancolica di insicurezza, di incertezza, di indecidibilità che ha caratterizzato, nella sua individualità, l'uomo occidentale. Quindi, forse, per studiare a fondo la melancolia dal punto di vista storico, nel significato sociale e antropologico che essa ha per l'Occidente, bisogna rischiare di rinunciare agli specialismi e privilegiare una ricerca che io chiamerei di tipo *random*, cioè aperta alla valorizzazione di tutti i differenti aspetti che quella sindrome ha storicamente presentato, anche in collegamenti casuali e non prestabiliti fra loro.

3. Melancholia e comunicazione tra icona e simbolo

Venendo ora a parlare, un po' più in profondità, del "gesto" melancolico⁵², bisogna riconoscere che, nelle sue manifestazioni estreme, esso aveva un carattere fortemente immodesto. Un'icona melancolica classica illustra bene questo principio: quella incisa da Raphael Sadeler a Anversa in pieno Seicento tratta dalla serie dei *Quattro temperamenti*. La didascalia recita:

«Anxius et niger est, timet omnia tristia, dormit,
Et violentus atro manat ab ore furor,
Insomnesque agitat violento examine curas:
Mole sua bilis quem nimis atra premit»⁵³.

Mi pare una bella definizione, che si mantiene in un contesto molto generale e anche generico, in cui la melancolia denota disordine, fisico e psichico, anormalità, devianza, in qualche modo follia; è il caso del *furiosus*, di colui che è colpito da *delirium sine febre*. Il melancolico-folle è solo un diverso: ciò che autorizza sul piano sociale ogni sorta d'interventi punitivi, restrittivi, esorcistici, bannitivi; ma ancora senza implicazioni – positive o negative che siano – rispetto al significato del suo comportamento.

Ma non è sempre così. Vi sono anche i gesti più trattenuti del pentimento e dell'espiazione, nella coppia forse più celebrata dall'arte della Controriforma: san Gerolamo e santa Maddalena⁵⁴. In entrambi, ma segnatamente nella seconda, non si può non trovare, alla base, un'*absentia mentis* che rende diversi, che seleziona, che implica o presuppone (con la grazia) la fede e che produce, a certe condizioni, perdono e salvezza anche ai peccatori più incalliti. Insomma, il gesto della «main à la maisselle» è impegnativo; esso infatti «diverrà esemplare come espressione di "umor melanconico" [...] ma prima ancora vuol indicare la meditazione su un soggetto do-

⁵² SCHIERA, 2005a. Esso contiene anche un catalogo di stampe a soggetto melancolico, esposte in quell'anno in Urbino nelle sale dell'Accademia Raffaello. Ad esso mi riferirò nel prosieguo della descrizione melancolica.

⁵³ *Ivi*, catalogo n. 12, p. 42.

⁵⁴ *Ivi*, catalogo n. 16, p. 48; n. 22, p. 58.



loroso», come ci hanno già informato Klibansky, Panofsky e Saxl. A fine Cinquecento, quel gesto era esemplare, e non solo come espressione di umore melanconico, bensì anche come celebrazione del genio e come invocazione eroica dell'ambiguità della condizione umana e della sua capacità d'agire.

Un terzo protagonista minore della melancolia della Controriforma dev'essere ricordato. Si tratta di san Giuseppe, il cui personaggio mi consente di fare un passo avanti, collegandomi a quanto appena suggerito a proposito della Maddalena⁵⁵. Il suo gesto è ben noto all'iconologia religiosa e nei migliori repertori tedeschi viene classificato come «il dubbio di Giuseppe». Il dubbio si collega infatti al mistero, ma ne è, in certo modo, un'evoluzione. Indica un atteggiamento di riflessione, di sospensione, che può essere sicuramente superato con un atto di fede, ma può dar anche luogo a un processo di analisi, dunque aprire al mondo della conoscenza razionale, su base astratta o anche empirica. Il dubbio è qualcosa di più del puro e semplice dolore, implica riflessione, induce «spazio di pensiero»: e questa era proprio la virtù (anche nel senso rinascimentale di forza) attribuita da Aby Warburg all'icona melancolica di Dürer e alla melancolia in generale. Mi limito a ricordare che dalla *Melencolia I.* discende una filiera che, passando per Beham, Castiglione, De Gheyn, Salvator Rosa e altri ancora, giunge almeno fino alla ripresa illuministica dello scheletro melancolico di Vesalio ad opera di Robert Bénard, nelle tavole dell'*Encyclopédie* dedicate all'*Anatomie*⁵⁶. Mi spingerò anche più lontano, su questa via della forza del pensiero e della sua gestione, per proporre un altro tipo melancolico a cui sono affezionato: quello di Minerva, nel suo ruolo e significato di dea (armata) protettrice della scienza. Di solito eretta in posa fiera e bellicosa, come la vera scienza dev'essere quando esplica il suo ufficio politico, talora essa denuncia però stanchezza e sofferenza, come pure dubbio e incertezza, come nell'incisione di Luca di Leida in cui, nella stessa

⁵⁵ SCHIERA, 2005a, catalogo n. 30, p. 70.

⁵⁶ *Ivi*, catalogo n. 25, p. 64.

posa melancolica che di solito è propria di San Giuseppe, la dea offre una *facies* inequivocabilmente *nigra* al vento avverso della fortuna⁵⁷.

Tutto ciò, solo per indicare dove può condurre un'associazione di pensieri che, partendo dal campo ancora privilegiato – all'epoca di cui stiamo parlando, il Cinquecento – della devozione, provi ad avvolgere l'intera problematica dell'atteggiamento umano nei confronti dell'incomprensibile, di ciò che non sembra vero.

Serviva ovviamente uno *switch*, che è rappresentato dal passaggio dal campo ancora carico di tensioni della confessione religiosa e dei relativi conflitti – che segnarono l'uscita definitiva dal medioevo – a quello dell'osservazione e dell'azione dell'uomo nel mondo, con l'implicazione immediata del ricorso a scienza e progetto (ovvero all'ideologia) come le due vie di applicazione della razionalità alla società. Mi riferisco, ovviamente, tanto al mondo naturale che a quello sociale, ammesso che possano essere separati e considerati indipendentemente l'uno dall'altro.

Quanto al primo non si può che condividere l'interpretazione di Panofsky che riferisce alla geometria, anche sotto forma di astronomia, la forza di pensiero espressa dal Dürer e dai suoi appena ricordati epitomatori. Quindi: pensiero scientifico in senso per così dire tecnico, riferito cioè allo studio delle cose naturali, per coglierne le leggi e le possibilità di sfruttamento a fini umani. L'ambientazione “in natura” della melancolia assume – anche iconicamente – evidenza addirittura centrale nelle rappresentazioni classiche del Castiglione, di Jonas Umbach e di Salvator Rosa⁵⁸.

Ma a me interessa soprattutto il secondo mondo, quello sociale e politico, con i profondi mutamenti di tipo istituzionale che esso conobbe e che avrebbero portato alla formazione dello Stato moderno.

Non occorre che mi dilunghi in questa sede sull'importanza che da tempo viene attribuita, soprattutto nella storiografia italiana, al tema della disciplina; conviene però forse rammentare che questo termine-concetto rimanda a un'ampia pluralità di significati e soprattutto di applicazioni di significati; al punto che,

⁵⁷ *Ivi*, catalogo n. 8, p. 34. Approfitto per segnalare qui che la stessa icona è stata scelta come logo della rivista *on-line* «Scienza & Politica» che reca come sottotitolo: «Per una storia delle dottrine», prestando molta attenzione al rapporto “costituzionale” tra comunicazione e politica.

⁵⁸ *Ivi*, catalogo n. 17, p. 50; n. 18, p. 52; n. 19, p. 54.



nell'interpretazione di qualcuno e mia in particolare, viene a toccare temi vitali della politica.

Ugo da San Vittore non è importante – per quanto riguarda la costruzione dei parametri della disciplina – solo perché invita a non gesticolare con le mani e con le dita quando si parla con altri, ma perché attribuisce alla disciplina come strumento di educazione valore preliminare e essenziale per la vita stessa della comunità monastica⁵⁹. Che poi ciò si sia allargato a altri consessi civili, dalla famiglia alla corte e sia stato applicato, in particolare, al tema dell'*educatio liberorum* o, in italiano, a «la cura et diligenza che debbono havere i Padri et le Madri verso i loro figliuoli», come si dice nei testi rinascimentali di buona educazione, è storicamente comprensibile e costituisce l'aspetto più rilevante della dinamica di cui ci stiamo occupando. Ma è proprio qui che prevale, a mio giudizio, il dato della destinazione sociale e, alla fin fine, politica di questi comportamenti e anche, dunque – nello specifico di cui stiamo trattando – degli accorgimenti che i genitori devono adottare per istruire i loro figli ad osservare «uffizi e costume [consistenti nel] decoro ne' gesti e movimenti della persona». Per insegnargli cioè ad essere buoni animali sociali.

È qui che opera lo *switch* a cui facevo riferimento, capace di gettare sul complesso fenomeno del disciplinamento una luce più ampia di quella relativa soltanto agli effetti di mimesi comportamentale di una dominanza politica sui gesti dei sudditi (benché, ovviamente, le due dimensioni non si escludano a vicenda).

Il passaggio dalla «*institutione novitiorum*» alla «*liberorum educatione*» non va considerato come una sorta di privatizzazione del tema della disciplina, ma piuttosto come il tramite necessario – attraverso le forme sociali di educazione, tra cui a lungo prevalgono quella familiare e, per i ceti superiori, quella di corte – alla creazione di buoni sudditi e, più tardi, di buoni cittadini. Quindi semmai, al contrario, si dovrebbe dire che è la disciplina a pubblicizzare comportamenti in sé – e secondo l'uso tradizionale – ritenuti “privati”: sia pure con tutte le cautele relativizzanti che il ricorso

⁵⁹ Colgo l'occasione per osservare che l'interesse portato da Knox all'educazione dei novizi nei monasteri può avere un nesso con la già sottolineata presenza, in questi ultimi, del temibile morbo dell'acedia, una sorta di melancolia religiosa tanto diffusa da essere fatta rientrare dalla dottrina cristiana fra i sette peccati capitali: cfr. supra nota 21 su san Bonaventura.

a termini così tipicamente liberal-ottocenteschi quali privato e pubblico impongono, quando li si applichi a contesti differentemente determinati.

In questa direzione fa da stella polare (oltre e più del *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione) il più fortunato dei tanti libretti di comportamento che intasarono la produzione letteraria del Rinascimento italiano, per poi dilagare anche nel Nordeuropa: il *Galateo* di monsignor della Casa, che – in quel gran travaso di sapienza rinascimentale dal sud al nord – farà spesso coppia con la *Civil conversazione* del Guazzo.

Proviamo ora a vedere come tutto ciò possa essere ricondotto alla nostra melancolia e anche come il dubbio possa eventualmente collegarsi alla comunicazione.

Nella più consueta e diffusa versione limitativa del tema, l'uomo melancolico è colui che si rifugia nella solitudine perché non riesce a tenere rapporti con gli altri uomini: non riesce a capirli e a farsi capire da loro, perché è oscuro, paradossale, enigmatico, confuso. Nella versione positiva, invece, la solitudine del melancolico è dovuta a un eccesso di chiarezza e di perspicuità, alla sua genialità, che lo porta più avanti degli altri e di nuovo lo isola, rendendolo diverso.

In entrambi i casi, emerge l'ansia di riuscire a connettere la propria comprensione alla realtà, cioè di dare parole alle cose, in modo da risultare comprensibili e chiari per gli altri, in modo cioè da essere compresi. Si tratta, appunto, di un problema di comunicazione o – per meglio dire – del timore, della paura, dell'ansia di patire di un *deficit* comunicativo.

Oltre al genio e al folle, vengono normalmente riconosciute due sole altre posizioni melancoliche – cioè d'isolamento sociale e di solitudine tollerata –: quella del monaco eremita e quella del sovrano. Due posizioni estreme, agli antipodi della scala sociale e, in certo qual modo, escluse dalla società stessa, perché al di sotto e al di sopra di essa: due altri casi di diversità, di marginalità (o emarginazione), di incommunicabilità.

Resta il fatto che la sindrome melancolica è, da una parte, la sola – delle quattro che toccano la costituzione umana – ad essere posta al centro di tanta attenzione, per tanto tempo, da parte di tanta gente diversa: filosofi, medici, giuristi e teologi. Mentre, dall'altra, è anche l'unico pozzo in cui si possono far precipitare tutte le in-



sane passioni del comportamento individuale votato alla solitudine. Stranezze normalmente da vietare, combattere e rimediare, tranne che per i pochi casi d'eccezione che abbiamo visto.

Per complicare il problema e provare in tal modo a trovare una via d'uscita, vorrei presentare tre considerazioni conclusive, rispettivamente riferite all'antichità greca, al mondo romano, al medioevo occidentale. Sono queste le grandi civiltà attraverso le quali si è sviluppata la cultura della melancolia. Ma, a mio avviso, è solo nell'ultima – quella occidentale e moderna – che essa ha assunto il vero significato – essenzialmente politico – che m'interessa.

In tutti i casi di melancolia emerge, secondo Gadamer, «la problematica posizione centrale dell'autocoscienza». A partire, secondo lui, da Nietzsche, il quale, contro la certezza idealistico-trascendentale dell'autocoscienza stessa («soggettività [...] che ha accompagnato la scienza moderna nella sua marcia trionfale» sotto forma di «atteggiamento aggressivo della scienza moderna nei confronti della natura che ci circonda») e riferendosi alla trattazione cartesiana del dubbio, ha proclamato: «bisogna dubitare più a fondo». Lo stesso Gadamer, portando un esempio del «conciso stile del paradosso» eracliteo, commenta che tale stile fu il «motivo per cui i tardi critici dello stile hanno ritenuto che Eraclito fosse stato un melanconico e che avesse espresso le sue frasi solo a metà». Il costrutto eracliteo è in effetti per definizione misterioso, perché sempre basato sulla composizione degli opposti; è continuo mutamento di prospettiva, come a proposito della guerra, ad esempio, che, essendo per Eraclito padre di tutte le cose, «gli uni disvela come dei e gli altri come uomini». Il dubbio è dunque alla base di tutto: gli dei non esisterebbero senza gli uomini, come continua anche a ripeterci – a comunicarci – il fregio dell'Altare di Pergamo⁶⁰.

Di *arcana conscientiae* parlava invece Michel Foucault, analizzando in un rapido saggio la pratica romana degli *hypomnemata*; e la cosa potrebbe in effetti andar bene anche per me, se davvero si tratta di una pratica di autodisciplina, in favore del mi-

⁶⁰ Tutte le citazioni in testo sono tratte da GADAMER, 1991, che rappresenta lo studio più convincente su Eraclito nella prospettiva che m'interessa in questa sede.

gioramento dei rapporti con gli altri, attraverso il rapporto con sé: in termini di comunicazione cioè.

«Ecco l'obbiettivo degli *hypomnemata*: fare della collezione del logos frammentario e trasmesso con l'insegnamento, l'ascolto o la lettura, un mezzo per stabilire un rapporto di sé con sé il più adeguato e compiuto possibile» scrive Foucault⁶¹.

Ci muoviamo certamente sul piano della disciplina, ma anche su quello della comunicazione, cioè della socialità. Ma c'entra direttamente anche la melancolia, se è vero che quest'ultima non è niente di diverso dalla *stultitia*, qui definita da Foucault come «agitazione dello spirito, instabilità dell'attenzione, cambiamento di opinioni e di volontà, e, di conseguenza, fragilità di fronte a tutti gli avvenimenti che possono verificarsi»⁶². Il nesso strettissimo fra melancolia e disciplina è ulteriormente evidenziato dal rimando (di Foucault, ma già di Seneca, di cui egli sta in realtà trattando⁶³) alla scrittura, la quale «come modo di raccogliere la lettura fatta e di raccogliersi su di essa, è un esercizio di ragione che si oppone al grande vizio della *stultitia* che la lettura infinita rischia di favorire». Sembra qui già preconizzato il destino melancolico del grande *Democritus junior* secentesco di Oxford⁶⁴ e di molti altri più piccoli autori che hanno affogato e affogano ancora la loro incapacità di comunicare – melancolia appunto – in un eccesso melancolico di comunicazione.

Il terzo esempio riguarda John of Salisbury che, in un passaggio del *Policraticus* definisce la melancolia come incapacità di controllo della parola. Che si tratti di melancolia vera non c'è dubbio: chi ne è afflitto, la notte non dorme, ma si agita impaurito tra ansie e perplessità⁶⁵. E si tratta, come già sottolineato, di parole scritte, cioè di parole pensate, riflesses, volte a definire, a spiegare, a comunicare per eccellenza.

La citazione che prendo dal *Metalogicon* si riferisce invece alle parole tradotte in lettere e recita: «Littere autem, id est figure, primo vocum indices sunt; deinde re-

⁶¹ FOUCAULT, 1963.

⁶² *Ibidem*; ma è necessario un rinvio a THOMASIIUS, 1719, col suo paradossale confronto stulti/sapientes. Cfr. *Thomasius*, qui pp. 197-228.

⁶³ FOUCAULT, 1963, che cita SENECA, 2008, p. 52.

⁶⁴ Cfr. supra nota 30.

⁶⁵ JOHN OF SALISBURY, 1979; cfr. anche SCHIERA, 1999a.



rum, quas anime per oculorum fenestras opponunt, et frequenter absentium dicta sine voce loquuntur»⁶⁶. Il nuovo signore della politica, il principe, è spesso assente e non può sempre parlare; il nuovo territorio della politica è così ampio che la voce del potere non può arrivare dappertutto. Allora suppliscono le lettere, la scrittura, perché la comunicazione è comunque essenziale alla politica e senza di essa il potere non può essere sicuro. Per nessuno dei due poli tra cui s'instaura la nuova obbligazione politica: non per il principe, che deve comunicare per mantenere il controllo del suo potere, ma neppure per i sudditi che devono poter ricevere la comunicazione, per essere sicuri dell'attenzione e della protezione del principe.

La comunicazione dev'essere sempre a doppio senso, deve poter andare e venire; non è mai comunicazione quella a senso unico, che vede brutalmente i destinatari del messaggio come *target* e si riduce a semplice trasmissione di messaggi, trasformandoli in comandi che prescindono dall'obbedienza. In tal senso vanno lette anche le metafore del medico e del musico, a cui Giovanni fa spesso riferimento per sottolineare la necessità di *unanimitas*, *consonantia*, *proportio* che deve caratterizzare il corpo politico, così come accade nel corpo umano⁶⁷.

L'importanza che ha nel *Policraticus* la teoria della comunicazione non è ancora mai stata sottolineata in modo definitivo. Da qui si deve invece partire, a mio avviso, per stabilire il nuovo nesso tra politica e comunicazione, all'alba dell'età moderna, nel medioevo centrale. Esso segna una delle caratteristiche più importanti dell'intera esperienza occidentale. È infatti stupefacente trovare in un testo del XII secolo argomenti paragonabili a quelli con cui Thomas Hobbes bollerà, cinque secoli dopo, i pericoli della confusione del discorso (*inspiratio/conspiratio*) ed è ancora più

⁶⁶ JOHN OF SALISBURY 1929, libro I, cap. XIII; cfr anche l'edizione del 1955 a cura di Daniel D. McGarry (Westport CT, 1982) che reca il bellissimo sottotitolo *A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*.

⁶⁷ Mi è facile qui fare notare che i caratteri menzionati nel testo rinviano tutti ad un criterio preciso e sempre più circostanziato di "misura", valido sia in campo medico che in campo musicale e, metaforicamente appunto, anche in campo politico.

inquietante riscontrare, nei due autori, lo stesso riferimento alla melancolia come causa di ciò⁶⁸.

4. Dal dubbio alla capacità alla asocialità

Dopo questi tre esempi letterari di interpretazione politica della melancolia, vorrei tornare al mitico affresco del *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti. Di esso m'interessa in particolare la figura della Pace, che il Lorenzetti ritrae in postura certamente melancolica: se continuiamo a dare importanza alla semantica dei gesti in quel tipo di cultura.

A differenza delle altre Virtù ritratte, che stanno in piedi, di fronte, con aspetto maturo e fiero, la Pace è invece rappresentata da una giovane donna, di gentile aspetto, adagiata su un giaciglio elegante, in posizione da una parte rilassata, dall'altra dubbiosa: con la guancia, cioè, appoggiata sul palmo di una mano. I suoi piedi sono posati su un cumulo di armi, pronte a essere indossate di nuovo rapidamente, come a dire che la condizione di pace è sempre incerta, dubbiosa e collegata al suo opposto, la guerra, che infatti è richiamata, nell'affresco, sotto forma di un gruppo di prigionieri nemici, incatenati al cospetto del Gran Vecchio del Bencomune, posto al centro della raffigurazione⁶⁹.

Se ci teniamo fermi all'idea che Ambrogio abbia dato alla sua Pace quell'espressione melancolica non per caso ma *pour cause*, bisogna allora cercare di individuarne per l'appunto la causa. Parto dall'ipotesi che egli abbia voluto – o dovuto – attribuire alla pace l'immagine del dubbio: il che equivale a voler descrivere la guerra come pericolo sempre imminente, da cui è opportuno non distogliere l'attenzione, poiché – come prima si diceva a proposito di Eraclito – essa è «padre di tutte le cose» e può rendere gli uomini, con la stessa facilità e conseguenza, schiavi o liberi. «Pax patet insidiis» recita un emblema della famosa *Sciographia cosmica* di Daniel Meisner, in cui le preoccupazioni filosofico-morali s'intrecciano con la cura

⁶⁸ Il discorso appena fatto riprende considerazioni da me già svolte altrove: cfr. in particolare SCHIERA (1997), 1999, 2011.

⁶⁹ SCHIERA, 2010.



geografico-statistica: due dottrine essenziali dell'età moderna che si fa la sua politica⁷⁰. Anche qui la pace è rappresentata in posizione melanconica.

Non ho ragioni documentarie dirette per suffragare quest'ipotesi, ma una indiretta sì: nell'ordine interno della città – entro le mura di quest'ultima – la pace regna sovrana e si lavora, si studia, si canta, si balla in nome della giustizia e della concordia, ma anche in “virtù” del fatto che un angelo tiene sospesa per aria una forca, su cui, se necessario, può essere sempre appeso chi tenti di violare la pace stessa. Anche qui un paradosso, una combinazione di opposti, un equilibrio foriero di dubbio e di angoscia, una traccia vistosa di melancolia, che ben si percepisce anche iconicamente.

E la comunicazione?

Compiendo un salto di più di cent'anni dal Palazzo pubblico di Siena, s'incontra, nel nord d'Europa, un testo, insieme iconico e letterario, che ha avuto grande circolazione e fortuna, riuscendo quasi a sintetizzare – in parallelo e in opposizione con le prime Bibbie – l'enorme portata sociale dell'invenzione dei caratteri mobili per la stampa da parte di Gutenberg. Mi riferisco alla *Nave dei folli* (*Stultifera navis, Narrenschiff*) di Sebastian Brant⁷¹. In una linea che riprende *L'elogio della follia* di Erasmo, come antidoto – meglio come forma espressiva alternativa – a quella che sarà la simulazione della ragion di Stato, da Machiavelli a Gracián, quest'opera anticipa anche lo sbocco manierista del *Grobianus*⁷², proponendo una via verso l'incivilimento attraverso la descrizione e quasi l'elogio, appunto, della rozzezza dei costumi.

Il procedimento fu tuttavia così sottile e insieme profondo che, a parere di Aby Warburg, le stesse creazioni artistiche di Dürer affondano in questo terreno ancestrale di credenza cosmologico-pagana, cosicché senza il ricorso ad esso diventa difficile, se non impossibile, ricostruire il difficile percorso interno attraverso cui egli concepì la *Melencolia I*. La quale, a sua volta, «dev'essere definita come il frutto più

⁷⁰ MEISNER, 1623. È forse opportuno sottolineare che l'opera di Meisner s'inquadra bene anche nel mondo della ragion di Stato, da me richiamato più volte qui, nei saggi della parte seconda. Cfr. comunque SCHIERA (1993), 1995, pp. 254-255.

⁷¹ BRANT, 1494. Cfr. SCHIERA 2005 a, catalogo n. 2, p. 24.

⁷² DEDEKIND, 1558.

matturo e più ricco di mistero della cultura cosmologica massimiana». Altro fatto è di sottolineare che su questa mitologia magica si erge per la prima volta – come rileverà anche Melantone – la figura plasticissima dell' «uomo pensante» che sa e vuole (che è capace di...) lavorare, cioè essere attivo⁷³.

Mi accorgo che questo transito verso l'idea di capacità è stato un po' faticoso: cercherò di motivarlo e argomentarlo meglio in futuro e sarò grato a chiunque mi aiuterà a farlo. Per adesso, mi preme sottolineare che esso è scaturito, abbastanza spontaneo, da un incrocio un po' avventuroso per i nostri concetti di oggi, ma sostenibile per la cultura rinascimentale della melancolia di cui sto rapidamente trattando. Purché si ricordi che il lato positivo della capacità rileva certo un impegno, uno sforzo, una tendenza, un limite (una misura): tutti basati sulla convinzione della superiorità della mente umana e degli strumenti cui questa può ricorrere per realizzarsi e produrre pensiero, ragione, scienza. Nell'atteggiamento melancolico è però forse il lato negativo, del non farcela a prevalere, sotto forma di dolore, come di dubbio; insieme a Giove c'è insomma Saturno, nella solita confusione di opposti che ormai ci è nota. Ma proprio la tensione tra i due elementi è il carattere proprio e durevole della melancolia. Altro discorso sarebbe collegare a ciò anche il tema del lutto, su cui Freud ha reimpostato la lettura romantica della melancolia, facendo di quest'ultima uno degli elementi di fondo della terapia psicanalitica.

Nella lenta evoluzione del concetto, che s'accompagna ad una crescente diffusione e circolazione del medesimo, dal tardo Cinquecento, per tutto il Seicento, fino al Settecento maturo, è il lato negativo a prendere il sopravvento, da Dürer in poi, come a raccomandare all'uomo di non deprimersi se non ce la fa: che l'idea è comunque buona, la capacità c'è, e prima o poi ce la farà.

Il fatto è che l'accennata evoluzione e diffusione del tema melancolico, in chiave piuttosto negativa che positiva, si fa forte anche del nuovo procedimento di elaborazione e comunicazione del pensiero che è la stampa: ciò che costringerebbe a valutare anche in termini oggettivi e quantitativi l'incidenza del nuovo tipo di messaggio

⁷³ ARENDT (1958), 1964.



su un'opinione pubblica non solo più ampia ma sempre più diversificata. Libri, libri illustrati (talora con raccolte di emblemi), illustrazioni pure e semplici sotto forma d'incisione, nelle diverse tecniche che via via si affermano: è un mercato straordinario che si apre, un mercato economico che coinvolge sempre più le case borghesi dei nuovi ceti patrizi e cittadini, pronti a imitare l'antica voglia di collezionismo dei principi; ma anche un mercato morale, a destinazione sempre borghese, con l'offerta e la vendita di modelli di virtù sempre meno devozionali e sempre più civili⁷⁴.

In questo mercato, l'icona della melancolia occupa un posto di primo piano. Accanto ai temi del paesaggio o a quelli classici della devozione, accanto al ritratto e alle scene allegoriche più varie, la mano sulla guancia guadagna posizioni su posizioni, sorretta anche da una produzione saggistica che investe molto sul tema.

Di quest'ultima non vorrei parlare qui, ma non si può sottacere l'ossessione barocca per il temperamento melancolico, visto e trattato in medicina come ipocondria, in medicina legale come incapacità d'agire, in teologia come pentimento e penitenza, in filosofia come devianza bisognosa di disciplina e costanza, in quanto impedimento a quella vita attiva e gaia che la nuova società civile sempre più richiede. Ma si pensi anche alle possibilità letterarie offerte dalla melancolia, dal genere drammatico dell'*Amleto* di Shakespeare, a quello lirico dell'*Allegro e Pensieroso* di Milton, a quello della prosa dell'*Anatomia della melancolia* di Burton.

Questo è il giro che il nostro sentimento compie nel bel mezzo del processo di formazione della coscienza europea, durante la prima età moderna, finché la scoperta del modo di circolazione del sangue nel corpo umano, ad opera di Harvey nel 1628, minerà le basi stesse dell'assunto fisiologico su cui si basava la fisiologia umorale. Lo stesso Burton – che scrive e riscrive in quegli anni l'*Anatomia* – ne risente: il suo libro, pur basato su un impianto eminentemente medico, acquista sapore sempre più letterario e così sarà ricordato fino ai nostri giorni. D'altra parte, si ricordi l'alto tasso di genialità che aveva pervaso la prima metà del secolo: nel 1604 si ha la prima edizione, in quarto, dell'*Amleto*; nel 1605 Bacone pubblica l'*Advancement* e

⁷⁴ SCHIERA (1993), 1999.

Cervantes il *Don Chisciotte*; nel 1616 muiono Shakespeare e Cervantes; nel 1628 Harvey scopre il principio idrodinamico della circolazione del sangue; nel 1642 muore Galileo e nasce Newton, cent'anni dopo il *De Revolutionibus* di Copernico; nel 1643 Cartesio pubblica le *Meditationes* e i *Principia philosophiae*.

A fine Seicento, invece, la crisi della teoria umorale è totale; intervengono allora teorie chimiche meccaniche che saranno però presto sostituite, a metà Settecento, dalla combinazione etere-nervi su cui riposa l'affermazione di un vero e proprio potere nervoso. A quel punto, l'ipocondria si stacca sempre più dalla melancolia e quest'ultima è pronta per subire la mutazione in senso romantico, come *spleen* e nostalgia del poeta e dell'artista⁷⁵. Ma la "degenerazione" della melancolia fu ancora maggiore. Essa venne infatti piegata a illustrare le applicazioni più popolari del sentimento "romantico", dalla nostalgia del soldato lontano, alla disperazione della madre di fronte alla catastrofe, al tormento della giovane abbandonata, all'attesa della moglie sola, allo sconforto della vedova. È un ventaglio sociologico paradigmatico, in cui resta poco spazio per l'introspezione e la forza di fantasia di cui l'antica melancolia era dispensatrice; al più resta uno spazio per il suo uso didattico in chiave storico-nazionale o appunto, come si direbbe forse oggi, popolar-nazionale⁷⁶.

Ma, a parte la sua crisi ottocentesca, non si può negare che i gesti ripetutamente evocati sono significativi, tanto che la melancolia da gesto diventa sicuramente simbolo, cioè immagine più contenuta. Ma che cosa significa ciò? Di che cosa è simbolo, cioè, la melancolia? Per rispondere non si può far altro che seguire la direttiva di Foucault, di riferirsi al contesto, al discorso, o anche al linguaggio sottostante o di riferimento.

La mia idea è che l'icona della melancolia esprima il senso dell'incapacità dell'uomo singolo (che è sempre il soggetto privilegiato dell'icona melancolica) di realizzare – o anche solo di comunicare, cioè di mettere in comune – la propria capacità.

⁷⁵ SCHIERA, 1993, ora qui pp. 115-138.

⁷⁶ Ciò appare chiaramente dal tono delle icone melancoliche presenti nella seconda parte del catalogo in SCHIERA 2005a. Per un discorso compiuto su tale aspetto, cfr. anche LEPENIES, 1972.



Si sarebbe in presenza, in definitiva, di un crollo della funzione comunicativa della società nel suo complesso, dopo il crollo devastante (l'implosione) del plurigruppismo e poli-centrismo che avevano caratterizzato il medioevo (e di cui si può ritrovare una sintesi comunicativa efficace nell'appena citato affresco senese). Da lì prende avvio la costruzione di quel *golem* tremendo – ambientato nella più melanconica delle città, Praga, presso la più melanconica delle corti, della dinastia più melanconica di tutte: gli Asburgo – che sarà lo Stato moderno. In esso l'amministrazione surroga la comunicazione e produce – dirimpetto al *golem* appunto – l'individuo come oggetto di governo (*governance*)⁷⁷.

⁷⁷ SCHIERA, 2013.

Pagina intenzionalmente bianca



III. IL BUONGOVERNO MELANCOLICO DI AMBROGIO LORENZETTI E LA “COSTITUZIONALE FAZIOSITÀ” DELLA CITTÀ (2006)

1. Storiografia comunale

Il saggio imponente di Patrick Boucheron¹ sull'affresco della Pace di Siena merita ben altro commento che queste poche righe. Le quali però si giustificano per essere solo provvisorio resoconto di un discorso che ho iniziato, in modo vago e ondeggiante, una decina d'anni fa² e che da allora delizia le orecchie dei miei studenti e studentesse.

La ricostruzione di Boucheron è persuasiva in tutta la sua parte maggiore, volta a verificare in modo critico e riduttivo la famosa e, a sua volta, esemplare lezione di Quentin Skinner³. Pur riconoscendo al di là di ogni dubbio, nel discorso di Ambrogio Lorenzetti, la persistenza anche di tematiche comunali, quali quelle ormai così lucidamente ricostruite e esplicate⁴ della retorica podestarile, il medievista francese ricerca e propone altri angoli di visuale per cogliere il messaggio vero e vitale che, a suo avviso, Lorenzetti ha voluto lanciare. Ciò si lega al pieno riconoscimento presso quest'ultimo dell'attitudine e capacità filosofica e letteraria di saper elaborare in proprio il programma iconico eventualmente suggeritogli (o semplicemente condiviso) dai Nove al governo: il che, in mancanza di altre indicazioni più utili e convincenti, pur inseguite per decenni, è già un buon indizio di attribuzione⁵.

Ciò che convince meno è la parte finale del saggio (che infatti è più concisa e forse anche un po' tirata via), in cui Boucheron vuol mostrare che comunque un tema

¹ BOUCHERON, 2005.

² SCHIERA, 1996, ora in SCHIERA, 2011.

³ I principali suoi saggi sul tema sono ormai riuniti in SKINNER, 2002.

⁴ In particolare da ARTIFONI 1995, che riprende suoi lavori e suggestioni relative anche alla prima storiografia novecentesca sui Comuni.

⁵ Per tutti si veda DONATO, 2002.

preciso e chiaro c'era, nella mente di Ambrogio e dei Nove: cioè l'ammonimento contro la straripante – in quel preciso momento storico e nello spazio politico toscano – idea-prassi (ideologia) della “signoria”, che in alcune città comunali italiane andava allora prendendo piede, proprio sotto la falsa insegna della pace, mentre in realtà la sua instaurazione non poteva che preludere alla guerra⁶.

Senza voler entrare nel cuore di un tema che non mi è familiare, e pur non avendo motivi reali per dirne contro, ho l'impressione che si tratti di un'interpretazione un po' forzata e di per sé non necessaria per comprendere l'opera. Può ben darsi che, sullo sfondo dello scenario politico senese interpretato dai Nove e per loro conto alla fin fine da Ambrogio, vi fosse anche tale intenzione – dettata dai soliti motivi contingenti che il Boucheron richiama assai bene, a proposito del destino signorile di Pisa⁷ – ma essa mi sembra piuttosto sfumata e anche arretrata, rispetto ai problemi di più lungo periodo e insieme di più stretta attualità che il popolo senese doveva avere verso la metà del XIV secolo.

Questi ultimi si possono riassumere, mi pare, nel tema della stabilità politica: anche se l'espressione è imprecisa e proprio perciò impone più che mai – come sempre lo studio e interpretazione in chiave storica di temi costitutivi della politica anche contemporanea – di proteggere (o potenziare, o le due cose insieme) i nostri occhi di oggi con gli occhiali della storia. Che sono poi quelli riferiti ai tempi di allora, col colore e le diottrie giuste. Nel nostro caso senese, mi sembra che – nonostante una prima apparenza negativa di eccessiva conflittualità – a contare dovesse essere in primo luogo la necessità di persistenza di una ben regolata società civile. Caratterizzata, quest'ultima, da crescenti bisogni di profitto e prosperità, cioè dalla necessità d'incrementare le risorse; dunque dalla costante ricerca – lungo tutta la «storia delle

⁶ È ancora necessario il rimando a Chabod e ai suoi lavori giovanili sul Rinascimento, ora in CHABOD, 1967; cfr. inoltre la nota 27.

⁷ BOUCHERON, 2005, pp. 1188 ss.: egli ipotizza (citando NORMAN, 1995) che la città rappresentata sulla parete del malgoverno sia Pisa e non Siena. Infatti si scorgono numerosi segni imperial-ghibellini, mentre Siena, protetta dalla Vergine, è guelfa; in più Pisa è tirannica, soprattutto dopo l'esperienza di Castruccio Castracani nel 1328 (GREEN, 1986). Inoltre le due città competono, negli anni '30 del Trecento, per il possesso della Maremma, particolarmente intorno a Massa Marittima (conquistata, ma a grave prezzo, da Siena nel 1335, due anni prima dell'affresco!). In realtà, la conclusione di Boucheron è molto più lasca: «La ville mauvaise du côté gauche n'est pas davantage Pise que la cité heureuse n'est Sienne. Mais elle lui rassemble».



repubbliche italiane del medioevo»⁸ – delle due forze motrici della competizione e della solidarietà, come base della produttività. In tale ambito e a tale scopo vanno inquadrare e comprese, a mio avviso, le lotte tra le famiglie e i partiti cittadini⁹, di cui va recuperato il significato fisiologico e non patologico (cioè, nella mia terminologia, costituzionale) per la vita della città, purché sancite e regolate dagli opportuni strumenti, tra cui, ad esempio, la rappresentanza (partecipazione) e il bando (esclusione)¹⁰.

2. La “faziosità costituzionale” nel Comune cittadino

Vorrei proporre l'espressione-concetto di “faziosità costituzionale” per definire il sistema regolativo vigente nel Comune cittadino, con lo scopo di consentire, nello scambio virtuoso di competizione e solidarietà, la piena e conseguente dialettica delle fazioni tra loro¹¹.

Col che suggerisco anche l'ipotesi che si possa individuare in quella tensione – nella società evoluta ma insieme compressa delle grandi-piccole “città-economia-stato” dell'Italia tre- e quattrocentesca – la causa dell'atmosfera di nervosità, di dubbiosità, ma anche di fantasia creativa o comunque attiva che andava prendendo in quei tempi, nei diversi volgari europei, il nome di melancolia, grazie al recupero, nel frattempo intercorso, di antiche elucubrazioni medico-filosofiche in materia¹². Le quali però venivano ora trasposte dal modulo individuale in cui si erano prodotte

⁸ Non si può dimenticare, su queste tematiche, la vecchia ricerca di Sismondi, 1807-18, da consultare anche nell'edizione ridotta (SISMONDI, 1832).

⁹ Su ciò, basta il rimando al trattato di BARTOLO DA SASSOFERRATO, *De Guelphis et Gebellinis* (autore però anche di altri brevi trattati come il *De repressaliis* o il *De bannitis*, che coprono lo stesso interesse o bisogno di definizione giuridica indicato nel testo): cfr. QUAGLIONI, 1983, ma anche QUAGLIONI, 1993 e, più in generale, la recente opera di COSTA, 1999.

¹⁰ BRUNNER, 1970. Sull'istituto del bando, cfr. GHISALBERTI, 1960 e CAVALCA, 1978.

¹¹ La stessa riabilitazione compiuta da Gierke, 1868, dell'antica forma della *Genossenschaft*, non a caso contemporanea alla dottrina neocapitalistica della rappresentanza degli interessi (cfr. ORNAGHI, 1984), può essere vista come l'incrocio dei due temi della concorrenza e della rappresentanza e infatti fu subito tradotta da Maitland nella cruciale figura inglese (poi anche americana: cfr. CALISE, 1989) del *trust*: cfr. SCHIERA (ed), 1986.

¹² Rimando, per una trattazione più ampia benché ancora provvisoria del tema ai saggi raccolti in SCHIERA, 1999, come pure in questo stesso volume.

nell'antica Grecia (e poi in Galeno e nella sua fortuna romana, per finire con la Scuola di Salerno) in un modulo sociale, o forse anche politico: quello, per cominciare, della città medievale.

Mi riferisco a una sensazione diffusa d'incertezza antropologica rispetto a un principio di attività (*negotium=nec otium*), che pur si condivideva (anzi si voleva fortemente, e su questo si era fondata la città¹³) ma che anche si temeva (*timor*), o meglio se ne temevano le inevitabili implicazioni negative, statisticamente certe, ma imprevedibili (*prudential-providential-scientia*)¹⁴. Come si sa, fu in alcune città italiane del tempo che, anche a detta del Weber appena citato riguardo alla nuova legittimazione del potere cittadino, sorsero le prime imprese assicurative¹⁵, allo scopo di alleviare il primo dato, dell'incertezza e dell'ansia appunto, e incrementare la seconda aspettativa, quella del guadagno e della crescita.

Si trattava di un'atmosfera collettiva, caratteristica di questa fase fondativa e nascente della "politica-legittimazione", ma non poteva non trattarsi anche di una sorta d'inclinazione culturale che muoveva le singole persone interessate: quindi un insieme di sensazioni e pulsioni (d'interesse e di valore) ma anche di accorgimenti pratici, di stati d'animo ma anche di calcoli economici che non potevano non tradursi sul piano politico, visto che la città rappresentava appunto l'opzione politica (la prima autentica dell'occidente, a mio modo di vedere, rispetto anche ai modelli dell'antichità) messa in campo per soddisfare il bisogno di azione, di espansione, di dinamica che animava i nuovi uomini e gruppi di uomini che da un paio di secoli avevano iniziato a fare l'Europa.

Rispetto a una tale situazione, non difficile da ricostruire sulla scorta della letteratura sia letteraria che storiografica trecentesca e relativa al Trecento, anche

¹³ Il riferimento più classico è a WEBER, 2003; sul tema vanno però viste le osservazioni di OEXLE, 1982 e MONNET-OEXLE, 2003. Non va dimenticato il classico SOMBART, 1919³. Sul nuovo elemento di "produttività" che conduce al capitalismo moderno, si veda, a proposito di Max Weber, HENNIS, 1987, p. 40: «Die Problematik der modernen, entzaubert-rationalisiert-disziplinierten Lebensweise ist Weber am Kapitalismus deutlich geworden».

¹⁴ BOUWSMA, 1980.

¹⁵ WEBER (1889), 2008, in cui vengono esaminate in particolare – secondo la metodologia storica della scienza giuridica tedesca che Max Weber allora coltivava, nella scia del suo *Doktorvater* Goldmann, professore di diritto commerciale a Berlino – le condizioni economico-giuridiche del problema a Pisa e Firenze.



l'affresco di Ambrogio Lorenzetti ha da dire la sua. Dice in primo luogo (nella prima parete), in negativo, che l'exasperazione dei conflitti (commerciali come politici) in "discordia" può condurre alla dannazione (anche in termini danteschi, come vedremo meglio in seguito) della città. Ha poi da aggiungere (nella seconda e centrale parete) che, per evitare ciò, occorrerebbe un "buongoverno", basato sull'opportuno dosaggio delle virtù teologali, cardinali e civili. Questo certo avrebbe (come risulta evidente dalla terza parete) effetti molto benefici sul combinato-disposto *timor-prudentia* (che è ciò che ho prima tentativamente indicato come melancolia) ma costerebbe anche qualche prezzo, da pagare in moneta coattiva oltre che virtuosa.

Anzi, per dirla tutta, a me pare che Ambrogio abbia dipinto il suo affresco proprio per illustrare queste cose, in questa successione, considerando con la maggior delicatezza possibile tutte le ombre e le luci che componevano il volto (*make-up*) un po' provato della sua amata città. Suo obiettivo era spiegare (e così convincere la sua gente, i suoi concittadini) che il mantenimento e il rispetto delle leggi conveniva a tutti e che il vincolo (ma piuttosto la dolorosa pialla) della Concordia era il solo strumento atto a garantire rispetto e rappresentanza agli interessi di tutti. Solo che nel funzionare (cioè funzionalmente) quello strumento esercitava, più che retorica distribuzione di onori, un'indiscutibile forza coattiva. Grazie alla forza della *securitas* e alla pialla della *concordia* poteva realizzarsi la *iustitia*, in tutte le sue complicate manifestazioni¹⁶; e solo sulla giustizia poteva basarsi la *PAX*, vero e proprio ombelico del buongoverno (nel senso che era essa stessa a produrre quest'ultimo e a mantenerlo in vita, ma ne era anche, al tempo stesso, l'effetto principale¹⁷).

Ciò che da sempre mi colpisce è che questa Pace sia ritratta dal Lorenzetti in inequivocabile posizione melancolica; e sempre più mi convinco che il messaggio pro-

¹⁶ Almeno tre, nella parete centrale dell'affresco: quella distributiva e quella commutativa, in alto a sinistra, secondo la tradizione etico-politica aristotelica e poi tomistica, ma poi anche quella intesa come virtù civile, nella corte delle Virtù che circondano il Gran Vecchio del Bencomune.

¹⁷ La sovrapposizione di Pace e Giustizia nell'intenzione e nel ragionamento di Ambrogio può esser anche iconograficamente intravista nel dato di fatto che, nella parete degli «effetti della tirannide», la Giustizia in catene ai piedi del tiranno veste lo stesso abito bianco e ha le stesse fattezze (capelli biondi, bella figura giovanile) della Pace giacente in melancolia nella parete centrale, quella della «costituzione di buongoverno».

posto da Ambrogio abbia intrinsecamente a che fare proprio con questa caratteristica melanconica della sua Pace.

Proviamo anche solo a registrare gli elementi di *timor* che anche nella parte virtuosa dell'affresco¹⁸ feriscono l'aria fin troppo serena e un po' fredda della città ben governata. La Giustizia come quarta virtù teologale – in cima a sinistra, nella parete nord, quella centrale, dedicata alle Virtù del buongoverno – incute già un certo timore. La piella della Concordia – subito sotto, in basso a sinistra, nella stessa parete – è uno strumento certo elegante, ma è fatto per allisciare e rendere uniforme il difforme. L'altra Giustizia – quella “pubblica”, del buongoverno, nella stessa parete in alto a destra – reca direttamente in grembo la testa di un esecutato. La stessa corda che i cittadini si passano tra le mani non è un simbolo di grande allegria e i prigionieri portati al cospetto del Gran Vecchio hanno e fanno inevitabilmente paura. La forca della Sicurezza infine¹⁹ – in alto nel mezzo della parete di destra, quella orientale, degli effetti del buongoverno – è piccola ma molto incisiva e efficace.

La città, più che felice, sembra ben disciplinata, secondo regole e leggi, quelle di Siena, meritatamente famose a quel tempo e anche, a lungo, in seguito²⁰. Perfino l'elemento di allegria delle fanciulle danzanti si è rivelato una trappola: potrebbe trattarsi di una terapia collettiva anti-melanconica, per di più praticata da maschi neppure in giovanissima età²¹.

¹⁸ Si noti che – nella parete occidentale dell'affresco, quella degli effetti del malgoverno, tutta impregnata di riferimenti alla melanconia, nel senso unico però di disgrazia e tristezza – proprio il *Timor* è raffigurato – quasi in parallelo alla *Securitas* – come una diavolessa volante, una spada nera e melanconicissima in pugno e un cartiglio nell'altra mano, che recita: «Per voler el ben proprio, in questa terra sommess'è la giustizia a tirannia, unde per questa via, non passa alcun senza dubbio di morte, ché fuor si robba e dentro dalle porte».

¹⁹ Forse non è inutile ricordare, quasi in contrappasso, le parole scritte sul cartiglio che l'angelessa della *Securitas* regge con la mano destra (con l'altra impugna, appunto, la forca): «Senza paura ogn'uom franco camini, e lavorando semini ciascuno, mentre che tal comune, manterrà questa donna in signoria, ch'ell'ha levata a' rei ogni balia».

²⁰ Il rinvio è al cinquecentesco cittadino senese Francesco Patrizi, bandito dalla sua città per motivi politici e successivamente vescovo di Gaeta, su cui cfr. nota 30.

²¹ Inequivocabile l'assenza di seno e la pinguedine dei ventri di alcuni di loro. Cfr. BOUCHERON, 2005, p. 1181. L'inquietudine propria dei giullari-danzatori può forse essere assunta come cifra di tutto il disegno del Lorenzetti, purché si provi a leggerlo coi parametri dei principi formali di composizione figurativa, per cogliere l'effetto di destabilizzazione che egli persegue, smentendo una prima impressione di ordine, armonia, regolarità. Il Boucheron cita Erwin Panofsky (PANOFSKY, 1975) per ricordare che Ambrogio



3. Virtù e vizi; pace e guerra

Anche sulle virtù, il discorso andrebbe approfondito. Nonostante l'ovvia preminenza gerarchica del discorso teologale (in tutta la parte superiore della parete centrale), bisognerebbe studiare più a fondo i rapporti tra il messaggio tradizionale sulle virtù che Ambrogio riprende nel suo affresco e la *vulgata*, anche popolare, ai suoi tempi diffusa dalle svariate *Summae* di virtù e vizi in circolazione²². Quest'ultima si muoveva ed agiva al di sotto, ma anche in modo più effettuale, dell'ufficiale sistemazione scolastica. In questo senso, non si può dubitare che Lorenzetti dia un grande contributo – anche perché compiutamente sviluppato sul piano iconografico – all'evoluzione dell'intero sistema delle virtù medievali, dall'empireo teologale al mondo terreno della *civitas*, con la raffigurazione precisa di quelle virtù civili che avranno poi vita duratura nell'evoluzione, in senso prima semplicemente statale e poi più specificamente costituzionalistico, del pensiero politico moderno.

Al centro di quel sistema sta proprio la Pace, la quale per di più è ritratta con intenti e forme completamente diverse dalle altre virtù cui si accompagna. Queste ultime (pur tutte, una per una, molto interessanti dal punto di vista iconologico²³) so-

Lorenzetti è un pioniere nel rendere materialmente visibile «l'espace systématique moderne», in quanto spazio matematico: se ciò vale per la sua *Annunciazione* (ARASSE, 1999), specialmente lodata anche dai contemporanei e immediati successori, deve valere anche per il Buongoverno. Sul tema della prospettiva è citato anche DAMISCH, 1993.

²² Cito per tutti il domenicano Domenico Cavalca (1270-1342), molto noto all'epoca sua e anche dopo (un mercante senese trascrisse per proprio uso e consumo, nel 1484, una sua *Medicina del cuore*, ma non si trascuri l'incredibile fortuna di cui godette ancora nell'Ottocento) e autore, tra l'altro, di due sirventesi di cui uno, inedito, proprio dedicato alla *Virtù della Pace* (cfr. DESSI, 1997). Egli avrebbe ripreso vecchi temi dalle *Summae virtutum ac vitiorum* del duecentesco domenicano Guillaume Perrault (ricordato anche in SKINNER, 2004, p. 141, a proposito della *acedia*), traducendoli però in linguaggio semplice e comprensibile a tutti, secondo un genere letterario che, nel trecento, presentava punti di contatto con la novellistica, ottenendo grande fortuna.

²³ La Temperanza, ad esempio, regge in mano una clessidra e si tratterebbe della prima raffigurazione nota di uno strumento di misurazione del tempo (poco dopo, ci sarà un'illustrazione della clessidra anche in un manoscritto miniato dell'*Epitre d'Othéa* di Christine de Pizan, su cui però più avanti): il che va letto nel doppio significato del rilievo dato al tempo stesso nella crescita di una nuova mentalità tecnologica e programmatica, ma anche dell'attribuzione alla nostra virtù di caratteri calcolatori (ma anche di attesa e sospensione, cioè un po' melancolici) che ne faranno la virtù-guida nel passaggio dalle passioni agli interessi del capitalismo incipiente: cfr. WHITE, 1969. Boucheron cita però anche DOHM-VAN ROSSUM, 1992, p. 150 che, a proposito del boom di orologi nel XIV secolo scrive: «Die Errichtung einer öffentlichen Uhr in einer

no infatti rappresentate nel modo severo e ieratico di sempre, mentre la Pace appare adagiata in posizione reclinata su quello che, all'estremità in cui lei siede, sembra divenuto un comodo sofà. Ma la sua posa non è solo molle, o serena, o classica, o maestosa, come di solito si dice. È un palpabile turbamento quello che emana dalla bionda figura che si regge la testa con il palmo della mano. Che bisogno ne avrebbe, se non fosse pure lei posseduta dall'ansia e dal timore che intridono l'intera città?

Ma che significato può avere, allora, l'investimento forte e diretto che Lorenzetti compie proprio sulla Pace, in termini espressivamente melancolici? Se non è casuale, la sua scelta deve rispondere a una ragione profonda e probabilmente intrinseca a quanto ho sopra cercato di dire rispetto al bisogno fondamentale di stabilità politica (e al timore di perderla) che la costituzione senese esprime verso la metà del XIV secolo. La pace a Siena, a quel tempo, non può essere che melancolica: cioè dubbiosa e sempre in bilico, come la stessa città, distesa tra colli e strapiombi improvvisi. Infatti l'equilibrio fra i due poli della competizione e della rappresentanza, benchè assicurato da leggi ormai esemplari, è faticosa e si presta sempre a manipolazioni e disturbi alla Pace stessa, che dev'essere quindi pronta a fronteggiare nuove situazioni pericolose per sé stessa e, alla fine, per la stessa costituzione della città.

Insomma, piuttosto che evocare uno scenario di *guerra e pace*²⁴, io resterei sulla soglia di *pace e guerra*²⁵, dando cioè la precedenza ai motivi di politica interna (che ho appena provato a definire, in termini moderni, come costituzionali) su quelli di politica estera²⁶. Anche se, a ben vedere, verso la metà del XIV secolo i giochi in Ita-

Stadt galt von Anfang an als Zeichen für die Aufgeschlossenheit der Stadt gegenüber Neuerungen, für ihre Wohlhabenheit und für die Tatkraft ihrer Verwaltung [...] Index für urbane Modernisierung» e prosegue «Die Diffusion beginnt zwischen 1300 und 1350 mit zunehmendem Tempo in den oberitalienischen Großstädten. Von Italien aus wird die neue Technik zwischen 1350 und 1360 an große europäische Residenzen exportiert».

²⁴ BOUCHERON, 2005, p. 1199 propone questo nuovo titolo per caratterizzare meglio l'affresco secondo la lettura da lui fornita.

²⁵ «La pace e la guerra» chiamava San Bernardino le pitture del Lorenzetti: cfr. DONATO, 2002, p. 220.

²⁶ DELCORNO, 1984, p. 418, dove si citano in particolare passi del Carcano sulla giustizia e sulla guerra, con un'importante distinzione tra quella tra cittadini e quella coi nemici: «Non debemus pugnare cum civibus, sed cum patriae hostibus, ut dicunt iura civilia. Nam civitas est ab hostibus defensanda ne opprimatur. Nam sicut tempore pacis iustitia legibus observatur, ita tempore iusti belli iniuria armis vindicatur»; ma Bernar-



lia – e in particolare nell'Italia centrale – erano ancora ben aperti e non si poteva escludere che la formazione degli Stati regionali preludesse a un'evoluzione più moderna della politica e dello Stato, di quanto poi non sarebbe in realtà avvenuto²⁷.

Si tratta, dunque, d'impostare la lettura del celebre affresco non solo nei termini originali di una "dottrina politica comunale" (alla Skinner), e neppure in quelli più tradizionali di una genealogia delle dottrine classiche del buongoverno (alla Rubinstein), ma in modo più sostanziale, rispetto cioè alla centralità di una riconosciuta e ben governata faziosità per la definizione stessa del bencomune in cui s'identificava ancora, a quei tempi, la politica²⁸. Ma d'altra parte, si tratta di precisare che quei conflitti – al di là della loro specifica, di volta in volta precisamente dirompente, concreta attualità – non erano altro che quelli latenti in ogni gruppo umano consociato (comunità, *civitas*) ed erano anzi proprio quelli per evitare o superare o regolare (governare) i quali la città era stata fondata²⁹.

Si trattava cioè di conflitti interni, più radicali e perniciosi di quelli, esistenti o latenti, verso l'esterno, verso altre città. *L'enjeu* era insomma rappresentato dalla guerra civile e quindi – a rovescio, cioè nel riflesso dello specchio costituzionale – dalla pace interna. Siamo a metà Trecento e a tale data vanno rapportate le nostre considerazioni di oggi. Tanto più che siamo a Siena, nella Sala decisionale del Palazzo pubblico, in cui il tema all'ordine del giorno non poteva che essere la conservazione del potere costituito, certo a partire dai gruppi dominanti nella città, ma nella prospettiva di mantenimento di una repubblica (*res publica=bonum commune*) che in ogni modo consentisse il legittimo costituirsi di gruppi (fazioni) e il loro governar(si)³⁰.

dino da Feltre apre forse prospettive ulteriori – anche in termini di guerra e pace interna – affermando: «Capitanus noster Christus nonne posuit vitam pro re publica christiana?».

²⁷ CHITTOLINI-MOLHO-SCHIERA (eds), 1994. Mi sembra che questa fosse sostanzialmente la tematica affrontata dal giovane Chabod in preparazione ai suoi scritti sul Machiavelli (CHABOD, 1964): cfr. PIZZETTI, 1977 e AZZOLINI, 1989-90.

²⁸ Rinvio qui, per comodità, alla letteratura citata nel mio saggio in SCHIERA, 2001. Cfr. inoltre DE MATTEIS, 1977, su Remigio de' Gerolami, autore a sua volta di un *Tractatus de bono communi*.

²⁹ Vedi sopra alla nota 13.

³⁰ Fa comodo ritornare qui al già citato cittadino senese Francesco Patrizi, autore, verso fine quattrocento, di due trattati apparentemente contrapposti, ma in realtà da leggere in modo unitario e complementare: il

Ciò consente, a mio avviso, di accentuare ancor più la sostanza del problema senese, com'è stato colto e rappresentato da Ambrogio. Nel senso non tanto di evitare la guerra mediante la pace – la quale poi regnerebbe «classicamente distesa», come nel nostro affresco, anche se con le armi sempre a portata di mano, anzi di piede – quanto di curare in ogni modo la pace stessa nella sua sostanza di rispetto delle leggi concordate. Con l'intenzione di conservarla, di mantenerne le condizioni di persistenza e di stabilità, anche attraverso la *concordia*-pialla, da una parte, e la *securitas*-forca dall'altra. E ciò allo scopo di evitare il rischio maggiore di una comunità, che è lo stravolgimento della giustizia (rispetto delle leggi concordate) mediante la divisione-sega, che è l'esatto contrario del buon governo dei rapporti costituzionalmente conflittuali tra le fazioni di cui è fatta la *civitas*.

La Pace è insomma clinicamente malata, sempre in bilico tra l'esserci e il non esserci, e va curata. Nella raffigurazione del Lorenzetti, essa non è mollemente distesa ma è proprio melanconica, perché tale è la positura che l'artista le ha consapevolmente dato³¹, situandola per di più al centro del grande parallelogramma dove s'incrociano le linee della sua rappresentazione. E ormai si sa che perfino quelle che ritenevamo giovani fanciulle, nell'atto di esprimere con gioia ballerina la loro adesione all'ordine operoso della città murata, sono con ogni probabilità attori di professione, chiamati e finanziati dal Comune allo scopo di esercitare una specie di rito propiziatorio, che sembra quasi essere una specie di terapia istituzionale contro il male oscuro della città, la *tristitia*, il *timor*³². Non diverso sarà poi – anche se a parti-

primo, *De Regno et Regis Institutione libri IX. ad Alphonsum Aragonium inclitum ac celeberrimum Calabriae Ducem scripti*; il secondo *De Institutione Reipublicae Libri IX. ad Senatam Populumque Senensem scripti* (tradotto verso metà cinquecento in italiano da Giovanni Fabrini col bel titolo: *De' Discorsi del Reverendo Monsignor Francesco Patritij Sanese Vescovo Gaiettano, sopra alle cose appartenenti a una città libera, e famiglia nobile... libri nove*, Venezia 1545): li ho consultati, riuniti in unico tomo, in un'edizione strasburghese del 1594 (cfr. SCHIERA, 2007). Sull'autore cfr. FERRARI, 1929, pp. 121-23 e BATTAGLIA, 1933-34.

³¹ Riprendo qui un'indicazione bibliografica di Patrick Boucheron su quella che egli definisce «histoire politique des émotions»: Buc, 2003, che, a proposito della *tristitia*, scrive: «tristitia et laetitia étaient des postures corporelles publiques qui manifestaient intentionnellement l'inimitié ou l'amitié politique».

³² Ne parlano sia SKINNER, 2004, pp. 141 ss., insistendo anche sul nesso *tristitia-gaudium*, che BOUCHERON, 2005, p. 180, osservando: «Il faut, dans la vie civile aussi, lutter contre la *tristitia* en exprimant son *gaudium*, la joie donc, mais qui est moins ici l'élan d'une âme que l'émotion obligée de l'homme en tant qu'il est un animal politique» (io avrei detto «animale triste... e politico, in quanto sa reagire alla sua tristezza»). Egli



re da qualche decennio più tardi – il ruolo dei predicatori, tra cui va ovviamente ricordato per primo Bernardino (da Siena), alla cui invettiva sulla Pace s'ispira lo stesso titolo del saggio di Boucheron che sto commentando³³.

Ma non era mia intenzione fornire qui una spiegazione troppo coerente e complessiva dell'affresco della Pace né, tanto meno, dell'intero programma comunicativo del Palazzo pubblico di Siena. Mi bastava provare a cercare un punto di vista da cui mutare la prospettiva dell'affresco, non solo riportandolo alla sue radici letterarie e filosofiche, ma proiettandolo nella nuova dimensione della politica che sarebbe poi sorta, nei due secoli successivi, dal Rinascimento italiano, anche oltre il caso senese. Perciò ho sottolineato gli elementi più prosaici della narrazione del Lorenzetti, ho accentuato aspetti pragmatici e anche odiosi del suo messaggio, cercando di individuarne l'obbiettivo concreto nella necessità di assicurare le condizioni sufficienti di vita e d'azione alle forze sociali presenti nella città e ai loro interessi.

Si potrebbe intendere allora questo testo di buon governo come un antecedente molto precoce ma non trascurabile della tanto più tarda verità effettuale del Machiavelli³⁴ – se non addirittura come anticipazione della dottrina della ragion di stato – in una linea di realismo che sarebbe poi divenuta la sigla del pensiero politico italiano ma insieme anche la cifra negativa del mancato sviluppo dell'Italia a paese o Stato moderno, in un declino machiavellistico durato due, tre o anche quasi quattro secoli³⁵. Il che consentirebbe di fare qualche altro bel ragionamento intorno al divenire e al senso di quella funzione della melancolia cui in questo saggio ho solo accennato ma che rappresenta per me, insieme al suo reciproco della disciplina, uno snodo essenziale per comprendere la dinamica del moderno nella sua applicazione sociale e,

cita CASAGRANDE-VECCHIO, 2000, per dire che i *dictatores* comunali avevano cercato di politicizzare «ce vice de tristesse et de morosité» già nel Duecento: «Ainsi, préconise Jean de Viterbe (*Liber de regimine civitatum*, p. 231), le podestat doit-il terminer son discours par un appel au gaudium».

³³ Che cita come «étude à mes yeux décisif pour la compréhension du thème de la Paix dans la fresque de Lorenzetti» il saggio di DESSI, 2003.

³⁴ Come si fa a non ricordare qui la splendida formula con cui Lorenzetti giustifica il comporsi dei differenti interessi nel bene comune, in virtù (è proprio il caso di dire) «di ogni civile effetto, utile, necessario e di diletto»?

³⁵ SASSO, 2002.

in ultima istanza, politica. E ciò, in particolare, attraverso la definizione di diversi, ma sempre meglio precisati e specializzati modi di comportamento volti a determinare lo spirito – organizzativo, produttivo, informativo, scientifico e politico – dei nuovi tempi³⁶.

4. Il Buongoverno tra pittura e letteratura

Anni fa, Putnam³⁷ ha usato l'esempio dei Comuni medievali dell'Italia settentrionale e centrale (in comparazione col Regno meridionale di Federico II) per dar conto del migliore funzionamento odierno delle Regioni del Nord rispetto a quelle del Sud. Ma il patrimonio accumulato dall'esperienza comunale andava ben oltre, esprimendo a mio avviso la precoce e durevole vocazione conservativa della politica moderna. Ciò vale per tutte le implicazioni positive (ma in equilibrio difficile e precario, dunque anche melancoliche) così ben rappresentate da Ambrogio Lorenzetti nel suo affresco: discorso degli effetti del buongoverno, riassunti nella pace, che ne è insieme scopo e premessa e dà luogo alla lunga vicenda del bencomune³⁸. E vale naturalmente anche, a rovescio, per le implicazioni negative rappresentate dagli effetti del malgoverno, in primo luogo dalla tirannide.

Ma, nella mia ricerca di concreta effettualità³⁹, non vorrei dare l'impressione di avere dimenticato la teoria e l'ampio rilievo che ad essa (nella sua forma più autore-

³⁶ Oltre a *Economia e società*, di Max Weber va ricordata anche *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*: ma cfr. HENNIS, 1993, che suggerisce di spostare l'attenzione dalla semplice «Rationalisierung [alla] Disziplinierung (und seinen Synonimen: Methodisierung, Schematisierung etc.)».

³⁷ PUTNAM-LEOPARDI-NANNETTI, 1992.

³⁸ SCHIERA, 2005.

³⁹ Si tratta ai miei occhi, come già accennavo alla nota 13, di produttività: lo dimostra il ruolo sempre più centrale, nella società tardo-medievale, dei mercanti ma anche delle donne, gli uni e le altre protagonisti di una storia nuova mediante l'ingegno e le sue applicazioni. Sui primi vorrei ricordare FRANÇOIS, 1978; sulle seconde TOTARO, 2005. In riferimento più specifico alla questione artistica cfr. Venturi, 1972, p. 55, per il quale il Boccaccio ha «lucida coscienza che un'era nuova comincia per l'arte nel nome di Giotto. Questi non è più soltanto il superatore della generazione precedente, è il superatore di molti secoli, è colui che si ricollega all'evo antico con un ponte gettato sul medio. E quel ponte si chiama intelligenza», e a p. 56: «sullo spunto di Quintiliano [Boccaccio] mette in rapporto Giotto con l'intelletto dei savi e la precedente arte medievale con il diletto degl'ignoranti [...] L'illusione della natura, probabile eco di Plinio, e il carattere razionale dell'arte, ricavato da Quintiliano: ecco le due idee che il Boccaccio assunse a fine d'interpretare l'arte di



vole o in quella eventualmente più popolare) ha dato lo stesso Lorenzetti. Ecco dunque un rapido riepilogo: a partire dall'ancora sempre necessaria copertura teologica (confermata e vincolata, con patto di devozione esplicito e legato a un fatto concreto e trionfale come la battaglia di Montaperti, dalla *Maestà* di Simone Martini nella sala accanto) attraverso il richiamo ordinato e inconfutabile alla tradizione aristotelico-tomistica⁴⁰; con ogni possibile concessione alla tradizione politica comunale-podestarile-repubblicana, nel senso rivendicato da Skinner; ma anche con allargamento del discorso ai giuristi, in particolare a Bartolo e più in generale alla vulgata giuridico-costituzionale del tempo⁴¹; fino alla possibile presenza – nell'affresco e più in generale nella mentalità dell'epoca – di una drammaturgia di tipo dantesco⁴²; senza escludere i riferimenti concreti ai casi del giorno, come quello della nemica Pisa, combattuta e sconfitta per la conquista, con Massa Marittima, della Maremma: ma qui si torna di nuovo dalla teoria alla realtà.

Come sopra accennavo, il tutto va collocato nello spirito del tempo⁴³: quasi un secolo dopo San Bernardino⁴⁴ confermerà che l'intero programma di Palazzo pubblico ha il respiro della predica laica, concreta e allusiva come le prediche religiose dei fraticelli di piazza⁴⁵. Sulla base dell'unità di questo programma, si supera facilmente anche l'apparente contraddizione della mancanza, in tutta la narrazione dell'affresco, di riferimenti a edifici ecclesiali. La vita civile appare, nella pratica, del tutto laica, anche se dominata dall'impianto teologico che si è visto. Ma la Sala della *Pace* e quel-

Giotto, e furono le idee conduttrici di tutta la critica del rinascimento»: mi pare che tale considerazione possa valere anche per Ambrogio Lorenzetti.

⁴⁰ Un confronto su questi temi, fra Donato e Skinner si può leggere in ADORNI BRACCESI-ASCHERI (eds), 2001.

⁴¹ DONATO, 2002, p. 224, ricorda che il Buongoverno è coevo ai nuovi Statuti che presentano Siena come «civitas sibi princeps» (ASCHERI, 2001): da approfondire anche il ruolo del diritto nello Studio senese, con riferimento anche all'immigrazione, in quegli stessi anni, di giuristi da Bologna.

⁴² BOUCHERON, 2005, p. 1195: «Il n'y a que le chant de Dante qui puisse être comparé à la force fracassante des oppositions peintes par Ambrogio Lorenzetti»; cita BRUGNOLO, 1997.

⁴³ Segnalo la recente pubblicazione di un inedito di Werner Sombart (SOMBART, 2006), il cui I capitolo reca il titolo «L'epoca della cattolicità nel Medioevo».

⁴⁴ *Prediche volgari sul Campo di Siena*, a cura di C. Delcorno, Milano 1989; *Le prediche volgari. La predicazione del 1425 a Siena*, Firenze, 1958; *Le prediche volgari. La predicazione del 1425 in Siena*, a cura di C. Canarozzi, Firenze, 1934-40; *Le prediche volgari di San Bernardino da Siena: dette nella Piazza del Campo l'anno MCCCCXXVII*, a cura di L. Banchi, Siena, 1880-88.

⁴⁵ RUSCONI, 1981; ORIGO, 1982; NICCOLI, 1987; BEN ARIÉ, 2001; BOLZONI, 2002; DESSI, 2003.

la contigua del *Mappamondo* contengono un solo progetto di comunicazione politica e l'affresco del *Buongoverno* si colloca da sé in aderente continuità con la *Maestà* di Simone Martini: sono due pezzi (tra altri di cui pure occorrerebbe dire) di un programma mediatico-comunicativo-educativo unitario, mediante il quale le due dottrine della società per corpi garantita dalla Madonna in maestà e della pace interna garantita dalla Concordia e dalla Sicurezza vengono esposte con un unico respiro e ritmo, con tutti i tratti di una teologia politica *ante litteram*. Ambrogio Lorenzetti non ha bisogno di inserire chiese nella sua città: quest'ultima è già dedicata alla Madonna nell'altra e più importante Sala, dove egli stesso avrebbe installato il poderoso *Mappamondo*. In un intreccio molto interessante anche dal punto di vista combinatorio, la Madonna (cioè l'elemento religioso) giustifica la «società posizionale» tipica di un comune cittadino del XIV secolo⁴⁶, mentre la Pace (che è invece l'elemento politico-sociale) resta comunque radicata nel quadro teologico delle *Summae virtutum et vitiorum*. Sembrerebbe quasi che si possa stabilire una certa qual separazione tra potere (laico) e devozione (religiosa), anche se quest'ultima mantiene assoluta priorità sulla prima, come si evince dall'impianto teologico molto stretto e indiscutibile che Ambrogio mette in capo al suo affresco.

Così, in anticipo di un paio di secoli, siamo arrivati a recuperare nell'esperienza comunale, culla della libertà moderna – ma non c'era bisogno di Skinner, l'aveva già fatto Sismondi: la cosa strana è che entrambi muovano da un modello politico-costituzionale da *ancient constitution* inglese – i semi di quelli che saranno i grandi temi della politica italiana: Machiavelli e il machiavellismo, la dottrina della ragion di stato e quello strano miscuglio di fondazione teorica della politica e di sua applicazione pratica che è, ancor oggi, la teologia politica; con in più l'umore coinvolgente della melancolia. Temi che si troveranno poi stilizzati, schematizzati, standardizzati

⁴⁶ A proposito dell'uso analogico che nella *Maestà* Simone Martini compie delle gerarchie angeliche, per dare ai cittadini senesi un modello di «società posizionale» (MUZZARELLI, 2001), è intrigante la citazione dal Petrarca compiuta da Lionello Venturi (VENTURI, 1972, p. 57) a proposito della sua Madonna: «Ma certo il mio Simon [stava con lui a Avignone] fu in Paradiso / onde questa gentil donna si parte; / ivi la vide e la ritrasse in carte / per far fede quaggiù del suo bel viso»: mi sento di integrare con questa citazione quanto già detto nel mio saggio *Angeli e stati*, in SCHIERA, 1999.



nella recezione europea (spagnola, inglese, francese, tedesca) del Rinascimento politico italiano⁴⁷.

⁴⁷ SCHIERA, 2004 (ora qui, pp. 197-228)

Pagina intenzionalmente bianca



IV. CARATTERI CULTURALI DI ETÀ MODERNA: MELANCOLIA E DISCIPLINA NELL'AMBIENTE MUSICALE DI J. S. BACH (1998)

Il tratto contenutistico che vorrei dare a questo mio intervento concerne il punto di passaggio storico fra XVII e XVIII secolo, da considerare non solo come l'inizio di un altro grande sviluppo storico relativo all'Europa intera, ma anche come il risultato di un antecedente percorso comune, segnato dal punto di vista storico-costituzionale dal sorgere dello Stato moderno e, da quello storico-culturale, dall'incontro delle diverse culture cresciute sul suolo europeo¹. Non essendo, nemmeno da lontano, uno storico della musica, mi limiterò a proporre – utilizzando i ferri del mio mestiere, che è quello della politologia storica – qualche legame tra Johann Sebastian Bach e la sua musica e il processo politico generale del tempo, in modo tale che i due percorsi possano apparire come co-protagonisti o quanto meno partecipanti dello stesso processo di civilizzazione².

1. La prima età moderna e la nascita dello Stato moderno

Il cosiddetto Stato moderno fa parte di quell'epocale consolidamento della convivenza organizzata realizzatasi in tutta Europa nel corso del XVII secolo e rintracciabile sia presso le grandi monarchie “nazionali”, come Francia, Inghilterra e Spagna, come anche in territori più piccoli, nell'ambito del Sacro romano impero della nazione tedesca. Posso dire che nel corso di tale consolidamento si produsse una nuova “costituzione” della vita politica³. Diverso è il caso dell'Italia, dove l'epoca politica del “barocco” viene tradizionalmente descritta come una fase di arretratezza economica

¹ L'importanza della “prima età moderna” per lo sviluppo complessivo della moderna storia costituzionale europea viene sempre più sottolineata dai rappresentanti della storiografia più intelligente: cfr. DIPPER, 1996; ZIEGLER, 1999. Per l'Italia cfr. BLANCO, 1994. Sul ruolo particolare dell'età moderna all'interno delle relazioni italo-tedesche, cfr. SCHIERA, 1997.

² Benché non mi senta di condividere integralmente la grande linea interpretativa di Elias del processo di civilizzazione europeo, il suo lavoro resta ovviamente di fondamentale importanza per la problematica che intendo affrontare qui: ELIAS, 1969.

³ ROTELLI-SCHIERA, 1970-73.

e politica, quando non addirittura di declino⁴. Anche se ciò dovesse valere per quanto riguarda lo sviluppo istituzionale della forme politiche interne, una valutazione molto più positiva dovrebbe però essere riconosciuta al contributo fornito dal rinascimento italiano all'età moderna europea, anche e in particolare nella sua ultima fase – solo in apparenza contraddittoria – della cosiddetta Controriforma⁵. In sostanza si trattò, infatti, niente di meno che della modernizzazione della vita dell'uomo attraverso il suo scioglimento dal quadro sacrale dell'esistenza sancito dal medioevo⁶. Il che fu possibile solo grazie alla scoperta di un nuovo “spazio di pensiero” nel quale poterono essere pensate e ordinate diversamente da prima sia le realtà terrene della natura che i segreti celesti della religione. In mezzo tra terra e cielo stava l'uomo, con il suo necessario e inevitabile coinvolgimento in società. Il nuovo pensiero è scaturito da questo sfondo sociale, il quale dunque va considerato almeno altrettanto importante e carico di conseguenze delle invenzioni del moderno pensiero scientifico o della stessa scoperta del Nuovo mondo.

Per segnalare simbolicamente solo le pietre miliari di tale percorso, da Machiavelli a Hobbes si è compiuta una trasformazione non minore di quella intervenuta tra Galileo e Newton⁷; e si trattò certamente di un comune percorso europeo in cui si mescolarono tra loro esperienze differenti, provenienti da Italia e Spagna, come pure da Inghilterra, Francia e Germania. Nel complesso si trattò, a mio giudizio, di un incontro privilegiato fra il nord e il sud d'Europa, anche per quel che riguarda, in particolare, la spaccatura religiosa intervenuta nel cristianesimo tra Riforma e Controriforma⁸. Il corrispondente processo di secolarizzazione si basava di fatto su una nuova “costituzione” della situazione religiosa e delle corrispondenti forme di regolamentazione, entro le quali settori sempre più larghi dell'azione dell'uomo, singolo e in società, acquisirono una dimensione mondana, generando in tal modo una politi-

⁴ Cfr. GILBERT, 1975.

⁵ Molto significativo in proposito è il piccolo saggio di JEDIN, 1933.

⁶ BORKENAU, 1934: un libro che si può collegare bene a quello già citato di Elias, oltre che al capolavoro di BRUNNER, 1949.

⁷ BORRELLI, 1993.

⁸ SCHIERA, 2004.



ca che poté presentarsi come più precisa, sicura e ordinata – in una parola “moderna” – di prima.

2. Ration di Stato, socialità del comportamento, disciplinamento

Ordine, sicurezza e precisione erano anche, in Europa, i tratti di fondo del nuovo orientamento costituzionale che si andava dovunque realizzando, nelle forme differenziate del moderno Stato territoriale, quasi sempre sotto la guida di un signore assoluto, ma anche con l’adesione – se non sempre con la co-determinazione – dei ceti⁹.

Uno dei prerequisiti di principio di tale passaggio costituzionale consisteva nell’osservazione di ciò che andava accadendo, cioè nell’informazione sulla regolarità degli eventi (anche sociali e politici), allo scopo di poterne trovare “ragioni”, trarne “leggi” e fissare “misure”. Se ciò valeva per la fisica, non era meno importante per la politica. Già verso la fine del XV secolo iniziò la statistica a svolgere questo compito al servizio dei principi¹⁰, e all’inizio del secolo XVII l’interesse per le “cause” della ricchezza delle nazioni era almeno altrettanto grande di quello per la loro costituzione interna. Questa letteratura fu ovviamente anche toccata dall’evoluzione che, nello stesso tempo, subiva la discussione in campo filosofico-politico, accelerandone addirittura il passo: in breve, questa è la storia della dottrina della ration di Stato, che io considero uno dei fattori principali della modernizzazione politica europea in età moderna¹¹.

Contemporaneamente si era delineato un secondo ambito d’azione, che riguardava più gli aspetti individuali e sociali della vita dell’uomo che non quelli politici e istituzionali. Mi riferisco alla dottrina del comportamento corretto e conforme, che nella fase finale del rinascimento, partendo da Italia e Spagna e passando attraverso

⁹ OESTREICH, 1969.

¹⁰ RASSEM, 1982.

¹¹ SCHNUR, 1957; STOLLEIS, 1980; MÜNKLER, 1987; DE MADDALENA – KELLENBENZ (eds), 1984; SCHIERA, 1996 e i saggi qui riuniti nella Parte seconda, pp. 139-245.

la Francia raggiunse anche la Germania, guadagnando ampi strati di popolazione alla vita sociale, in funzione anche di una nuova legittimazione della medesima.

La socialità delle “buone maniere” ebbe origine letteraria come fenomeno di corte in Urbino, grazie al *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, ma già cinquant’anni dopo aveva trovato nel *Galateo* di monsignor Della Casa e nella *Civil conversazione* di Stefano Guazzo¹² consacrazione più generale come elemento essenziale della condotta dell’uomo. Di conseguenza si sviluppò anche una sua trattazione in termini da una parte pragmatici e quasi statistici e dall’altra teoretici, nel senso della filosofia morale¹³.

Insomma, l’idea di disciplina potrebbe valere da motivo principale in entrambe le direzioni. Il campo di significati della disciplina, nell’accezione di *Zucht* che essa aveva in Germania nel XVIII secolo, risalta bene nel *Lexikon* che Zedler pubblicò a Lipsia fra il 1732 e il 1754, al tempo cioè di Johann Sebastian Bach¹⁴. Oppure anche nella complessa tradizione della *Bildung*, come si andò costituendo in Germania a partire da Lutero e ancor più da Melantone, il grande precettore¹⁵. In tal modo l’epoca barocca ricevette una nuova impronta, la quale insiste sugli uomini nella loro relazione diretta con la pretesa di monopolio normativo e ordinamentale dello Stato: così i nuovi rilevanti concetti di “utile” e di “misura” facilitano una diversa definizione del ruolo sociale dell’uomo stesso¹⁶. Rammento solo qui Matthias Bilizerus che nei suoi *Problemata politica* si esprimeva sulla società umana nei termini seguenti: «Maiores nostri haec quatuor genera minimi putabant esse praetii: Herrschaft ohne Schutz / Reichthumb ohne Nutz / Beume ohne Frucht / Kinder ohne Zucht»¹⁷.

¹² CASTIGLIONE, 1528; DELLA CASA, 1558; GUAZZO, 1574. Sulla recezione della letteratura del comportamento in Germania cfr. BONFATTI, 1979.

¹³ OESTREICH, 1982.

¹⁴ Cfr. la voce *Zucht* in *Großes vollständiges Universal-Lexikon* (von Johann Heinrich Zedler), Halle-Leipzig 1732 ss., Nachdruck Graz 1961.

¹⁵ Si pensi solo all’immenso spettro della prassi educativa – dalla scuola all’università, dalla chiesa alla corte – a cui appunto corrispondeva quella che possiamo definire, con termine tedesco, la *Bildungsgesellschaft* di nuovo conio: cfr. KÜHLMANN, 1982; MÜNCH, 1996.

¹⁶ BARNER, 19780; KÖNNEKER – WIEDEMANN (eds), 1973: entrambe le opere sono sotto l’influsso della concezione storico-costituzionale di Gerhard Oestreich.

¹⁷ BILIZERUS, 1601.



Non merita qui chiedersi quanto antico e sempre ricorrente sia il concetto di *Zucht*/disciplina: se lo si possa far derivare dal *decorum* di Cicerone e dall'intera tradizione stoica romana o provenga piuttosto dall'ambito militar-ecclesiastico tardo-antico e medievale. È certo però che quel concetto ha conosciuto, grazie alla pedagogica rinascimentale, un'ampia diffusione europea, in connessione con le nuove idee sviluppatasi intorno alla *mens humana* e all'*ingenium* individuale¹⁸. Ma il suo significato più positivo e liberatorio venne dall'ideale della *civitas*, che naturalmente comprendeva anche le questioni relative alla formazione della personalità e al temperamento e moderazione del carattere¹⁹.

Nel corso della sua diffusione per i diversi paesi europei il nostro concetto conobbe una colorazione semantica particolare nello spazio linguistico tedesco, rintracciabile in due diversi significati i quali, nonostante l'apparente inconciliabilità, sono di fatto complementari. Da una parte *Zucht* rientrava fra i principi di base del *Catechismo* luterano, mentre dall'altra il concetto era direttamente collegato al principio mondano dell'utile²⁰. Abbiamo dunque le due varianti semantiche: disciplina come tratto base dell'etica protestante, nella sua applicazione pratica a problemi della società e dello Stato e disciplina come disciplina-*mento*, ma ancor più come disciplinamento *sociale*. In tale contesto si è potuta sviluppare quella «complessa relazione fra libertà creativa e disciplina formale», senza la quale non si sarebbe potuta affermare l'intera dinamica della vita moderna nei suoi vari aspetti culturali, economici, sociali e costituzionali. La breve citazione nel testo è presa da un tentativo di definizione del *Wohltemperiertes Klavier* di Johann Sebastian Bach²¹, nel quale s'intendeva che lo stesso Bach presupponesse una simile duplice concezione della

¹⁸ SCHIERA, 1990; SCHIERA, 1999.

¹⁹ Cfr. STRAUSS, 1978, p. 328, nota 48: «The German Word *Zucht* contained meanings and associations ranging from reproduction, nurture and care, to formal pedagogy, instruction and – when necessary – punishment, to the result of the educational process in *züchtig* behavior: moderation in all things, a disciplined character and personality».

²⁰ Da risultato di tale opposizione complementare può ad esempio valere la tesi di Philipp Melancton, secondo cui la società civile rappresenta la via del perfetto cristiano: «to guide their flick in the practical world of courts of law, marketplaces and council chambers» (STRAUSS, 1978, p. 239).

²¹ D. MORONEY, *Textheft zu J. S. Bach, Das Wohltemperierte Clavier*, Kenneth Gilbert Cembalo, Archiv Produktion, Hamburg 1984, p. 8.

sua opera: «Per utilità ed uso della gioventù amante dell'educazione musicale», nel senso della disciplina; ma anche «per speciale passatempo di coloro che siano già abili in questo studio»²², nel senso della libertà e della musa. La mescolanza di libertà creativa e disciplina formale mi pare essenziale per comprendere il dato di esperienza di vita che ha condotto, in età moderna, a quella meravigliosa combinazione di autonomia individuale e organizzazione collettiva della vita, su cui riposano ancor oggi i principi fondamentali della nostra concezione democratica della politica.

3. Melancolia e musica

Per venire finalmente alla comparazione fra il processo storico, che ho qui sommariamente descritto, della modernità politica e la musica di Bach, vorrei ora introdurre un'altra variante: quella rappresentata dalla melancolia. Si tratta di una grandezza centrale dell'antropologia occidentale che, prendendo le mosse dalla medicina e filosofia greca, raggiunge, attraverso i Romani e gli Arabi, il medioevo europeo, impregnando poi di sé il rinascimento non solo italiano, per poi continuare a svolgere il suo ruolo fin nella prima età moderna²³.

Fin dall'inizio la melancolia riveste un significato essenzialmente negativo, in quanto denota la incapacità di determinati individui a fare i conti col mondo. Ma proprio perciò essa è, allo stesso tempo, un segnale di individualità umana. Al di là della sua trattazione medica – che prende avvio da Ippocrate – essa viene considerata già fin da Platone e Aristotele sotto vari punti di vista socio-culturali e rimane da allora sempre presa da questa duplicità di significati. La sua negatività consiste principalmente nel fatto che il melancolico non può accettare le regole della vita in comune degli uomini e preferisce vivere solitario al margine della società costituita o addirittura in contrasto aperto con essa. Nell'organizzazione cristiana medievale della vita, ciò ha spesso significato eresia; nell'organizzazione politica e civile invece secessione e sovversione. Nei due casi, il melancolico viene condannato e bandito, tranne

²² Le due citazioni si riferiscono a titoli di Bach per il *Wohltemperiertes Klavier* e provengono da *Bach-Dokumente*, I, Kassel-Basel 1963, p. 219.

²³ KACKSON, 1986.



poche eccezioni, relative quasi esclusivamente al monaco, al re e al filosofo. Soprattutto con riferimento a quest'ultima variante, viene elaborata nel rinascimento italiano una teoria del genio, che doveva servire a dare conto delle prestazioni del novo pensiero artistico e scientifico. Dalla melancolia sembra procedere insomma il nuovo «spazio di pensiero», di cui abbiamo già detto, in grado di operare sia come simbolo che come strumento della produttività individuale²⁴.

A questa visione estremizzata dell'individuo corrisponde però, già nel XVI secolo e ancor più in quello successivo, sotto la forma medica dell'ipocondria, un'interpretazione per così dire sociale della melancolia, che mette in luce la resistenza proprio alle forme di disciplinamento sociale di cui si è prima parlato. Si potrebbe parlare di una sorta di malattia sociale che si contrappone alla trionfale espansione della socialità nel secolo proto-borghese dell'illuminismo, propagando in termini tradizionalistici la vita tranquilla in villa contro il caos della corte e della città. La battaglia non ha però storia: la medicina moderna insegna infatti ben presto che la bile nera non esiste e che l'antica dottrina dei temperamenti non ha alcun fondamento scientifico. A sua volta, lo Stato moderno mostra che le sue pretese di prestazione di benessere e sicurezza abbisognano di una stabile adesione dei sudditi. Alla fine del Settecento, la melancolia è già divenuta oggetto della psichiatria.

Da sempre la melancolia era stata posta in relazione con la musica. Ciò che particolarmente c'interessa è la funzione positiva che, in tale contesto, le è stata attribuita. In un piccolo lavoro della fine del XVIII secolo Peter Lichtenthal scrive che la musica rappresenta, presso ogni popolo, un vero e proprio bisogno, corrispondente all'ansia che l'uomo, a differenza dell'animale, patisce nei confronti di qualsivoglia rapporto sociale²⁵.

Mediante la sua struttura interna – che a partire dalle quattro modalità originarie aveva sviluppato due datità a base tonale, cioè il *minore* e il *maggiore* – la musica ha la possibilità di temperare le passioni umane. Perciò, come aveva già notato Tissot, l'effetto curativo della musica può essere di tipo sia eccitante (*incitativa*) che tran-

²⁴ KLIBANSKY, *Einführung*, in KLIBANSKY – PANOFKY – SAXL, 1988.

²⁵ LICHTENTHAL, 1811, p. 2.

quillante (*calmante*)²⁶. Ma la musica può venir considerata – come suggerisce Johann Peter F. Frank – non solo come rimedio terapeutico per esigenze individuali, ma anche come istituzione necessaria dello Stato: cioè come “cosa di polizia” (*Polizeisache*) come ancora si usava dire nel XVIII secolo²⁷. Mozart è il compositore preferito di Lichenthal, soprattutto riguardo agli effetti benefici che la musica produce sulle passioni umane²⁸. Anch’io sono dell’opinione che, attraverso le sue opere *Così fan tutte*, *Don Giovanni* e *Flauto magico*, si potrebbe scrivere una storia sufficientemente precisa della presenza della melancolia nella musica, mettendone in mostra tutte le varianti sia individuali che sociali. Ma con Mozart siamo già quasi alla fine del percorso: con lui già inizia l’epoca romantica, nella quale il motivo melancolico finirà per svolgere un ruolo diverso. C’interessa qui la situazione precedente: come stavano le cose al tempo di Johann Sebastian Bach?

4. La musica rimedio alla melancolia

Ci può farse aiutare a trovare una risposta una *Dissertatio Historico-theologica de Saule per musicam curato*, sostenuta da Heinrich Pipping Lipsiensis nel 1678 sotto la guida di Caspar Loescher. Con questa tesi, il Pipping terminava lo studio universitario a Wittenberg, per poi tornare a Lipsia dove, a partire dal 1693, divenne chierico²⁹ nella *Thomaskirche*, sposandone poi nel 1700 la figlia del pastore, che era il professore di teologia all’università di Lipsia Seeligmann. Nel 1709 egli si trasferì a Dresden,

²⁶ *Ivi*, p. 79.

²⁷ FRANK, 1779-1819, III: la citazione non è casuale, perché il *Sistema* di Frank, che fu anche a capo del servizio sanitario in Lombardia dal 1795 al 1805, «va considerato un lavoro basilare che, per molti aspetti, ha mantenuto validità fino ai tempi più recenti, costituendo poi la base per tutte le successive rielaborazioni in argomento» (*Allgemeine Deutsche Biographie*, s.v.).

²⁸ LICHTENTHAL, 1811, p. 86: «Sono pochi anni che Haydn e Mozart portarono l’arte divina della musica al suo apice. Mozart in specie fu quel genio unico, che prevalse in tutti i generi della musica, cosa che non si trovò in tutti i suoi antecessori, né forse si troverà mai più [...] Egli guidò co’ voli del suo genio ad una riforma universale sul gusto delle note, e il suo genio ordinò quei quadri ne’ quali, onde raccogliere il tutto d’una situazione ricca di sentimenti, avea con tanta fantasia e perspicacia inseguito ogni minimo sentimento, sino al più impercettibile grado, ed egli quindi regnò, per la sua vasta conoscenza dell’arte pratica, in tutto l’ambito del sistema musico».

²⁹ Secondo l’*Allgemeine Deutsche Biographie*, Pipping fu dal 1693 predicatore domenicale e *subdiaconus*, dal 1699 predicatore di mezzodì e *diaconus* e dal 1702 predicatore di vespro.



dove ottenne un titolo molto importante, nello stesso momento in cui Johann Sebastian Bach era solamente un «Cantor zu St. Thomae und Director Musices Lipsiensis».

Con ogni probabilità, i due non s'incontrarono mai; d'altra parte la *Dissertation* apparteneva ai lavori giovanili del Pipping, del tutto privi, a tutt'oggi, di rilievo storico. Sarebbe perciò pretestuoso attribuirgli un influsso diretto su Bach; si tratta piuttosto di recuperare un'atmosfera culturale utile forse a spiegare sia l'ingenuità del teologo che la maturità del compositore.

Il primo capitolo dell'operetta reca il titolo *De Morbo Saulis*. La causa di tale malattia era notoriamente la sua disubbidienza a Dio, per via della quale il re perse il potere procurandosi così un male doppio: «Et Spiritus Domini recessit a Saul et eum paruit Spiritus malus a Domino». Come nel caso di Giobbe, si congettura che «morbum hunc ex atra bile ortum traxisse. Diabolum enim ex divino permissu ita in Saule depravasse humores corporis, ac melancholicum praecipue succum ita agitasse et auxisse, ut inde Melancholia et mania orta fuerit»³⁰.

«De medicina Saulis» è il titolo del secondo capitolo. Il rimedio viene visto dai medici nell'arpa. D'accordo con lo stesso Saul, essi cercano qualcuno «qui citharam bene pulsare secundum artis regulas valeret [e] qui per artificiosam citharae tractationem morbum pellere valeret». Con il canto dei Salmi, Davide riesce a salvare il vecchio re «Quando per citharam et eius suavissimum pulsum melancholicos humores, quibus Diabolus potissimum abutebatur, mitigavit atque correxit». Naturalmente, il famoso esempio di Saul può valere da ulteriore legittimazione della musica come rimedio medico quasi sacro: «quod af effectus Musicae in animum hominis attinet».

Dal punto di vista scientifico, si parla, come carattere specifico della medicina in età barocca, di «fisiologia iatro-musicale», intendendo così sviluppare speculazioni medico-musicali che oggi, a differenza che nel passato, dovrebbero avere fondamento scientifico e mirare ad una fisiologia tonale utilizzabile per scopi musical-

³⁰ PIPPING, 1678, p. 17.

terapeutici³¹. In questo stesso senso, già nel XVII secolo il padre gesuita Athanasius Kircher aveva proposto – nelle sue due opere *Musurgia universalis* e *Phonurgia nova*³² – un’armonia funzionale e fisiologica al posto di una meramente anatomica. Essa avrebbe dovuto rivoluzionare il rapporto del corpo umano – dunque dell’individuo – con l’ordine planetario (più o meno nello stesso senso del sistema delle proporzioni che Agrippa di Nettesheim aveva esposto già nel 1511 nella sua *Occulta Philosophia*). Per Kircher, la musica era ancora più importante delle stelle, poiché ora, sotto forma di arte musicale, era in grado di «correggere l’armonia interna prodotta dalla giunture e riportare in ordine il battito del polso»³³.

Anche Kircher si occupa, ovviamente, del caso di Saul, ma solo come esempio dell’espulsione dei demoni per opera della musica³⁴. La nostra *Dissertation* mi sembra però andare un passo oltre. Il fatto che essa sia svolta in ambito filosofico e non medico fa sì che si occupi dell’anima più che del corpo dell’uomo, coinvolgendo così anche la responsabilità sociale di quest’ultimo. Nella chiusa della sua *Dissertation*, Pipping si occupa anche del ruolo della musica nella chiesa e quindi anche in religione: «Musica tam vocalis quam instrumentalis Deo gratia ac proinde in publico ipsius culto adhibenda sit»³⁵.

5. Il significato socio-culturale della musica di J. S. Bach

Naturalmente non avrebbe senso collegare l’offerta musicale di Bach ad autori così insignificanti come Pipping o Lichtenthal, così come ha solo significato aneddottico il fatto che la prima esecuzione della versione più antica della Cantata inaugurale («Dem Gerechten muß das Licht», BWV 195) può essere datata e concretamente ordinata: la prima esecuzione della *Copulationskantate* si tenne l’11 settembre 1741 in

³¹ KATNER, 1952-53.

³² KIRCHER, 1650; Id., 1673.

³³ KATNER, 1952-53, p. 484.

³⁴ *Ivi*, p. 486. Rimando anche a ADAM BRENDEL, professore di medicina e anatomia a Wittenberg, col suo scritto *De curatione morborum per carmina et cantus musicos*, 1706. Nell’ambiente musicale di Wittenberg e Leipzig, il tema veniva trattato in maniera intensiva, sia in senso medico che filosofico.

³⁵ PIPPING, 1678, pp. 52 ss.



onore delle nozze del Signor Gottlob Heinrich Pipping «consulente giuridico e borgomastro a Naumburg», che non era altri che il figlio del nostro teologo di Wittenberg, con Johanna Eleonore Schütze, la figlia del pastore della ricordata *Thomaskirche* di Lipsia³⁶.

Tuttavia non appare impossibile che anche Johann Sebastian Bach non sia rimasto indifferente, con la sua musica, alla questione delle sofferenze umane e della loro regolazione³⁷. La dottrina degli affetti svolse un ruolo importante dalla metà del XVI alla metà del XVIII secolo e fin dai tempi di Mattheson apparteneva alla teoria generale dell'imitazione, di gran peso in campo estetico e poetico, anche se meno nella specifica estetica musicale del tempo³⁸.

Anche per Bach, il mio interesse è limitato alla ricostruzione del significato socio-culturale della sua produzione musicale, senza alcuna intenzione di fornirne un'interpretazione medico-musicale. Vorrei solo tentare di situarla nel contesto della grande tensione tra atteggiamento individuale (melancolia) e controllo sociale (disciplina) che mi sembra avere segnato tutta l'epoca barocca. Il *Clavicembalo ben temperato* non è solo un capolavoro dell'arte compositoria ma rappresenta anche, a mio avviso, un documento importante dello spirito del tempo, in quanto metaforizza tendenze e usi che avevano un posto sicuro nella cultura del barocco fino a determinarne l'intima costituzione.

³⁶ Cfr. W. SCHMIEDER, *Bach-Werke-Verzeichnis*, Wiesbaden 1990, p. 311 e *Neue Bach-Ausgabe*, I, 33 (*Traugungskantaten*), Kritischer Bericht (Frederick Hudson), p. 121.

³⁷ KATNER, 1952-53, p. 497 cita una serie di scritti (MENGOLI 1659, STEFFANI 1695) ma particolarmente interessante risulta il riferimento a quelli dell'inventore del «buon temperamento» (*gleichschwebende Temperatur*), Andreas Werckmeister (1645-1706) o anche al breve trattato *Die Heilung durch Musik* del musicologo e giurista Friedrich Erhardt Niedt, il cui secondo capitolo si occupa della «Utilità della musica nelle malattie corporali». Viene citato anche Lorenz Christoph Mizler (1711-1778), il fondatore della prima società scientifica di musica (*Correspondierende Societät der musikalischen Wissenschaften*, di cui lo stesso Bach era socio): egli era editore della prima rivista musicale «Neu eröffnete Musicalische Bibliothek», Leipzig 1736-78: in quanto medico, egli aveva preso posizione, da «patologo degli umori» ma senza alcuna originalità, a favore di un impiego terapeutico della musica.

³⁸ «Mentre per la poetica la teoria dell'imitazione ha prodotto frutti fin dalla prima età moderna, essa acquisì importanza piena in campo musicale solo nel XVIII secolo, grazie alla razionalizzazione della teoria degli affetti: il suo fondamento teorico veniva dalla trattazione di Descartes delle *Passions de l'âme* del 1649»: cfr. KATNER, 1952-53, p. 497. Mattheson (1681-1764) era giurista, compositore e scrittore musicale ad Amburgo; divenne famoso col suo capolavoro *Der vollkommene Kapellmeister*, 1739.

Non si tratta solo della questione del significato ecclesiastico della musica o dell'adesione di Bach alla concezione luterano-melantoniana della musica stessa come parte della teologia. Ciò che più m'impresiona nel *Clavicembalo ben temperato* è in realtà la ricerca sistematica della completezza e quasi chiusura di tutte le modalità d'espressione – ma forse anche di atteggiamento e comportamento – che l'anima umana o ancor meglio la mano umana può ottenere sulla tastiera di uno strumento musicale. Il risultato di tale ricerca sono state disciplina e auto-disciplina in un grado elevatissimo, che era raggiungibile solo mediante l'esercizio continuo.

Non solo disciplina però, bensì anche melancolia; e non voglio qui riferirmi alla teoria musicale dell'opposizione fra *maggiore* e *minore*, la quale, benché sia ben documentata supera le mie competenze in materia³⁹. Ciò che più m'interessa è l'espressione di una perenne incompiutezza che accompagna in Bach la ricerca della perfezione musicale. Lo scambio continuo tra preludi e fughe e tra maggiore e minore ingenera la compresenza dinamica di una condizione di attività esteriore e dello stare chiusi in sé stessi, paragonabile a quella misteriosa incisa da Albrecht Dürer nella sua *Melencolia I*.

Senza voler in alcun modo andare sopra le righe, vorrei ripetere ancora una volta una tesi che mi è cara e in cui credo fortemente: cioè che la tensione tra disciplina e melancolia è stata una delle leve principali dell'età moderna e che dunque vale sempre la pena di indagare ogni documento che nei campi più diversi della riflessione e dell'azione umana serva a fissare, registrare e tematizzare quella tensione. Il *Clavicembalo ben temperato* (ma tutta l'opera di Johann Sebastian Bach, oserei dire) rientra a pieno titolo nel novero. A conferma di ciò vorrei ricordare l'atteggiamento che qualche interprete ha tenuto di fronte a quest'opera. Per loro questa musica non avrebbe bisogno di alcuna interpretazione particolare ma solo di essere suonata, perché parla da sola, è quasi auto-referenziale, come una legge o un libro di disciplina.

³⁹ EINSTEIN, 1937. Cfr. anche KATNER, 1952-53, p. 506, con riferimento al Seicento: «La sua nuova divisione degli affetti, per cui vi sarebbero propriamente solo affetti lieti e tristi, mi sembra voler dire che il sentimento e l'esperienza musicale si trovavano allora in una fase critica».



«Quando suono Bach, non sento musica, ma un processo mentale» è stato detto. E un altro uomo del nostro tempo aveva visto nella *Melencolia I* di Dürer il luogo di nascita dello «spazio di pensiero» moderno⁴⁰. In entrambi i casi, si tratta di un pensiero orientato individualisticamente all'azione, al progetto, allo scopo⁴¹ e proprio perciò esso era un elemento sostanziale della nostra prima modernità occidentale. Una “gabbia” dorata fatta di disciplina ma anche di incivilimento, entro cui se ne sarebbe poi costruita una “di ferro”, come quella proposta da Max Weber per descrivere la crisi della medesima modernità⁴².

Il nesso disciplina/melancolia mi pare centrale per la comprensione del moderno, precisamente nel senso di quella politica culturalmente orientata a norme e tecnicamente regolata in regole che caratterizza la civiltà moderna. Affetti, umori, caratteri, temperamenti sono concetti unitari, tutti posti intorno al mutevole incontro tra melancolia e disciplina. Essi sono responsabili della crescita della *temperantia=Mäßigung* (=misura) all'interno della gerarchia medievale delle virtù cardinali: un processo che a sua volta era in gran parte dipendente proprio dal nuovo ruolo giocato dalla melancolia nel medioevo latino.

Con l'accelerazione della capacità d'agire dell'uomo e la conseguente trasformazione dell'antico sistema delle virtù in una perenne competizione d'interessi⁴³, la melancolia acquisì nuovi significati, risultanti dalla incommensurabilità sociale dell'uomo, com'essa si esprimeva esemplarmente nel prodotto letterario e teatrale

⁴⁰ La prima espressione viene attribuita a Keith Jarrett: cfr. W. SANDNER, *Über Johann Sebastian Bach und Keith Jarrett. Zahlensymbolik und musikalische Malerei*, commento a J.S. BACH, *Das wohltemperierte Klavier*, I, ECM, New Series, München 1998. A tal proposito, devo rinviare al concetto di «pensiero musicale» nella letteratura settecentesca, a partire da C.P.H.E. BACH, *Versuch über die wahre Art, das Clavier zu spielen*, Berlin 1755, pp. 117 ss. Quel concetto prova che la musica si vuole impadronire della capacità della lingua di dare nome a contenuti per farli circolare. Devo a Günther Wagner l'osservazione che la parola d'ordine della strumentalistica del XVII secolo era di poter disporre di una lingua musicale autonoma, al posto della dipendenza dalla lingua letteraria. Nell'apertura rinascimentale di un *Denkraum* consistette notoriamente una delle più brillanti intuizioni di Aby Warburg.

⁴¹ HENNIS, 1993.

⁴² SCHIERA, 1995 (ora qui, pp. 153-173).

⁴³ HIRSCHMAN, 1979.

della *English Malady* secentesca: cioè come ostacolo principale al raggiungimento dell'ideale del *gentleman*, dell'*honnête homme*, del *Weltmann*⁴⁴.

Anche la musica era coinvolta in questa crisi? Può esservi inquadrata anche la musica di Johann Sebastian Bach, in particolare la sua musica profana?⁴⁵

Il *Wohltemperierte Klavier* è un vertice di arte compositiva astratta, architettonica, sia pure non nel modo assolutamente esclusivo della *Kunst der Fuge*. Si tratta di musica in sé, nella quale nessuna esecuzione può mai avere l'ultima parola. Tuttavia le due opere sono evidentemente state composte per essere eseguite. Io penso che, in questo caso, il testo musicale fatto di note e pentagramma, potrebbe essere più importante dell'interpretazione, quasi che esso possa rappresentare già lo scopo dell'opera e che infine tale contenuto sia strettamente collegato alla questione della disciplina.

Enciclopedia dell'arte delle fughe e dei preludi, compendio dell'arte della tastiera, opera didattica totale: il *Wohltemperierte Klavier* è anche un testo molto concreto, che registra lo stato delle cose. «Un'arte da iniziati per iniziati» come disse una volta René Leibowitz. Una musica per privilegiati che sanno leggere o, ancora meglio, capire la lingua segreta della musica. Un mondo aristocratico, da cui l'uomo comune resta escluso.

6. J. S. Bach e la dottrina dei temperamenti

Tutto ciò va bene, ma solo in un senso approssimativo che ancor oggi ci resta in certo grado non chiaro o comunque nascosto. La vecchia, antica – ma non più qualitativa – aristocrazia tradizionale diventa nell'illuminismo un'aristocrazia del pensiero e dell'azione o anche – come si dice – del progetto. In breve, essa dominerà il denaro e i mercati, incorporando in sé il capitalismo, producendo nuove classi sociali e conducendole in lotta fra loro. All'inizio di questo sviluppo, però, agli inizi del Settecento, essa consisteva in via di principio di una nuova generazione di uomini che

⁴⁴ BABB, 1951; MOORE, 1953.

⁴⁵ BANDMANN, 1960; AMEND, 1995.



cercarono di definire la «forma del crescente agire giuridico borghese» come ha scritto Ernst Bloch a proposito di Christian Thomasius⁴⁶. Proprio la citazione da Thomasius posta da Bloch all'inizio del suo breve saggio ci può spiegare qualcosa: cioè che vi è una sola saggezza e che quest'ultima consiste nella conoscenza vivente del vero bene. Va aggiunto che il contributo di Thomasius a cui Bloch si riferisce ha per titolo *Summarischer Entwurf derer Grundlehren, die einem Studioso juris zu wissen und auf Universitäten zu lernen nötig sei*⁴⁷. Thomasius era stato il primo a tenere corsi in tedesco all'università e nel 1687 aveva affisso alla bacheca dell'Università di Lipsia il suo programma di corso su Gracián, il famoso spagnolo autore dell'*Oráculo manual y arte de prudencia*, da lui un po' scherzosamente tradotto con *Grundregeln, vernünftig, klug und artig zu leben*⁴⁸. Ma inoltre Thomasius rese più ampio e pubblico il suo uso del tedesco, accompagnando all'attività di professore quella di publicista e divenendo l'editore, dal 1688 in poi, dei «Teutsche Monate», il primo periodico colto del suo paese, in uno stile positivo e da uomo di mondo.

Non voglio qui interpretare nuovamente Thomasius e neanche polemizzare con Ernst Bloch che un po' ce lo presenta quasi come un precursore del socialismo realizzato. Neppure voglio prospettare un legame fra la sua filosofia e la musica di Johann Sebastian Bach. D'altra parte Thomasius aveva lasciato Lipsia già nel 1690 per diventare professore di diritto naturale alla *Ritterakademie* e poi Università prussiana di Halle, dove sarebbe rimasto fino alla sua morte nel 1728, in stretto contatto con le dottrine pietiste di là, le quali notoriamente erano contrarie alla musica di chiesa e anche specificamente a quella bachiana. Ciò che m'interessa è solo riconoscere che, nelle parole di Bloch, Thomasius con la sua azione può essere visto come colui che per primo ha reso possibile ed effettivo un illuminismo capace di entrare nel mondo borghese.

⁴⁶ BLOCH, 1952-53.

⁴⁷ THOMASIUS, 1699, Pars I, Cap 1, p. 1 è il luogo della citazione, mentre il titolo in italiano suona così: *Schizzo sommario delle dottrine fondamentali che uno studioso di diritto deve sapere e che devono essere insegnate all'Università*.

⁴⁸ SCHIERA, 2004 (ora qui, pp. 197-228).

Voglio rinviare soltanto al titolo completo, tradotto, della sua *Sittenlehre* del 1692: *Dell'arte di vivere secondo ragione e virtù, come unico mezzo per avere una vita felice, galante e divertente, ovvero Introduzione alla dottrina dei costumi*. Resta valido il commento di Bloch, secondo il quale il contenuto della proposta thomasiana è terrene: è anzi la migliore proposta terrena che vi possa essere. In sintesi la si potrebbe riassumere come qualcosa «che non ha mai cessato e non cessa neppur oggi di avere la più grande attualità ed umanità: Thomasius definisce l'essenza [*das Soll*] della convivenza sociale [*des gesellschaftlichen Ensembles*] come felicità e pace»⁴⁹.

A questo contesto di ragione e virtù, di felicità e gioia appartiene anche, a mio avviso, la musica di Johann Sebastian Bach come pure la successiva attività musicale e musicologica dei suoi figli che hanno dominato la scena in Germania. Infatti, la musica bachiana, come prassi e come teoria, doveva per forza essere coinvolta nel processo culturale in cui «*Justum, decorum, honestum* – queste tre stelle ideologiche di una borghesia che, inconsapevole della sua stessa base, pensava solo a incrementare il benessere – dovevano per forza rendere inevitabile l'umanità, nel senso inteso da Thomasius»⁵⁰: un destino che si sarebbe sviluppato fino e oltre Kant e Hegel. Infatti, in base a questa concezione, senza morale la politica non avrebbe dovuto esistere e la musica – in particolare la musica “ben temperata” poteva rappresentare un utile ponte tra morale e politica, tra felicità e virtù.

Il *Clavicembalo ben temperato* serve sommatamente al “temperamento” (alla formazione: *Bildung*) dell'uomo intelligente, che naturalmente è il presupposto dell'evocata intelligenza politica. Essa di fatto consiste, nelle parole stesse di Thomasius, nelle «Regole dell'utilità ovvero [nella] dottrina di ciò di cui consiste la tranquillità dell'uomo, cioè quando l'uomo non soffre né dolore né povertà e neppure offese, o addirittura quando egli possiede una vera mancanza di dolore, una vera modestia e dignità»⁵¹. Se è vero che ci muoviamo qui nell'aura storico-filosofica del sensualismo

⁴⁹ BLOCH, 1952-53, p. 345.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ SCHIERA, 2004, p. 191, ora qui pp. 197-228.



lockiano, non ci si può però negare che tutto ciò può essere riportato assolutamente anche a Bach e alla sua musica.

Le origini di una dottrina dei temperamenti può facilmente essere fatta rimontare fino a Ippocrate, o almeno a Galeno⁵². Klibansky, Panofsky e Saxl ci hanno insegnato quanto complessa e affascinante potesse essere la variegata e spesso intrecciata trattazione del tema nelle differenti discipline del medioevo e della prima età moderna⁵³.

Il primo a collegare talento e temperamento era stato Juan Huarte, con la sua opera *Examen de ingenios para las ciencias*, del 1558, muovendosi però ancora all'interno delle teorie pedagogiche generali di Erasmo e del Rinascimento. Tale impostazione si mantenne durante tutto il XVII secolo, accompagnando la diffusione delle nuove tendenze di filosofia morale. L'Abbé Leonard de Marande nel suo *Abrégé curieux et familier de toute philosophie logique, morale, physique et métaphysique et des matières plus importantes du théologien françois* del 1642 definisce il temperamento come segue: «Le temperament n'est autre chose à vray dire que l'harmonie et le meslange des quatre premières qualitez, chaud, froid, sec et humide dans un subject vivant et animé»⁵⁴; e Maturinus Corderius parla nella sua *Centuria una, cum Erasmi Roterodami Colloquis selectis* del 1664, del «vultus modestia temperatus» che deve preferibilmente avere lo scolaro.

Per queste vi si indica la possibilità di ottimizzare l'*ingenium* mediante il temperamento, ipotizzando che in base alla connessione tra corpo umano e condizione umorale si possa indurre che quest'ultima può venire influenzata anche in senso attivo: cioè che l'uomo può venir temperato o può comunque da sé stesso condursi in una condizione di spirito più favorevole. Questa tesi non trova contestazione fino alla dottrina temperamentale di Lavater⁵⁵. Anche l'opera di Huarte ha suscitato a lungo interesse nell'Europa intera, ancora Gottlob Ephraim Lessing la traduce in tedesco nel 1752. Un'indagine superficiale sulle tesi esclusivamente di filosofia discusse nelle università tedesche fra il 1660 e il 1750, mostra 37 titoli per il concetto di tempe-

⁵² STAROBINSKI, 1961; PIGEAUD, 1981.

⁵³ KLIBANSKY – PANOFSKY – SAXL, 1983.

⁵⁴ MARANDE, 1642.

⁵⁵ LAVATER, 1775-78.

ramento, 31 per quello di *fortitudo* (*Tapferkeit*) e 19 per *temperantia* (*Mäßigung*): quest'ultimo concetto rappresenta ormai (anche in collegamento con la fortezza) la virtù più importante all'interno dell'antica gerarchia medioevale.

Questa era una parte della riserva semantica a cui Johann Sebastian Bach poteva attingere per la composizione del suo *Clavicembalo*. Certo, solo in senso musicale, senza entrare cioè necessariamente anche nelle questioni medico-filosofiche della *Stimmung* umorale, però sicuramente anche non potendo essere toccato dalle implicazioni fisico-morali che il termine "temperamento" recava inevitabilmente con sé, nella filosofia e nella scienza medica del tempo.

Un ulteriore campo metaforico ci può mostrare come può essere ulteriormente intesa la relazione comando-obbedienza, che sottostà a tutto il discorso che ho finora fatto. Mi riferisco al mondo dell'arte equestre, secondo i migliori principi della quale, i cavalli possono ricevere «un buon ordine e una corretta educazione» solo attraverso un «lungo» esercizio. Fra gli altri, fu un importante autore tedesco, Georg Loenheyß a ribadire, in una sua opera del 1604, ciò che era comune da tempo nella letteratura italiana e francese in materia, dove si parla direttamente del temperamento (del cavallo!) «sanguin-mélancolique, qui est le temperament plus propre à l'obéissance» (il sanguigno-melancolico è il temperamento più vicino all'obbedienza) o si scrive che «il suo temperamento dalla mansuetudine e dalla piacevolezza verso il suo governatore si scorge [...] acciò in tal modo indottrinato, non più Polledro ma Cavallo nominar si possa»⁵⁶.

Per tornare, infine, all'uomo, un autore spagnolo, Antonio Ponce de Santa Cruz, nella sua *De Hippocratica philosophia*⁵⁷ (che si riferisce ovviamente a Ippocrate e non più ai cavalli!) attribuisce all'antica dottrina ippocratica l'idea che esercizio e disciplina siano indicati come rimedio (alla melancolia) per acquisire un buon temperamento, quand'esso manchi: «Vincit equidem omnia assiduus labor et optima disciplina, possuntque intemperati homines ad fastigium eniti scientiarum». Bisogna però ricordare anche il padre gesuita Balde che, alla ricerca di una moderna *pietas* che

⁵⁶ Cfr. in generale, sulla metafora ippologica come pure sulle citazioni nel testo, SCHIERA, 1999, pp. 185-232.

⁵⁷ PONCE DE SANTA CRUZ, 1622.



possa guidare la vita intera dell'uomo, considerava come presupposto essenziale di poter contare su una «costituzione melanconica ben temperata [...] in grado di controllare stabilmente i conflitti interiori»⁵⁸.

Mi sono forse spinto un po' troppo lontano con le mie considerazioni, ma certamente i richiami che ho fatto alla letteratura popolar-aristocratica del XVII e XVIII secolo sono realmente molto intriganti. Ognuno per sé, nessuno di essi è assolutamente rappresentativo, ma dal loro insieme sorge l'impressione che si abbia a che fare con una mentalità e cultura molto estesa e ampia, la quale potrebbe essere stata contigua anche al *Wohltemperierte Klavier* di Bach. Di quest'ultimo non è d'altra parte facilmente possibile rintracciare un esatto significato tecnico, in campo strettamente musicale; tanto che si deve dire che "ben temperato" non avesse, al tempo di Bach, alcun significato preciso⁵⁹. Eppure, un significato generale del concetto era ben esistito fin dal sorgere dell'età moderna, ma in collegamento con la melanconia, di cui si è spesso parlato in questo saggio.

Con questo termine si indicava quella mescolanza di patologia umorale e condizione culturale di fondo che si era insediata anche in Occidente, dopo la recezione medievale di Ippocrate e Aristotele e l'ulteriore arricchimento portato da Galeno e dagli Arabi. Se la Scuola di Salerno, come sede originaria della scienza medica moderna nelle sue varie discipline, era stata la culla di questa recezione, tuttavia la dottrina della melanconia non poté svilupparsi al di fuori dell'influsso della cosmologia cristiana. Così, l'antica definizione – romana e della Chiesa primitiva, negativa e diabolica – della devianza in senso a-sociale sotto il termine di *furiosus* si è potuta mantenere e si è anzi perfezionata fino a legittimare anche la nuova potente e pressante prospettiva dell'eresia⁶⁰.

A partire da tale iniziale condanna, la melanconia si è poi venuta gradualmente configurando – anche se non sempre direttamente in senso positivo – quanto meno come fattore necessario dell'esistenza umana, a cavallo dei due poli del "genio" rina-

⁵⁸ BREUER, 1979, p. 261.

⁵⁹ D. MORONEY, *Texte*, p. 23: «It is not certain that Bach wanted equal temperament, for in the early 18th century this was not necessarily synonymous with correctly tempered».

⁶⁰ ZUCCOTTI, 1992.

scimentale e della “ipocondria” barocca. In entrambi i casi si rifletteva un quadro del mondo che non corrispondeva più alla cosmologia medievale ma piuttosto ai bisogni della nuova civiltà mondana: un ordine cioè che nel primo caso (del genio) può essere scoperto dall'uomo stesso e nel secondo (ipocondria) può essere solo creduto. Come risultato finale del processo vale il fatto della autonomizzazione della melancolia come *condition humaine*, senza più alcun rapporto con l'ambito religioso o giuridico dell'esistenza sociale, ma in uno spazio del pensiero e della libertà, e insieme della incommensurabilità e della passione; in una combinazione alla fine inestricabile di potenza e in-potenza, come si esprime nelle due icone infinite di Albrecht Dürer e di Johann Sebastian Bach.



V. LA MELANCOLIA COME FATTORE ORIGINARIO DEL ROMANTICISMO:
APPUNTI SUL CASO TEDESCO
(1993)

1. Melancholia come simbolo della condizione umana

Interrogarsi sul rapporto fra melancholia e romanticismo significa innanzi tutto chiedersi che cosa s'intenda per melancholia prima di quest'ultimo. L'ampia letteratura esistente sull'argomento mostra quanto profondamente radicata fosse la struttura della melancholia nella storia della cultura occidentale. Essa non fu assolutamente, come si sa, un'invenzione del romanticismo: bisognerebbe semmai porsi la domanda opposta, se cioè, in qualche modo, non sia stato proprio il romanticismo una creazione della melancholia. A tanto probabilmente non arriveremo, ma non ci fermeremo molto distante da lì nella nostra ricostruzione. Una cosa certa è che, nell'impiego plurisecolare, se non ultra-millenario, che il termine ebbe in tutte le lingue occidentali colte, si succedettero molti significati, anche concorrenti o in contraddizione fra loro (basti pensare alla contrapposizione più vistosa: quella fra melancholia intesa come segno di genialità o come segno di isolamento e di follia).

Tali mutamenti del campo semantico coperto dal nostro termine corrisposero sempre, com'è comprensibile, a trasformazioni profonde del modo di concepire l'uomo e la sua posizione nel mondo. Cosicché si può certamente adottare il punto di vista presentato per primo da Aby Warburg¹ che colse nella melancholia (come espressa in particolare da Dürer nella sua famosa incisione del 1514) il puro e semplice simbolo della condizione umana. Ciò che, d'altra parte, corrisponde perfettamente alla semantica stessa del concetto di simbolo, recante in sé la radice nostalgica, se non già melancolica, della condivisione di un ricordo e di una speranza comune, forse da ricomporre in un futuro lontano.

Orbene, secondo tale interpretazione, la melancholia non può che acquistare un significato diverso tutte le volte che si afferma una nuova antropologia, una nuova

¹ Cfr. JESINGHAUSEN-LAUSTER, 1985, pp. 177 ss. Mentre, per l'aspetto simbolico, cfr. WUTTKE, 1993.

concezione dell'uomo e del suo posto nel mondo. Ciò equivale a collegare la storia della melancolia alla storia della modernità, in quanto è proprio quest'ultima a segnare le svolte nell'interpretazione di volta in volta data, sul piano filosofico come su quello empirico, all'esistenza mondana dell'uomo.

È sulla base di considerazioni di questo genere che io stesso condivido l'opinione di chi vede l'inizio di una nuova storia della melancolia proprio nell'epoca in cui si afferma per la prima volta in Occidente (ed è in tal modo che, a mio avviso, nasce l'idea stessa di Occidente) la possibilità di interrogarsi liberamente sul senso dell'uomo. Ciò accade solo a cristianizzazione avvenuta, cioè dopo la svolta del Mille, allorché si può ritenere universalmente accettabile il nuovo codice basato sulla possibilità di esistenza di un mondo tendenzialmente popolato di uomini liberi, laici, responsabili e razionali, cioè moderni. Da allora in poi, la melancolia ha accompagnato (spesso dotandole di peso e di qualità particolari) le fasi successive di modernizzazione dell'umanità occidentale, scandendo fra l'altro anche il carattere più tipico di quest'ultima nella sua stessa storicità politica: che è stato – almeno fino a oggi o a poco fa – la straordinaria capacità di socializzazione e dunque di sempre più sofisticata istituzionalizzazione dell'obbligazione politica.

Non è questa la sede per diffondersi su queste cose, ma era necessario prenderla così da lontano per comprendere il possente abbrivio, la forza d'inerzia che l'idea di melancolia già possiede quando incrocia il nascere del movimento romantico di cui vogliamo occuparci qui.

Tanto più importante, allora, è tornare a sottolineare che col romanticismo la melancolia acquista un significato del tutto nuovo. Si tratta però di chiedersi, a questo punto, se è il romanticismo a dare alla melancolia quel significato o se è quest'ultima a fare del romanticismo ciò che esso è stato. Dall'XI a tutto il XVII secolo, la melancolia era stata sempre studiata e considerata all'interno della fondamentale dottrina dei temperamenti. I quattro elementi empedoclei stavano alla base della più antica fisica e filosofia greca, i temperamenti erano a loro volta la base della



costituzione individuale², in cui si condensò per secoli l'intero *regimen sanitatis*. A parte ogni altra complicazione va ricordato che, benché il regime migliore e la costituzione ideale fossero sempre ritenuti quelli dominati dal temperamento sanguigno, fu tuttavia a quello melanconico che venne prestata l'attenzione maggiore. Al punto che il termine impiegato per designare l'umore (melancolia, appunto, nel senso etimologico di bile nera) giunse ben presto a indicare il temperamento corrispondente, cosa che non accadde per nessuno degli altri tre umori (sangue, bile gialla e flegma).

Vero o non vero che ciò sia dipeso dalla prima avvertenza, attraverso il dolore (il mal di pancia, la colite), dell'oggettività e dell'autonomia corporea da parte dell'uomo greco³, è assai attendibile riconoscere nella melancolia il segno di un'individualità, ma anche forse di un'umanità, che nel contesto occidentale sarebbe appunto diventata simbolica, come ci ha suggerito il già citato Warburg. Melancolia, sofferenza, individualità, umanità, dunque. Una plurima valenza a cui la nostra idea non riuscirà mai a sottrarsi lungo tutta la sua storia, a dimostrazione dell'intrinseca bipolarità che segna l'intima strutturalità che essa ha rappresentato per la storia dell'uomo occidentale. Tale plurivalenza si traduce nel modo più indicativo sul piano stesso della politicità, che rappresenta forse il campo in cui gli uomini occidentali si sono maggiormente distaccati, nel corso di pochi secoli, dagli altri gruppi culturali umani.

Rispetto alla politica, il melanconico svolge un ruolo profondamente ambiguo. Egli è, tendenzialmente, rustico e solitario, cioè a-sociale. Egli è malcontento e intollerante di ogni "conversazione"⁴. Egli è sedizioso ed eretico e può essere ricondotto

² KIENER, 1924, definisce il *Temperament* come «seelische Verfassung».

³ PIGEAUD, 1981, pp. 10 ss. (egli parla espressamente di «colique institutrice».

⁴ Benché del tutto estemporanea in questo contesto, vorrei citare la bella espressione impiegata in un codice lucchese del 1124 (Regesto del Codice *Pallavicino*, riportato in DE MESQUITA, 1965, p. 328: «Omnium civitatum homines, maxime principalium, omnia civiliter atque oneste agere oportet, et decet. Est enim civitas *conversatio populi assidua* ad iure vivendum collecti»; a cui si può aggiungere l'altra d'impronta ciceroniana (riportata nello stesso testo) di Leonardo Bruni, che dipinge la città-stato, ancora nella prima metà del XV secolo, come «multitudo hominum iure sociata». Sulla fortuna dell'idea di "conversazione" in Germania, cfr. BONFATTI, 1979.

alla ragione solo grazie all'unico strumento di cura che la sua dis-ragione (la melancolia appunto) conosce, che è la disciplina⁵.

Ma, contemporaneamente, il distacco dal mondo sociale proprio del melancolico è la qualità più richiesta dalla politica stessa a chi si deve far carico del governo delle sorti individuali: del sovrano in primo luogo, che come garante del patto sociale è opportuno che stia sopra le parti, distaccato dagli interessi in gioco e volto soltanto alla coltivazione e al perseguimento del bene comune. Si spiega forse così la grande fortuna moderna dell'antica giustificazione aristotelica, poi anche rinascimental-neoplatonica, della melancolia in capo ai sovrani, oltre che ai filosofi, agli artisti e ai grandi anacoreti. Come si spiega anche l'opposta, maniacale insistenza sulle più diverse pratiche di disciplina per tutti gli altri soggetti-sudditi, obbligati ad apprendere, a indottrinarsi, a disciplinarsi, per rendersi capaci di una seria e reale vita sociale e dunque, per tale via, per incivilirsi⁶.

2. Tra natura e arte: una nuova estetica

Questa storia della melancolia dura, come detto, fin verso gli inizi del Settecento, allorché gli sviluppi compiuti nella filosofia e nella scienza della natura rendono sempre più insostenibile il quadro proposto. Insieme alla dottrina medica degli umori e dei temperamenti cade anche quella filosofica della genialità. Resta però il rimando alla sindrome melancolica, come segnale manifesto della debolezza e della sofferenza umana. Durante il XVIII secolo si tentano molte spiegazioni, tutte più "scientifiche" delle precedenti, del nesso esistente fra funzionamento corporeo e stato d'animo: si fa ricorso dapprima ai vapori e poi, in maniera crescente, ai nervi. Ma non è questo che interessa, bensì il fatto che la melancolia viene a essere considerata sempre più semplicemente come una malattia, cioè come una situazione patologica del rapporto fra corpo e mente, che può e deve trovare soluzione al di fuori delle tra-

⁵ Il riferimento è alla *déraison* di Foucault (*Histoire de la folie*), com'è ricostruita in RADDEN, 1987, cap. VII, pp. 231-50.

⁶ Un esempio del grande flusso disciplinante su cui scorre tutta la civiltà moderna è stato da me trattato in SCHIERA (1993), 1999.



dizionali spiegazioni onnicomprensive della filosofia e della morale. Si giunge a dire che essa è una malattia professionale, in particolare dei letterati⁷, causata dal tipo di lavoro particolare che essi svolgono, capace di produrre alterazioni ed effetti dolorosi sia nel capo che nel ventre. Insomma viene addirittura rovesciato l'antico rapporto fra genio e melancolia: non è più la seconda a comportare, a certe condizioni, il primo, bensì è il primo a produrre, per semplice effetto traumatico, la seconda.

C'è un nesso fra questa evoluzione in qualche modo interna alla storia della medicina e la forte accelerazione che il tema, lo stile di vita della socia(bi)lità acquista durante il Settecento?⁸ Anche su questo aspetto non possiamo soffermarci, ma è certo che la soluzione in senso scientifico-sistematico che stanno conoscendo in quest'epoca (che è anche quella della genesi del romanticismo) le cose della natura (Buffon, Linneo) si estende progressivamente anche alla lettura e alla comprensione delle cose sociali⁹. Lo spazio della vecchia melancolia, quale segno-simbolo dell'ambiguità della condizione umana, anche proprio nella sua contraddizione fra esasperata, dolorosa individualità e necessità (o utilità) della consociazione, si restringe a dismisura.

Dal punto di vista scientifico, si cercano altre spiegazioni e altri rimedi. Sarà proprio in campo psichiatrico che, verso fine secolo XVIII, si faranno in Francia i maggiori progressi e si faranno proprio a partire dalla melancolia e dal suo superamento come sindrome centrale delle diverse sfumature patologiche della psiche, a sua volta sempre meno intesa come l'elemento centrale della condizione umana, insieme individuale e sociale.

Per tale via diventa forse comprensibile che intorno alla melancolia, intesa come sindrome della condizione umana, finisse per raggrumarsi tutto ciò che residuava dall'evoluzione medico-scientifica del problema. In particolare in essa si andò condensando e concentrando il momento estetico, eroico, geniale dell'intelligenza (*Verständnis*) dell'uomo, in concomitanza anche con l'evoluzione (nel senso del "subli-

⁷ RIVA, 1987.

⁸ SuI tema cfr. AGULHON, 1986; HALÉVY, 1984.

⁹ SCHIERA, 1992, ora in questo volume, pp. 230-247.

me”) che subì il mistero dell’arte e della creazione artistica in ambito proto-romantico e pre-idealistico¹⁰. Va infatti ricordato: l’idea che l’opera d’arte sia un prodotto della creatività individuale, il cui valore dipende dall’intensità della prestazione artistica soggettiva, è una concezione soltanto moderna (di quella modernità di cui sarà portatore appunto il romanticismo), propria della «Bewußtseinssituation des abendländischen Menschen seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts»¹¹.

La concezione rinascimentale dell’arte (fino appunto alla rivoluzione romantica che, come vedremo, si esprime non a caso prevalentemente in campo natural-paesaggistico) era in tutto diversa da questa: l’opera d’arte era vista come un pezzo di natura il cui valore stava nella «objektive Gegenständlichkeit» e non nel soggetto, nel temperamento, come per noi moderni post-romantici. In polemica con Panofsky¹², Beenken sostiene che anche per Dürer (pur così caro ai romantici e da loro molto romanticizzato, come per tutt’altro verso accadrà al nostro Tasso)¹³ il «bello artistico» non era frutto dell’anima bella dell’artista: ma bellezza e verità stanno nella natura e possono essere colte dall’artista solo con il grande esercizio (la disciplina di cui si parlava dianzi?) «als etwas mit dem Individuum organisch Verwachsenes».

L’importanza di questo richiamo alla natura può essere difficilmente sopravvalutata in una considerazione del romanticismo, come la nostra, che voglia mettere a fuoco la trasformazione con esso intervenuta nella concezione della creazione artistica e della genialità, dunque della melancolia. Solo l’epoca di passaggio fra Sette e Ottocento può infatti giungere a intendere «das künstlerische Wertmoment» come

¹⁰ Bellissima la ricostruzione fattane da ARCANGELI (s.d.) che definisce il sublime, nella scia di Edmund Burke, come «tutto ciò che può destare idee di dolore e di pericolo, ossia tutto ciò che è in un certo senso terribile, o che riguarda oggetti terribili, o che agisce in modo analogo al terrore, è una causa del ‘sublime’; ossia è ciò che produce la più forte emozione che l’animo sia capace di sentire».

¹¹ BEENKEN, 1924, p. 184.

¹² BEENKEN (1924, pp. 160 ss.) si riferisce alla *Dürers Kunsttheorie* di ERWIN PANOFSKY (1915).

¹³ Merita citare il ricorrente giudizio di «romantico» attribuito da Giosuè Carducci a Torquato Tasso, a proposito delle «romantiche stregonerie» cui era soggetto e, in particolare, dei contenuti della sua tragedia *Il re Torrismondo*: cfr. G. CARDUCCI, *Su l’Aminta e il Torrismondo. Saggi di Giosuè Carducci*, in *Teatro di Torquato Tasso*. Edizione critica a cura di Angelo Solerti, Bologna 1985: «Già, anche nella tragedia il Tasso intendeva essere a modo suo originale temperando il nuovo con l’antico, il romantico (per così dire) col classico» (p. LIV), e ancora: «al romanticismo volle dare un colorito storico, fortemente nordico, specialmente scandinavo» (p. LV).



qualcosa insieme di soggettivo e di astratto: per Kant «schöne Kunst ist Kunst des Genies». È evidente che quest'ultimo ha molto poco in comune con la «angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt» di cui parlava Dürer. Ciò che è mutato, in realtà, è proprio il concetto stesso di natura e, attraverso quella trasformazione, il grande di Norimberga potrà essere facilmente eletto a mentore del romanticismo e della sua nuova estetica, basata sulla genialità e l'individualità più accentuata.

È ancora Kant a insistere sul nuovo rapporto instauratosi fra arte e natura, grazie a un accordo che non ha più valore in senso oggettivo, ma solo grazie a qualcosa che opera nel soggetto, che dà cioè la regola all'arte, «mediante l'accordo (*Stimmung*) con le doti che sono proprie del soggetto stesso». Da allora, «studiare la natura significa entrare nell'animo umano e nei suoi enigmi»¹⁴, cioè recuperare tutte le valenze perdute della melancolia, una volta consegnata interamente al mondo dell'arte.

Il genio ritrova già in Goethe tutta la sua importanza: «wesentliches Kriterium des Genies ist seine Originalität, die weit mehr ist als die bloße Nichtnachahmbarkeit und Einzigkeit der künstlerischen Produkte»¹⁵. Ma c'è di più: il genio non sussiste al di fuori della natura, grazie alla quale ultima soltanto si può compiere il miracolo della composizione del generale nel singolare, della definizione dell'infinito, della riduzione all'individuo di tutto l'esistente: proprio questo è «das Wesentliche in der Struktur der geistigen Haltung um und nach 1800 überhaupt und zugleich Grundlage unserer eigenen Einstellung»¹⁶.

Dal nuovo rapporto fra il soggetto finito e l'universale infinito (la natura) viene la personalità, la quale ricava da se stessa (dalle sue azioni spirituali, dalla sua libera disposizione) norma e valore, senza bisogno di assuefarsi e conformarsi alle norme del vivere civile, alla disciplina della civiltà e dell'ordine: anche l'attività artistica (come quella etica) ha la sua legge nella forma generale della libertà. Il genio non risiede più nell'universalità, bensì nel libero personale: «Erst das moderne Genie sieht

¹⁴ RELLA, 1993.

¹⁵ Citato da BEENKEN, 1924, p. 192.

¹⁶ «Natur in Genie, das ist, etwas über Kant hinausgreifend formuliert, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche, die Form alles lebendigen Wirkens im endlichen Individuum» (*ibidem*).

sich zunächst als ein aus eigenen Ursprungen schöpfendes an und wird als solches gewertet». Si esprime in tal modo il ruolo centrale della nuova estetica che si va affermando nel romanticismo e che consiste anche nel recupero ideologico e falsificante (com'è vero per ogni citazione) della dimensione eroico-rinascimentale della creazione (*Schöpfung*): da qui la celebrazione di Albrecht Dürer, la rinascita del mito del prometeismo, la nuova fortuna del Tasso e via dicendo.

3. Melancolia e poesia: dal paesaggio all'artista

Ma torniamo ancora, rapidamente, alla storia della melancolia che incontra, essa pure, fra XVIII e XIX secolo, una trasformazione radicale. Paradossalmente fu proprio reagendo alla derubricazione settecentesca, scientifica e illuministica dell'antica dottrina della melancolia che Pinel diede un contributo grandissimo alla riqualificazione di quest'ultima in termini filosofico-letterari. Rileggendo Cicerone, Seneca e Plutarco egli scoprì l'antichissima verità che la passione è all'origine della follia e ne ricavò, con logica conseguente, che la melancolia non poteva che essere miscela di malattia e responsabilità¹⁷. Esquirol andrà più lontano e sarà ancora più coerente. La melancolia rientra per lui nelle monomanie: è una monomania triste, che egli definisce «lipemania» (per distinguerla dalla monomania gaia), tanto da teorizzare il punto per noi cruciale che Pigeaud descrive così: «et abandonne la mélancolie aux poètes “qui, dans leurs expressions, ne sont pas obligés à autant de sévérité que les médecins”»¹⁸.

¹⁷ Pinel, citato da PIGEAUD, 1981, p. 134. Ma si veda anche, all'origine antica della melancolia, quanto Pigeaud scrive a pagina 10: «La maladie de l'âme vient de ce que nous avons un corps. Cette formule est vraie de bien des façons. Cela va de cette *tristitia*, de ce *taedium vitae*, de cette mélancolie où médecins, poètes et philosophes, Hippocrate comme Lucrèce, comme Cicéron et Sénèque ont leur mot à dire, et qui repose sur l'évidence douloureuse que nous sommes mortels, jusqu'à la définition plus technique, plus précise, de la maladie de l'âme comme manie ou ignorance chez Platon, ou comme passion chez les Stoïciens»; e sempre a proposito di Pinel (p. 15) l'attribuzione a lui della «tradition médico-philosophique», nel senso dell'incontro (p. 26) fra medicina ed etica: «D'autre part, Pinel au début du XIXe siècle, assumera la rencontre de la médecine et de l'éthique en créant la médecine philosophique».

¹⁸ PIGEAUD, 1981, p. 134, che cita un saggio di Esquirol del 1820.



Vale solo la pena di ricordare di sfuggita il ruolo importantissimo svolto da Pinel e Esquirol nella nascita della psichiatria moderna, anche sotto il profilo pratico-istituzionale della statistica e della cura manicomiale¹⁹: furono certo anche quelli percorsi che facilitarono la sublimazione della melancolia dei poeti all'interno del romanticismo. Sarebbe questo forse il momento per introdurre l'idea della *Sehnsucht* romantica, ma si rischierebbe di andare troppo lontano, finendo per caricare il nostro interesse per la melancolia nel romanticismo di eccessive complicazioni²⁰. Meglio limitarsi a qualche considerazione più obliqua, capace di avvicinarci al clima di sensibilità e di natura da cui il romanticismo riceve vita.

Il «fiore blu» è un elemento importante nel *Heinrich von Ofterdingen* di Novalis; ma tutto il romanzo – come pure *Die Lehrlinge zu Sais* – è pieno di immagini floreali e gli stessi protagonisti, Enrico e Matilde, sono presentati come figure floreali. Si tratta di tracce di una filosofia della natura che ritroveremo in Runge, ad esempio, ma che in Novalis (e forse ancora di più in Hölderlin) raggiungono un grado di concentrazione difficilmente superabile, nella sintesi di «montagne blu», «età dell'oro», «vergine celeste» e «göttliche Sehnsucht». Insisterei sull'azzurro, che a me pare proponibile addirittura come il nuovo colore della melancolia romantica, al posto del nero di quell'atra bile ora in via di rimozione definitiva grazie alla medicina psichiatrica. È lo stesso Mittner a sottolineare che l'azzurro (il *Blau*) è in Novalis proprio il colore della spiritualità²¹. Bluastri sono inoltre i vapori che circondano i protagonisti dell'*Heinrich*; azzurro è «il colore di quel fiore che rappresenta il magico ideale dell'artista, l'ideale dell'immortalità propria e della propria poesia»²². E come «isola celeste» è (in *Christenheit und Europa*) la «nuova Gerusalemme»: essa «appare visibile sopra le onde che si ritirano, quale sede dell'uomo nuovo»²³. Non meno invadente è la luce traslucida che avvolge alcune delle più belle liriche di Hölderlin: la luce

¹⁹ Sull'origine parigina della psichiatria moderna cfr. GALZIGNA, 1987 e 1988.

²⁰ Pagine molto chiarificanti sono state scritte in proposito da MITTNER, 1964, pp. 698 ss., che contengono anche una preziosa «Bibliografia essenziale del romanticismo».

²¹ MITTNER, 1958, pp. 136 ss.

²² DE PASCALE, 1979, p. 130.

²³ NOVALIS, 1992, p. 574.

dell'etere, intesa come purezza ultraterrena, come condizione essenziale e suprema della spiritualità. Anch'essa luce celeste, metà olimpica e metà divina, non tanto romantica da non esprimere il massimo di classicità allora possibile, anche attraverso il recupero (appunto assai classico) della *Stille* (del silenzio) pietistica nella *Sehnsucht* (il «male del desiderio») romantica²⁴.

Nonostante tutto quanto detto e quanto si potrebbe ancora aggiungere sul fondamentale radicamento nell'anima (sintesi umana finita dell'infinito naturale) della melancolia e in particolare della variante che essa assunse nel romanticismo, c'è dunque un aspetto particolarmente interessante per quest'ultimo ed è quello legato al paesaggio. Il discorso è complesso, in quanto esiste, da una parte, una tradizione pre-romantica della melancolia nel paesaggio²⁵, mentre dall'altra indubbiamente il paesaggio stesso sembra aver svolto un ruolo prioritario se non addirittura fondativo nella nascita stessa del Romanticismo in pittura²⁶. Fra questi due punti vanno stabiliti i necessari collegamenti e alla fine non dovrebbe essere impossibile ipotizzare con qualche plausibilità che la melancolia funzionò – nel momento specifico del suo superamento come malattia e della sua sublimazione in chiave poetica – proprio come nesso fra anima individuale del poeta e natura-paesaggio come mondo infinito²⁷.

Carlos Gurméndez scrive²⁸, a proposito della melancolia romantica (egoistica e intima insieme), che Hermann Ewald nella sua opera *Il cuore umano* scopre che l'uomo possiede un centro interiore, un impulso focoso che lo costituisce e determina. Diventa in tal modo il teorico dello *Sturm und Drang*: sono l'impulso e l'annientamento a originare la melancolia romantica. L'io non chiede di salire dalla sua oscurità sentimentale e vive tanto solo da percepire l'assalto successivo dei propri impeti. Qui sta la differenza profonda fra rinascimento e romanticismo quanto alla melancolia: nel primo caso essa «no solo racionaliza el mundo empujado por su

²⁴ MITTNER, 1964, pp. 699 ss.

²⁵ WATANABE – O'KELLY, 1978.

²⁶ Il rimando obbligato è al già citato ARCANGELI (s.d.) che fa di questo motivo l'elemento di contrasto sia con l'interpretazione di Argan che, più limitatamente, con quella di Briganti.

²⁷ LOQUAI, 1984.

²⁸ GURMÉNDEZ, 1990.



temperamento o humor negro, sino también para ordenar el caos informe de las apariencias que considera amenazador [...]. La melancolía romántica, por el contrario, nace del egocentrismo, pues para estos melancólicos el mundo exterior no interesa y, por tanto, no lo temen»²⁹. Non viene però mai meno la riflessione: questa riflessione sopra l'Io appare anzi come anticipazione della coscienza intima nel *Diario segreto di un osservatore di se medesimo* di Lavater³⁰.

Che ciò corrisponda o no alla situazione di una borghesia protestataria contro lo Stato assoluto e contro la reazione conservatrice, o che abbia piuttosto ragione György Lukács con la sua interpretazione del carattere restaurativo, nostalgico di un passato medievale e reazionario del romanticismo, qui non ci può importare³¹. Come tutti i fenomeni rivoluzionari, credo che il romanticismo contenesse entrambe le facce del problema che si poterono presentare chiaramente e in modo distinto nelle diverse fasi di realizzazione che esso attraversò, sia in senso cronologico che in senso territoriale³². La resistenza a una vita oppressa dalla regolamentazione severa degli Stati assoluti tedeschi spiega la melancolia romantica come protesta vitale (anche se con scarso successo, a causa dell'orgoglio un po' gonfio della nascente borghesia, oltre che già ricca ora in procinto di trovare proprio grazie alla "ricerca" romantica ragioni storiche, filosofiche, letterarie e politiche del proprio benessere e della propria incipiente dominanza). Non è un caso allora che un altro aspetto di progressiva differenziazione della melancolia romantica da quella classica rinascimentale consista nell'incapacità di azione pratica dell'uomo romantico: risultato di un'attività interiore che si compiace nella mera affabulazione immaginativa, ma anche insieme sentimento di colpa per l'incapacità di integrarsi alla vita attiva. La situazione di partenza di questo nuovo melancolico (l'uomo *blasé*) è ben descritta da L.T. Kosegartens (*Melancholien, 1777*), da situare più propriamente in una fase pre-romantica caratterizza-

²⁹ *Ivi*, p. 36.

³⁰ LAVATER, 1771-1773. Di Lavater incontreremo fra poco anche i *Physiognomische Fragmente*, tanto cari anche a Goethe, con cui egli tenne un'importante corrispondenza, pubblicata in *Goethe und Lavater. Briefe und Tagebücher*, a cura di H. Funck, Weimar 1901. Sul rapporto fra Lavater e il romanticismo basta ricordare GRASSI, 1968.

³¹ Cfr. invece DE PASCALE, 1993.

³² STRICH, 1924.

ta dalla pratica dell'immobilità. Era necessario che subentrasse la coscienza per mobilitare la sentimentalità del melancolico: ciò significò l'aurora della modernità razionalista della melancolia.

Ciò accade in modo emblematico nella famosa acquaforte di Goya³³: la melancolia romantica nasce dai sogni (o dai sonni?) della ragione; il «fiore azzurro» di Novalis e la «rosa gialla» di Ludwig Tieck simboleggiano la ricerca di un'idea di perfezione ultima del romantico³⁴. Non si tratta di una fuga davanti al reale, ma semmai del rifugio in una totalità piena di sé, dove si può raggiungere la perfezione impossibile nel mondo. A maggior ragione ciò si sublima nell'ambito artistico. È ancora Gurméndez a citare Georg Christoph Lichtenberg³⁵ – figura inquieta dell'illuminismo tedesco, a cavallo fra poesia e scienza, fra l'interna osservazione di sé e l'esterna osservazione della natura – a proposito del sogno che rappresenta uno sdoppiamento del sé e quindi un arricchimento del mondo interiore. E cita anche Karl-Philipp Moritz che incita, dal profondo della sua malattia melancolica³⁶, all'analisi della vita dei sogni. Nel suo romanzo autobiografico *Anton Reiser* (che reca il significativo sottotitolo *Ein psychologischer Roman*), il protagonista (l'autore stesso) scopre la felicità della limitazione, l'incanto dolce e quieto della melancolia, «piccola isola fortunata in un mare tempestoso».

Questo doppio movimento verso l'aspirazione all'infinito e il desiderio di un'esistenza raccolta, definisce l'essenza della melancolia romantica: essa, razionalizzandosi, concilia il mondo ideale del sogno e il reale dell'esperienza vissuta. Ma è Hamann, il grande pre-romantico sempre in bilico fra realtà e profezia, fra ragione e

³³ È il Capriccio n. 43, intitolato *El sueño de la razón produce monstruos*. Su Goya, il romanticismo e la melancolia, cfr. la splendida monografia di NORSTRÖM, 1962, da cui purtroppo non è qui possibile riprendere tutto ciò che pure sarebbe necessario ai nostri scopi.

³⁴ GURMÉNDEZ, 1990, p. 39: nel capitolo «La melancolía racionalista del romanticismo».

³⁵ Di lui sono molto considerati gli *Aphorismen* (1902-1908), mentre va ricordata anche l'operetta *Über Physiognomik* (1778) in cui sono combattute le tesi di Lavater, a loro volta così presenti nella problematica romantica.

³⁶ K.-P. Moritz fondò il «Magazin für Erfahrungsseelkunde» (1783-1793), l'importante rivista di psicologia sperimentale in cui apparve, fra l'altro, anche la prima parte di *Anton Reiser*. Scrive MITTNER (1974, p. 639): «Moritz supera comunque, simile in ciò a Lichtenberg, il pietismo mediante un approfondimento scientifico dell'introspezione pietistica e diventa, con Lichtenberg, uno dei fondatori della psicologia sperimentale».



irrazionalismo, a scoprire che solo la discesa negli inferi interiori per conoscersi apre il cammino della salvezza. Nella sua stabile polemica con gli illuministi suoi contemporanei – da lui vissuta in analogia con la polemica di San Paolo contro gli Ateniesi del suo tempo – si trovano le tracce più evidenti della sua irrazionale “confusione” fra l’elemento umano (il suo stesso Io) e quello divino, grazie alla mediazione della categoria del “genio”, antico e immortale elemento della melancolia³⁷.

Nella melancolia romantica l’esperienza individuale si fa unitaria e totale: Franz von Baader trasforma il sentimento in un persistente e strutturale stato di melancolia, come se la coscienza fosse appoggiata, in bilico perenne (è questo il segno ciclico della melancolia) ma proprio perciò stabile, sull’inconscio. Al pensarsi – nel dualismo di interno ed esterno, di individuale e infinito – il romantico “sente”. Ricarda Huch, nei suoi lavori sul romanticismo tedesco³⁸, sostiene che i romantici cercano di rendere cosciente tutta la profondità incosciente del sentimento: «La conoscenza della vita psichica cosciente ha la sua chiave nella regione dell’inconscio» dirà Carl Gustav Carus e spiegherà, goethianamente, che «il sentimento è una colorazione dell’anima cosciente»³⁹.

Ancora più intensamente il conflitto e il dramma della melancolia (ma anche la sua primigenia forza creatrice) sono espressi da Friedrich Richter (Jean Paul) che ha sentito e ha colto l’aspirazione verso l’infinito presente nel topos, romantico per eccellenza, del sonno della ragione⁴⁰: esso rappresenta infatti il volo senza meta (cioè libero e istintivo) dell’anima; durante il viaggio il soggetto sperimenta le sensazioni più diverse di intensa felicità e di terrore vivissimo: è una polarizzazione esacerbata

³⁷ Dedicò molto spazio a Johann Georg Hamann (1730- 88) anche MITTNER, 1964, pp. 297 ss. che sottolinea come, proprio attraverso il genio, Hamann giunse a secolarizzare lo spirito divino, radicandolo nel “dentro” dell’uomo (di genio).

³⁸ Di HUCH – autrice di cui è probabilmente prossimo un recupero – vanno ricordate le due opere fondamentali: *Blütezeit der Romantik*, del 1899, e *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, del 1902.

³⁹ Tutto ciò proviene, con molta intelligenza, dal già più volte citato GURMÉNDEZ, 1990, p. 41.

⁴⁰ Jean Paul fu anche il poeta dell’adolescenza, vero e proprio mito della Germania «in riforma» del Settecento e forse di tutta l’età moderna. MITTNER (1964, p. 26) lo considera «il più fedele psicologo dell’età [...] i suoi romanzi offrono una galleria di adolescenti incantevoli che certo non vissero mai in nessun luogo e che pure vivevano dappertutto nella Germania di allora. Sono giovani trasognati che non imparano mai a conoscere la vita e ad operare nella vita [...], intenti come sono a redigere di giorno e di notte il loro diario intimo, il che è la loro sola maniera di vivere la propria vita».

del sentimento in cui si traduce l'intrinseca polarità della melancolia stessa, vera e propria *bipolar disease* della modernità.

Il sogno/sonno produce un'incessante sensazione di isolamento che origina a sua volta il bisogno/nostalgià di comunità umana, come desiderio infinito e non soddisfacibile al di fuori delle pratiche istituzionali del sociale, inaccettabili per l'eroe libero e romantico del fare poetico che, come si è visto, sublima il sociale nell'incontro diretto, anzi nella fusione, di individuale e universale. L'insopprimibile aspirazione all'*Umgang mit den Menschen*⁴¹ dell'io isolato del melancolico si sente come una legge implacabile dell'esistenza terrestre verso una nuova vita in cui non esisterà la solitudine. La poesia è previsione e anticipazione (profezia) di una tale vita: al di fuori di essa (per gli uomini comuni) la melancolia diventa malattia a cui si provvede istituzionalmente da parte dell'apparato con l'emarginazione coatta, la terapia ufficiale e la statistica.

Il paradosso della melancolia moderna – di quella romantica che stiamo studiando e che è romantica non perché prodotta dal romanticismo, ma forse perché è proprio essa a produrre quest'ultimo – sta nella straordinaria potenzialità che offre alla costruzione del cliché borghese dell'azione e della produttività. Scrive Gurméndez: «El hombre se afana por lograr el bienestar, lucha por mejorar su vida, es un ser dinámico dotado de una enorme vitalidad. Por el contrario, el hombre melancólico se desinteresa de todos los negocios del mundo, es indiferente, pasivo, inclinado a la meditación pesarosa, y para el común de los mortales, es un ser extravagante, raro, un extraño personaje»⁴²; dal bipolarismo di mania (produttiva) e melancolia (depressiva) sorgerebbe «el cálculo exacto, la racionalidad formal, propia del orden burgués».

Ma non è così semplice. Non si tratta di una pura somma, seppure algebrica, di fattori semplici ed elementari. La melancolia non rappresenta un "meno" nella costituzione borghese, perché essa è già stata depurata della sua parte crudamente pato-

⁴¹ È il titolo del fortunatissimo e forse solo apparentemente anti-romantico libro del (peraltro certamente melancolico) del celebre Adolph Knigge.

⁴² GURMÉNDEZ, 1990, p. 42.



logica, che è stata a sua volta manicomializzata e terapeutizzata. Ciò che resta dopo la drastica neutralizzazione è altrettanto creativo dell'azione economica, è altrettanto produttivo e profittevole dell'invenzione giuridico-politica ed è comunque funzionale all'ordine borghese che si va costruendo, nella sua composita mistura di individuale e collettivo, di materiale e spirituale, di strutturale e sovrastrutturale.

Lo specifico della melancolia romantica consiste proprio nella qualità fortemente riflessa che essa esprime e proietta sull'intera esistenza umana. L'artista, nella sua dimensione di creatore, intensa come mai era stata nella storia della cultura occidentale, non esprime soltanto l'ansia insopprimibile dell'anima bella, individuale e isolata, e il volo della ragione nei sonni (sogni) del sentimento e dell'inconscio, ma riflette anche (e soprattutto, oserei dire) il ruolo sociale attribuito alla poesia (e all'arte) dal governo razionale e collettivo dell'esistenza borghese⁴³. La melancolia romantica (attraverso la grande e ordinata funzione che essa svolge nell'azione creativa dello spirito e dell'anima umana) finisce per essere la migliore medicina preventiva per il fluido organizzarsi e scorrere della società borghese: tanto che mi piacerebbe parlare, a proposito del romanticismo, di «melancolia come terapia borghese», sia pur prescindendo dal discorso – che pure andrebbe fatto – sull'importanza che verrà a rivestire per lo stesso fenomeno artistico la formazione e formalizzazione di una logica di mercato.

Al di qua di tutte le interpretazioni che possono essere date del rapporto del romanticismo (o dei romanticismi) con la rivoluzione, una cosa mi sembra comunque certa: ed è che esso rappresentò comunque una rivoluzione, per il nuovo rapporto che stabilì fra il soggetto e il mondo e per la nuova concezione che affermò dell'azione del soggetto (dell'artista) come azione libera e creativa, capace di trasformare i vecchi rapporti modificandone il senso o anche di instaurare situazioni nuove, originali e indipendenti, in funzione degli interessi e bisogni da cui l'artista creatore era premuto.

⁴³ Come si può non rinviare a Walter Benjamin? Ad esempio alla lezione dal titolo *L'autore come produttore* (1973), pp. 199 ss. che inizia così: «Ricorderanno come Platone tratta i poeti nel disegno del suo Stato ideale. Egli proibisce loro di soggiornarvi, nell'interesse della comunità».

4. Friedrich Runge e il Dürer romantico

Come ho già detto, fu soprattutto nel paesaggio che questa virtù creativa trovò l'ambito di esplicazione più favorevole: lo spazio ideale in cui le rovine del passato potevano convivere con i bagliori dei sentimenti che gli uomini nuovi sapevano sprigionare. Ma uno spazio vero e proprio, non semplicemente un recinto o una cornice in cui s'inserissero azioni umane già formalizzate in stili e cerimonie ormai rifiutate. Uno spazio libero e incontaminato, fatto di vette e distese marine, secondo Caspar David Friedrich, il quale prima e più di ogni altro riuscì a materializzarlo sulla tela, o anche, all'opposto, di segni simmetrici e assolutamente formali, secondo Philip Otto Runge che forse fu chi meglio di tutti lo seppe teorizzare, in stretto contatto con la migliore letteratura romantica.

Nel 1802 quest'ultimo può scrivere che «alles zur Landschaft drängt und [...] in dieser alles menschliche Empfinden darzustellen sei»⁴⁴. Ciò significa né più né meno che il paesaggio viene proposto come espressione stessa di tutto ciò che è umano, come luogo "scientifico" di riconoscimento dell'uomo e della sua consistenza (o costituzione) fisica e culturale. Non per niente, una delle letture più feconde di quel manifesto del paesaggio romantico che sono le *Vier Zeiten* collega queste ultime all'antica, anzi classica dottrina dei temperamenti, da secoli alla base della costituzione psico-fisica individuale. Runge influenzato direttamente da Brentano; quest'ultimo, attraverso Tieck, a conoscenza delle fecondissime elucubrazioni di Swedenborg, ma anche del *Regimen Salernitanum* e dell'*Iconologia* di Ripa, entrambi basilari per la circolazione della *Temperamentenlehre* durante tutta l'età moderna e ancora nell'Ottocento. Per non dire di Johann Caspar Lavater dei cui *Physiognomische Fragmente* (tanto cari a tutta la cultura dell'epoca) la quarta parte era dedicata espressamente ai temperamenti, e a quello melancolico in particolare, in una miscela

⁴⁴ Riportato in SCHUSTER – FLEICHENFELDT, 1978. In una lettera del 1807 Runge si spiega ancora meglio: le sue *Vier Zeiten* esprimono quel nesso «der durch die analoge Veränderung der vier Tages- und Jahreszeiten sie mit unsern eignen Leben, Wachsen und Wirken in Verbindung bringt».



di materiale e spirituale che abbiamo già tante volte incontrato e che era alla base anche della specificità stessa delle scienze naturali romantiche.

Ma non basta. Attraverso ciò è stato anche possibile stabilire un rapporto più diretto fra queste ultime (e più in generale la filosofia della natura romantica) e la tradizione mistico-naturale che aveva attraversato anche il barocco tedesco per riaffiorare dalla sostanza stessa del romanticismo⁴⁵. In tutto ciò si celerebbe poi anche l'impronta non tanto nascosta del Dürer, il cui influsso sul romanticismo tedesco fu grande, sia pure talora anche attraverso forzature vistose della sua stessa concezione dell'arte, rientrando in tutt'altro orizzonte estetico o per meglio dire esistenziale⁴⁶.

Mi riferisco, in particolare, alla tradizione neoplatonica di simbolismo originario, certamente nota al romanticismo e messa esplicitamente in pratica da Runge proprio con gli arabeschi delle *Vier Zeiten*. Si pensi, per converso, all'amore di Dürer per i geroglifici, come pure agli splendidi arabeschi che ornano il suo *Libro di preghiera* per Massimiliano; ma si pensi soprattutto al bel frontespizio per l'opera di Celtis, *Quattor libri amorum* del 1502, in cui si trovano alcuni fra i primi esempi di rappresentazione dei quattro temperamenti attraverso caratteri del paesaggio, in modo così simmetrico e formale che «den vier Temperamenten in den Ecken die vier Winde, die vier Himmelsrichtungen und über dem Blätterkreuz zudem die vier Jahreszeiten zuordnet». Né basta ancora, se è possibile sintetizzare nella stessa linea il significato di fondo della teoria del colore di Runge: «Wie sehr Runges Farbenlehre den naturmystischen Tendenzen der Zeiten entsprach, wurde hier über den Temperamentenaspekt deutlich»⁴⁷.

Nell'anno di nascita di Caspar David Friedrich, il 1774, David vince il prestigioso "Premio Roma" e Goethe scrive *I dolori del giovane Werther*. A ragione, il famosissimo quadro di Tischbein rappresenterà nel 1787 Goethe nella campagna romana in

⁴⁵ SCHUSTER – FLEICHENFELDT, 1978, p. 654: «Von Lavaters Temperamentenerörterung läßt sich wiederum ein Bogen zur naturmystischen Tradition und zur romantischen Naturphilosophie schlagen».

⁴⁶ Si veda in generale BEENKEN, 1924.

⁴⁷ *Ivi*, p. 656. Le illustrazioni al testo di Hans von Kulmbach porterebbero ancora più avanti l'allegoria, proprio negli stessi termini di paesaggio che qui interessano. Merita di riportare ancora, sommariamente, lo schema iconografico che regge la composizione di Runge: mattino-sanguigno-giovinezza; giorno-collerico-età adulta (guerriera); sera-melancolico-maturità; notte-flemmatico-vecchiaia.

forme (ambientali, personali e caratteriali) classicheggianti. La sua concezione del paesaggio era opposta a quella di Friedrich: «Die Landschaft ist dem Klassizisten nur in idealer Überhöhung und als Schauplatz ebenso idealen menschlichen Daseins bildwürdig»⁴⁸.

Nel 1797 Tieck pubblica il suo «romanzo dell'artista»: *Franz Sternbalds Wanderungen* e Goethe scrive *Über die Gegenstände der bildenden Kunst*. Il grande di Weimar si muove nella linea di Winckelmann: «il pennello del pittore va intinto nella ragione», mentre Tieck (erede di Wackenroder ed estimatore profondo di Swedenborg) vede l'arte come un flusso proveniente dall'anima e dal sentimento, che all'anima e al sentimento deve tornare di nuovo; e per Friedrich, di conseguenza, «ein Werk soll nicht erfunden, sondern empfunden sein».

Sono tracce già colte di sfuggita a proposito di Runge, ma che ora si palesano meglio, anche nel loro risalire all'antica tradizione tedesca, a cui il romanticismo (pur nel suo ideologico rifarsi alle prime purezze romanze⁴⁹) direttamente si riannoda. Si parla di Böhme e della sua mitologia naturale (con gli annessi e connessi di esotismo, simbolismo, primitivismo e via dicendo e con il sotterraneo rimando, anche di nuovo attraverso tutto ciò, a Dürer). «Pantheistische Naturbeseelung und darin verwoben christlicher Erlösungsglaube – diese *coincidentia oppositorum* kennzeichnet die Religiosität der Frühromantik»: il problema attraversa gli scritti di Novalis, di Schelling, di Schlegel, di Schleiermacher e di Lenau, in vista del «Zusammenhang mit dem Unendlichen», vera estrema parola d'ordine romantica⁵⁰.

Proseguendo con Friedrich, non è necessario registrare gli influssi da lui subiti all'Accademia di Copenhagen da parte dei preromantici inglesi (Alexander Cozen, John Seil Cotman), e poi a Dresda da artisti-teorici come Runge e Carstens. Nella *Kreuz im Gebirge* di Dresda (del 1808) stanno già tutti i contenuti rivoluzionari della sua pittura di paesaggio: «abstrakter Bildbau, Herrschaft der Fläche über die Raumentiefe, Loslösung vom festen Augpunkt, Verzicht auf Linear- und Luftperspektive,

⁴⁸ LANKHEIT, 1978.

⁴⁹ STRICH, 1924.

⁵⁰ LANKHEIT, 1978, p. 688.



scharfe Entgegensetzung von Nähe und Ferne – alles deutet auf ein dualistisches Welterleben»⁵¹. Lo stesso può certo dirsi a proposito dell'altrettanto famosa *Abtei im Eichwald* del 1810 che Johanna Schopenhauer (la madre del filosofo) poté vedere ancora nello studio di Friedrich, dandone poi una descrizione perfetta, conclusa col seguente commento: «Welch ein Bild des Todes ist diese Landschaft! Wie schauerlich, wie hoffnungsleer ohne den ewigen Stern der Liebe, der oben blinket!».

Lo stesso ripetiamo anche noi, commentatori del XX secolo e celebratori del romanticismo come segno di modernità. E non è certo la tematica a scioccare (non poi così nuova o originale, dopo la poesia cimiteriale inglese, dopo i *Night Thoughts* di Young e l'*Ossian* di Macpherson), ma proprio la forma (il metodo, cioè: ciò che tocca più direttamente il “moderno”). Come nel *Mönch am Meer* (che faceva coppia con l'*Abtei* alla grande mostra berlinese del 1810) è del tutto assente anche qui un soggetto “interessante”. Il quadro appare senza vita e senza movimento; non “contiene”, non “rappresenta” più nulla; esso vive direttamente e senza equivoci possibili della vita e dell'anima stessa dell'artista. Traboccando, in tal modo, nell'infinito.

Come insistere allora a sottolineare l'originalità e l'esclusività di Friedrich all'interno del movimento romantico (di cui forse non fece neppure parte, poiché il romanticismo non fu, non poté essere, un movimento, essendo costitutivamente fatto di eventi individuali, evidentemente immersi in una temperie comune, ma liberi indipendenti e autonomi da condizionamenti troppo stretti e da codici e formalismi eccessivi)?⁵². Il mare di Blechen (il suo allievo di Dresda) è già influenzato decisamente dalla luce del sud, così poco romantica (*Bucht von Rapallo*). Per non dire di Courbet o di James McNeill, dove la tonalità non è più in *minore* (*Moll*, la tonalità della melancolia) ma in *maggiore* (*Dur*, quella della ragione) e non c'è più alcun dualismo possibile fra uomo e natura⁵³.

Eppure un'originalità in Friedrich certamente esiste, e se Friedrich può essere inteso come campione del romanticismo (il che è indiscutibile, una volta che si esca

⁵¹ *Ibi*, p. 689.

⁵² *Ivi*, p. 694.

⁵³ *Ibidem*.

dall'equivoco del romanticismo come movimento e se ne ribadisce invece la natura rivoluzionaria, in termini di modernità), questa cifra esclusiva va riconosciuta nella particolare piega assunta in lui e nella sua pittura dalla religiosità. Per Schleiermacher – il grande e un po' dimenticato “riformatore” della tradizione luterana nei termini di quella rivoluzione-riforma⁵⁴ che caratterizza la via tedesca, anzi prussiana, alla modernizzazione – il fondamento della religione è «das Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht», è «Anschauen des Universums»⁵⁵. È dunque anzitutto un sentimento, carico di nostalgia e di insoddisfazione, che pure lega l'individuo singolo alla grande madre comune della natura e lo fa rivivere e gli ridà senso, secondo la sua frase famosa: «Schließe dein leibliches Auge, damit du mit dem geistigen Auge zuerst sehest dein Bild»⁵⁶. L'occhio spirituale è quello che salva il soggetto dalla disperazione (e dalla melancolia intesa come *balneum diaboli*), ma è anche lo stesso occhio che il pittore romantico ha potuto faticosamente aprire (grazie alla melancolia poetica e spirituale, liberatasi dalla tradizione corporea, psico-fisica e costituzionale della tradizione melancolica del medioevo e della prima età moderna) per gettare uno sguardo nella natura, ritrovando il gusto d'infinito e di eterno, cioè di creatività, che è alla radice di ogni pretesa di modernità.

5. La melancolia fra arte e storia

Secondo una lettura recente⁵⁷, la matematica del colore di Runge ha un'indubbia matrice teologica, in collegamento con quella forte molla romantica che è il visionarismo, vero e proprio punto di partenza e d'arrivo di ogni filosofia della natura, cioè di ogni (nuovo) tentativo di trovare: nella natura (nel suo infinito, nel suo eterno) le ragioni dei casi e delle fattispecie individuali. Così anche certamente per Runge, nella scia già indicata, più o meno sotterranea o esplicita, di Böhme: «Sul portale d'accesso alla teoria dei colori vi sono i simboli di quella geometria del sentimento

⁵⁴ KOSELLECK, 1988.

⁵⁵ LANKHEIT, 1978, p. 698.

⁵⁶ *Ivi*, p. 700.

⁵⁷ TRONCON, 1985, p. 36.



che già orna il portale d'accesso alla filosofia della natura»; o per dirla con le parole di Runge stesso: «Ogni creatura si strugge e cerca la luce e la spiritualizzazione della propria natura creaturale»⁵⁸. Il che significa poi ancora che Runge accentua proprio il tema della nostalgia (o della melancolia), come via per conoscere la vita segreta della natura (e della creatura). Vi è un nesso segreto fra colore e anima, come pure fra pittura e natura. Un nesso profondo ed equivoco, perché non può essere a senso unico ma è intrecciato di motivi contrapposti.

La nostalgia rappresenta una parte cospicua della moderna melancolia romantica. È una parte che prima non c'era o era appiattita e nascosta sotto l'evidenza fisica e costituzionale della melancolia stessa (anche nella sua forma più bella e importante di dono del genio). La nuova melancolia romantica, la melancolia che rende possibile e necessario il romanticismo, ha invece bisogno di questa proiezione all'indietro, quasi a compensare la deprivazione di cui è stata vittima – da parte della psichiatria moderna di Pinel e di Esquirol a Parigi, ma poi presto in tutta Europa – della sua dimensione corporale e mondana. E così che riprende fiato quella carica divinatoria che era sempre stata una caratteristica (a lungo intesa come diabolica e condannabile, ma sempre vista come segno distintivo) della melancolia⁵⁹. Essa rinasce collocandosi in altro luogo, che è ormai quello della nostalgia o anche della profezia.

Abbiamo fin qui esaminato tracce dell'estetica romantica⁶⁰: altrettanto e di più si potrebbe fare per indagare e spiegare la nascita simultanea – anch'essa inequivocabilmente romantica – della scienza storica, che non a caso sarà prestissimo definita come «profezia rivolta all'indietro».

Arte – ma soprattutto pittura – e storia sono i due segnali più vistosi del romanticismo come manifestazione di modernità e come recupero dell'anima nella vita dell'uomo. Dopo gli eccessi razionalistici provocati dall'illuminismo, il richiamo alla realtà del sentimento, alla responsabilità delle scelte individuali, alla bestemmia

⁵⁸ *Ivi*, p. 37.

⁵⁹ È d'obbligo qui il riferimento a due libri diversissimi per metodo e per contenuti, eppure perfettamente confluenti su questo punto ed entrambi bellissimi: ZUCCOTTI, 1992, e SCHLEINER, 1991.

⁶⁰ Ma si veda il saggio introduttivo di FRANCO RELLA (1993) per avere un'idea compiuta dello spessore del tema.

dell'intelligenza creativa affidata all'azione individuale trova il suo spazio nella concezione romantica dell'esistenza, lungo le due vie dell'arte e della storia. Entrambe orientate nel senso comune di individuo-infinito, esse trovano allo stesso modo ragione nell'antica funzione svolta nei secoli dalla melancolia: la denuncia e la tutela dell'ansia individuale di fronte al proprio destino nel mondo e nel secolo. Solita, salutare risposta: la disciplina, come attitudine individualmente recepita e socialmente applicata a superare i limiti dell'esistenza individuale a favore di una vita in comune. Questo era stato, per secoli, l'antico regime, dapprima e a lungo sotto copertura religiosa ed ecclesiastica, poi anche in chiave scientifico-razionale. Ma il romanticismo ha rotto con ciò, ha potuto rompere anche grazie al mutato ruolo che in esso ha giocato la melancolia.

La neutralizzazione, all'interno di quest'ultima, dell'aspetto fisico-individuale (medicalizzato, psichiatrizzato, manicomializzato a regola d'arte e con grande effetto statistico) ha consentito di lanciare un progetto più lungo e attraente per l'uomo: quello fra individuo e infinito. Da qui è emersa una possibilità molto più grande per l'umanità intera. Quella di proporsi come creatrice e gestrice del suo stesso destino.

L'Ottocento è anche il secolo dell'economia, della politica e del diritto, oltre a quello dell'arte e della storia. In tal senso esso appare ancor più come secolo romantico, in quanto ispirato alla scoperta del proprio passato più puro (attraverso la storia) e del proprio futuro più profondo (attraverso l'arte): due vie per riattualizzare una modernità che aveva già avuto due tappe importanti nel medioevo e nel rinascimento e che non cesserà – speriamo – mai di riproporsi come bisogno dell'uomo.

Qui sta infatti, in questa tensione fra il fine sempre proposto di nuovo di una più piena realizzazione dell'individuo e l'inadeguatezza dei mezzi apprestati per realizzarlo, il segreto strutturale della melancolia, come ferita sempre aperta e depressiva dell'individualità e insieme come speranza maniacale di riuscire un giorno a soddisfare, o almeno a sopire, quel bisogno. Il fallimento della politica (e della storia) contemporanea non ci lascia più molto spazio in una direzione. Che ne sarà della seconda, quella dell'arte?



Da questo punto di vista occorre, forse, mantenere una speranza. Il romanticismo ha di bello che non si contrappone ad altro – ad esempio al (neo-)classicismo (o al post-moderno). Il romanticismo “contiene” il (neo)-classicismo e il (post)-moderno. Il romanticismo, oltre a essere romantico, è anche – come abbiamo ripetutamente notato – classico (e moderno): esso infatti apre al mondo, all’infinito, alla natura, ma a partire dall’uomo e dall’individuo, e per tornare a esso.

Il romanticismo ha dentro di sé i due poli dell’esistenza umana e della sua avventura: quello della liberazione informale dell’individuo e quello della fissazione formale della persona.

Il romanticismo è per questo il vero prodotto della melancolia: struttura bipolare profonda dell’esistenza umana nei suoi termini terreni, cioè laici e mondani, cioè fatti di responsabilità e di libertà, di invenzione e sofferenza, di genio e disperazione. L’arte romantica è melancolica, perché melancolico è il destino dell’uomo moderno. Per questo il romanticismo non finisce mai, mentre il classicismo, ad esempio, finisce sempre per tramutarsi in nuovi classicismi.

In certo modo, allora, il romanticismo non è mai neppure iniziato? È sempre esistito? Si potrebbe, forse, anche dire così. Ma un punto d’inizio lo si può invece trovare nel momento in cui la consapevolezza del destino laico e terreno dell’uomo diventa più piena e decisiva. E ciò ha a che fare con l’affermazione compiuta della scienza, col superamento della cieca fiducia nella ragione, coll’abbandono della natura come sede privilegiata ed esclusiva delle leggi della vita, anche quella sociale.

Anche la melancolia, abbiamo visto, incontra nella sua storia un evento del genere: è quando perde il carattere di malattia fisica, lasciandone la terapia alla scienza medica in progresso, per recuperare tutta la forza tellurica, naturale, dell’immaginazione, dell’invenzione, della creazione, o del suo opposto, dell’umiliazione e della resa nei confronti del mondo naturale. Allora la melancolia si sigilla col romanticismo, si realizza in esso, fornendo una frontiera ancora non superata alla capacità di trasformazione e di realizzazione dell’uomo.

Pagina intenzionalmente bianca



Parte seconda

Disciplinamento e ragion di Stato

Pagina intenzionalmente bianca



I. PER UNA PROTOSTORIA DELLA POLITICA.
MELANCOLIA E DISCIPLINA ALL'ALBA DEL MONDO MODERNO
(2012)

È innanzi tutto necessario dichiarare le coordinate cronologiche e teoriche entro cui si situano le mie riflessioni, senza di che questo contributo risulterebbe equivoco. Sul piano cronologico considero che gli albori della modernità risalgano all'umanesimo medievale, il che conduce senza dubbio a una sorta di dislocazione dell'asse temporale della questione della disciplina. In secondo luogo, sul piano della storia della politica, io intendo "il" politico come fenomeno umano storicamente determinato, nella sua specificità occidentale, nel duplice sforzo di comprenderne l'essenza e stabilirne un possibile inizio.

Benché formato sulla tradizione storico-politologica tedesca più che su quella francese, sono da tempo convinto che una storia globale dell'Europa moderna non sia possibile se non attraverso l'incrocio della storia del diritto e delle istituzioni politiche con la storia delle mentalità, mettendo al centro di tutto, appunto, l'uomo e la sua definizione nel gruppo. A tale impostazione io do, anche se in modo poco tradizionale, il nome di storia costituzionale.

In particolare, fin dal mio esordio scientifico di quasi quarant'anni fa, mi sono proposto di spiegare e comprendere la problematica dello Stato moderno nella sua costituzione essenziale in quanto «forma storicamente determinata di organizzazione del potere». Ma, dopo aver studiato e organizzato per tipi ideali gli aspetti giuridici, economici, geopolitici e dottrinari del fenomeno, ho capito alla fine che occorreva tentare di trovare – al di qua di ogni macchinario istituzionale – una "causa umana" (che però si potrebbe anche chiamare "ragione" o "misura"), più semplice e originaria, quasi elementare, in grado di spiegare l'attitudine degli uomini – come individui e/o aggregati in gruppi – operanti nelle società occidentali ad accettare razionalmente la pesantezza del potere o, per meglio dire, il malessere provocato dall'impiego organizzato degli strumenti di coercizione attraverso cui il potere si esprime.

A tale scopo mi sono appropriato di una nozione di origine sociologica la cui messa a punto storiografica è opera dello storico tedesco Gerhard Oestreich. Si tratta della *Sozialdisziplinierung* che si può tradurre, con termine raro ma ormai entrato anche nel nostro lessico storiografico, con disciplinamento sociale¹. Esso sembrerebbe riportarci al “discorso” foucaultiano ma con la differenza sostanziale che, nella mia accezione, la “cosa” non si riferisce solamente all’Europa moderna del XVII-XVIII secolo, ma risale ai primi secoli di quest’ultima, cioè all’alba stessa della modernità. È per questa strada che sono arrivato alla convinzione che non è lo Stato a produrre la disciplina ma la disciplina a produrre lo Stato.

Questa constatazione tuttavia, benché importante, non sarebbe in sé sufficiente, perché resta sempre aperta la domanda: perché mai l’uomo dovrebbe disciplinarsi? L’ipotesi a cui lavoro da tempo si lega a tale quesito e consiste nel ritenere che il bisogno di disciplina sia espressione di una necessità che appartiene in modo costitutivo alla mentalità (*mens*) dell’uomo occidentale. Ed è quello che io chiamo melancolia: la quale dunque avrebbe una parte importante in questa necessità costitutiva.

Se dicessi che la ricerca di pace e ordine che ha dominato il Medioevo maturo e si è espressa pienamente durante il Rinascimento nella vigorosa dottrina dell’armonia è stata la molla principale per la scoperta moderna della politica; se dicessi che il bisogno di pace tra gli uomini è stato il prodotto di una complessità nuova della vita sociale, che aveva la sua sede e il suo motore nei comuni e nelle città imperiali del Medioevo; se dicessi che la produzione, lo scambio e il commercio non sono state le sole cause del cambiamento di rotta “del” politico nella vita sociale dell’Occidente, ma che tutto ciò fu accompagnato dalla istituzionalizzazione dei comportamenti sia nella vita privata che in quella sociale, secondo i dettami della religione prima, del diritto poi; se dicessi che l’intero processo si è realizzato in un primo momento sotto l’egida della Chiesa e solamente in seconda istanza attraverso la formazione di autorità laiche radicate in un territorio preciso, sufficiente e determinato, che hanno saputo e potuto sostituire l’Impero nell’operazione vitale di controllo e di manteni-

¹ OESTREICH, 1969b. Cfr. inoltre la sua antica tesi di dottorato del 1954 (OESTREICH, 1989a) e OESTREICH, 1969a. Sul tema del disciplinamento cfr. SCHULZE, 1992.



mento dell'ordine; se dicessi infine che da questo sviluppo sono nate le monarchie e con esse lo "Stato (moderno)", sarei sicuro di trovare un consenso quasi generale.

Ma se aggiungessi che al centro di questa linea di sviluppo bisogna mettere l'uomo occidentale, come persona più che come individuo; una persona incardinata nel punto di equilibrio, tutt'affatto cristiano, tra le due forze antagoniste ma complementari dell'azione creatrice positiva e della debolezza colpevole perché responsabile del fallimento e della caduta; e se aggiungessi ancora che accanto alla religione e al diritto si è andato sviluppando un altro campo "disciplinare", quello del comportamento umano, a impronta medica e filosofica, che privilegiava però con la scelta dei suoi supporti – letteratura e arte figurativa – la dimensione comunicativa; e se concludessi infine il mio ragionamento affermando che la melancolia è stata uno dei tratti caratterizzanti questo nuovo campo disciplinare dell'espressione, vera e propria dottrina raffigurante l'uomo da una parte come soggetto attivo, capace e desiderante, dall'altra come essere limitato e sprovvisto delle forze necessarie, quindi impotente a realizzarsi in condizioni di isolamento: mi sarebbe allora forse difficile trovare un'adesione altrettanto universale a considerare la melancolia come una delle sorgenti della politica moderna (o, meglio, della modernità politica).

Sarebbe certamente più semplice fermarsi alla disciplina per spiegare il balzo di razionalizzazione che ha portato l'Occidente alla istituzionalizzazione del comando legittimo da parte di un potere organizzato in sincronia con una obbedienza pronta e cosciente da parte di soggetti passivi. Ciò, come è noto, rappresenta una delle intuizioni più pregnanti di Max Weber e della sua sociologia del potere, fondata sull'esclusiva occidentale del processo di razionalizzazione in questione. Il quale è ormai arcinoto, per merito anche di lavori magistrali quali quelli di Norbert Elias e Gerhard Oestreich. E mentre il primo ne ha dato una spiegazione storicamente fondata partendo dalla società di corte, il secondo ha invece attribuito allo Stato territoriale moderno, in particolare nella sua variante "per ceti", la capacità di concepire e imporre condotte di vita e pratiche sociali e amministrative rigide ma insieme attente alla molteplicità di una funzione pubblica (dello Stato appunto) che dall'epoca ba-

rocca viene sempre più a coincidere coi bisogni della società civile (*societas civilis sive status*).

Ancora meglio, quel processo di disciplinamento (e di civilizzazione) si potrebbe sintetizzare nelle preziose formulazioni di Michel Foucault, sia a proposito della follia individuale e della sua medicalizzazione attraverso l'ospedale moderno che a proposito della istituzionalizzazione dei sistemi di sorveglianza e punizione – nuovi meccanismi d'un potere “materializzato” (o addirittura bio-politicizzato) nella struttura sovrana a carattere amministrativo dello Stato moderno.

Il mio punto di vista è però ancora diverso e pretende di spiegare l'origine individuale della politica piuttosto che i suoi effetti sociali. Ciò è possibile, mi pare, se si riesce a collocare l'origine del processo di disciplinamento – visto sia dall'angolo della civilizzazione (Elias) che da quello della sorveglianza (Foucault) – nel concetto di debolezza dell'uomo occidentale agli inizi del secondo millennio. È in questo periodo che, grazie all'influenza sincronica della teologia cristiana e della laicità del diritto, quell'uomo si è dato scopi molto ambiziosi e generalizzati di sopravvivenza e di benessere, senza poter avere però la forza e la capacità individuale di controllare e eventualmente sanzionare la complessità sociale che necessariamente da ciò derivava.

Ma, per andare ancora oltre col discorso, non è neppure là che nasce, a mio parere, la politica moderna. Essa non può essere concepita direttamente come espediente tecnico, di una qualsiasi organizzazione sociale, finalizzato a sostenere l'uomo nella sua impresa (votata al fallimento) di migliorare la propria qualità di vita. Penso al contrario che l'entrata in società riguardi ancora un aspetto puramente individuale nel quadro dell'azione sociale, pur prefigurando già la indefinibile e insormontabile debolezza del soggetto.

Devo allora, di conseguenza, ricorrere ad altri elementi per definire la mia ipotesi di partenza. La consapevolezza e la presa di conoscenza di questa debolezza caratteristica dell'uomo occidentale e la sua stessa continua riflessione sulla sua ineluttabilità, da una parte; il carattere altrettanto ineluttabile degli sforzi prodotti per vincerla o padroneggiarla, dall'altra, finiscono per costituire – a mio avviso – uno stato psico-



logico, uno spirito particolare che connoterà in seguito quello stesso uomo, insieme alla sua crescente razionalità.

Come ho già detto, io definisco questa mentalità col termine di melancolia, che è un termine molto usato nella prima età moderna sia nelle fonti letterarie – poetiche, filosofiche e/o scientifiche – che nelle rappresentazioni figurative, riconoscibili dal gesto della “mano alla mascella”, la cui icona per eccellenza è la *Melancholia I.* di Albrecht Dürer del 1514.

Mi pare di aver trovato, lungo il mio personale percorso di ricerca, alcuni segni della realizzazione del passaggio dalla melancolia allo Stato *via* disciplinamento. Innanzitutto, a proposito della nascita dello Stato moderno in Italia in epoca pre-moderna, ho già proposto di fissare una linea che, a partire dalle istituzioni, risalisse alla disciplina e da quest’ultima alla melancolia. Poi, a proposito della formazione dello Stato moderno nella più larga dimensione europea, ho mostrato il legame tra il binomio melancolia-disciplina e la dottrina del bene comune, che considero fattore strutturale dell’intero sviluppo della politica occidentale. Così, sono infine arrivato alla costruzione del seguente parallelogramma concettuale:

melancolia	socialità	comportamento
ordine	bene comune	ragion di Stato
potere	legittimazione	istituzioni ² .

Provo ora qui a integrare tale schema con alcune frecce bi-direzionali, per provare a legare fra loro i vari elementi, senza però voler in alcun modo proporre interpretazioni di tipo causale o determinista. Infatti, è la circolazione della “forza politica” che vorrei visualizzare nel mio parallelogramma, sottolineando il fatto che essa non segue vie pre-determinate (per esempio, dalla melancolia al potere o dall’ordine allo

² SCHIERA, 1999, in particolare l’Introduzione, pp. 7-25.

Stato o dal comportamento alle istituzioni). Essa non è vincolata a percorsi obbligati e può allora funzionare sia secondo i tempi storici che secondo le prospettive e gli interessi dello storico:



Quello che conta è piuttosto la selezione dei termini che compongono il quadro e che costituiscono, a mio parere, i fattori principali di quel grande fenomeno che si è chiamato “il” politico secondo la determinazione storica che esso ha trovato in Occidente all’alba della modernità. La variabilità dei rapporti causali che legano fra loro i fattori del politico, come li ho appena visualizzati, potrebbe essere letta come una sintesi verosimile e seducente della storia dell’Occidente, in quanto storia di una convivenza responsabile e costruita degli uomini fra loro. Intendo con ciò una vita collettiva “costituita” – cioè ordinata, anzi disciplinata, per fini e per mezzi – insomma una costituzione, che dunque può e deve essere oggetto di una storia costituzionale, come storia dei fini e dei mezzi della comunità organizzata.

Una costituzione che è propria e caratterizza, in senso sia culturale che materiale, l’Europa intera, nella pluralità delle sue differenti espressioni di unità politica, secondo le due strutture fondamentali della decisione e della partecipazione. Sono infatti convinto che la disciplina rappresenti una delle chiavi di lettura più adatte a cogliere l’unicità e insieme la specificità, in termini di razionalità, della storia europea, come scenario di un’umanità determinata a far uso delle sue proprie forze – razionali e intellettuali, ma pure pratiche e applicative – per individuare e risolvere i problemi posti dalla convivenza istituzionalizzata, cioè – come ho appena proposto – dalla costituzione. Si tratterebbe della stessa disciplina che viene spesso citata nei testi della medicina medievale come rimedio alla melancolia. Se quest’ultima è, come io riten-



go, una realtà concreta e verificabile empiricamente del mondo occidentale, allora essa può servire a spiegare – prima e anche molto oltre al rimando all’esercizio del potere – la comparsa e la diffusione delle diverse pratiche (messe in pratica!) della disciplina.

Attraverso lo studio della condizione melancolica si raggiunge un livello fondamentale e, se posso aggiungere, antropologico della mentalità dell’uomo medievale, all’alba della modernità, come ha mostrato in modo magistrale Klibansky, nei campi da lui privilegiati della medicina e della filosofia³. Ma anche la teologia e il diritto, che sono le prime due grandi “scienze sociali” del medioevo, cominciano molto presto ad interessarsi della melancolia, nella variante negativa del *furiosus* che serviva perfettamente ai due “poteri” – quello ecclesiastico e quello civile – per segnare e stigmatizzare tanto i nemici che gli avversari, in entrambi i campi.

La recezione delle antiche dottrine mediche di Ippocrate e di Galeno ad opera della Scuola salernitana – dovuta peraltro essenzialmente alla mediazione culturale degli Arabi di Spagna – non fece che confermare la predominanza dell’umore melancolico fra i quattro tradizionali, e ciò non certamente in base a motivazioni di valore, ma perché esso era considerato il più diffuso e socialmente pericoloso. Da qui la necessità imperiosa di cercarne i rimedi. Nella melancolia si radicava infatti la sindrome terribile della a-socialità, della resistenza cioè del soggetto a sottomettersi alle regole della vita comunitaria, della quale s’iniziava appena il processo d’istituzionalizzazione organizzativa, coi relativi obblighi, duri da sopportare e da assimilare. Al centro della dottrina degli umori – a sua volta inserita nello “schema a quattro” in cui si riassumeva la sintesi della gran parte, soprattutto quella pragmatica, della sapienza medievale – stava l’uomo melancolico⁴.

Il ricorso alla disciplina può allora fornire una risposta risolutiva alla problematica melancolica, basandosi sulla natura nuovamente dinamica della società cittadina, nella sua natura storica e dunque anche storicamente determinata. In particolare in

³ Cfr. l’introduzione all’edizione tedesca di Raymond Klibansky a KLIBANSKY – PANOFKY – SAXL, 1988, pp. 11-30.

⁴ Uno sviluppo delle mie considerazioni relative a quest’uomo melancolico andrebbe oltre gli obbiettivi di questo saggio. Rinvio perciò alla Parte prima di questo stesso volume «Melancolia e socialità».

Occidente, tale dinamismo era caratterizzato dagli effetti di una razionalità che andava facendo del calcolo e del progetto gli strumenti utili per eccellenza a ottimizzare l'interesse e la convenienza, nel doppio significato che implicava anche la dimensione della responsabilità. Calcolo e progetto che si muovevano fra l'artigianale e l'artistico, in un giro in cui le arti (degli artigiani e degli artisti) non erano che la traduzione in termini tanto laici che religiosi delle virtù richieste dalla modernità nascente.

Ma il mezzo imprescindibilmente necessario per raggiungere i risultati voluti e previsti mediante questo tipo d'azione determinata razionalmente, è di essere in grado di fissare e mantenere una condotta certa, un comportamento pre-stabilito.

Sono così giunto al terzo elemento della prima riga di concetti/fattori che ho sopra delineato. Nella lettura che ne sto dando, ciò che m'interessa maggiormente è di sottolineare che il problema dei "gesti" e del comportamento sociale e "disciplinato" possiede una storia che risale a ben prima di quanto proposto da Norbert Elias nei suoi studi sulla Corte, trovando ad esempio espressione e determinazione già negli Ordini religiosi e nei conventi medievali⁵.

Non è però solo il dato cronologico a determinare la mia distanza dalla grande tesi di Elias. In realtà è il suo ragionamento tutt'intero che non mi convince e che sono tentato di capovolgere: a mio avviso, all'origine della socialità (dunque dello Stato stesso) non sarebbe più la civilizzazione dei costumi, ma al contrario sarebbe proprio la nuova fondazione della socialità (dello Stato, nel suo processo di formazione) a determinare l'evoluzione della civilizzazione. E per fissare questo momento tutt'affatto nuovo nella storia della socialità e corrispondente a quella che nel titolo ho chiamato alba della modernità, farei ricorso ancora una volta a Max Weber.

Secondo quest'ultimo, la città medievale propone una forma di vita in comune (il comune!) completamente differente sia dall'antica *polis* greca che dalla *civitas* romana. Tutta la differenza di questo nuovo tipo di organizzazione degli agglomerati del passato consiste nella legittimità che gli abitanti della città europea moderna esigono

⁵ J.-P. SCHMITT, 1980; ma più in particolare KNOX, 1992.



dal potere che li governa, nella misura in cui esigono di poter partecipare alla creazione delle regole comunitarie (norme) e di controllarne l'applicazione, mediante istituzioni create e strutturate da loro stessi. Il giuramento di fondazione della città era in primo luogo un atto di congiura contro l'ordine esistente, il quale non aveva ormai più legittimazione alcuna, a favore e in nome di una legittimazione nuova che poneva al centro della sua attenzione l'uomo e il suo "bisogno" di stabilire un legame (*obligatio*) riconoscibile e condivisibile fra l'obbedienza (che egli s'impegna a prestare) e l'ordine comune (che egli continua a ricevere dall'alto).

In un testo di natura più sociologica, Weber cerca di comprendere questo bisogno di legittimità in termini di disciplina, che egli definisce così: «La possibilità di trovare, in virtù di una disposizione acquisita, un'obbedienza pronta, automatica e schematica ad un certo comando, da parte di una pluralità di uomini»⁶.

È una definizione molto semplice e descrittiva (e perciò davvero dura) che ha però il suo baricentro in un'attitudine umana precisa e dettagliata, che può essere coltivata ed esercitata, dando così luogo ad una sorta di automatismo di cui alla fine non si ha più coscienza immediata. Questa è la ragione per cui la disposizione alla socialità è divenuta, per abitudine, un carattere "naturale" dell'uomo, a cui fa da contrappeso sul piano etico – cioè ancora fondamentalmente in termini di naturalità – la capacità di applicarsi al lavoro, come strumento d'ascesi intramondana. Questa nuova concezione del lavoro è a sua volta all'origine dell'invenzione di quel motore della modernità di cui stiamo indagando l'origine: cioè il capitalismo. Spero di aver spiegato, in tal modo, il contenuto delle altre due triadi concettuali del mio schema, il cui punto finale è rappresentato dall'ordine, vero alfa e omega del pensiero politico occidentale da Sant'Agostino alla moderna costituzione.

Ne risulta la disciplina: non solo come attitudine a un'obbedienza con-divisa ma anche come assunzione di responsabilità e di solidarietà, lungo una linea evolutiva che coinvolge, a mio avviso, le due grandi dottrine che segnano e accompagnano il

⁶ WEBER, 1961, I, p. 52. Al tema della città è notoriamente dedicata una parte di *Economia e società*, di cui cfr. però l'edizione critica, tradotta in italiano: WEBER, 2003. Cfr. in generale SCHIERA, 1995, ora in questo volume pp. 153-173.

passaggio dal medioevo all'età moderna, che sono quelle del ben comune e della ragion di Stato. Ma va sottolineato – ancora una volta all'ombra di Weber – che quella linea attraversa la storia del solo Occidente: «nur im Okzident»⁷.

A conclusione del discorso piuttosto teorico fatto fin qui, vorrei ora portare qualche esempio – di natura prevalentemente letteraria – per illustrarlo, almeno parzialmente. A tale scopo, è necessario tornare al punto di partenza, consistente nella centralità dell'uomo e dei gruppi umani nell'intreccio di melancolia e disciplinamento presentato nello schema. Passerò dunque dalle istituzioni ai soggetti, attraverso il grande filtro (o denominatore comune) della filosofia morale (*philosophia practica=doctrina et disciplina*) già in espansione durante il medioevo, ma che ne segnerà la fine col neo-platonismo di Marsilio Ficino e il neo-stoicismo di Giusto Lipsio. Torneo così a ribadire che il contesto comune del processo non poteva essere che quello della comunicazione. Cercherò di spiegarmi meglio. I nuovi soggetti di cui parliamo agiscono in uno spazio (pratico e dottrinario) che è quello della teologia e del diritto (a base, quest'ultimo, sia romanistica che canonistica), basandosi fortemente sulle *Summae* di filosofia pratica, pur esse a cavallo fra dottrina e disciplina. Il denominatore comune della comunicazione resisterà alla transizione rivoluzionaria dalle *Summae* ai trattati di filosofia morale, in quanto quadro indispensabile per la messa in atto della *vita activa*, che farà da vero e proprio sigillo alla modernità⁸.

La ricerca di nuovi codici (anche comunicativi) costituisce in effetti il punto d'incontro di soggetti che sono alla ricerca di motivazioni e di metodi per nuove forme di condotta di vita e determina dunque inevitabilmente la rete che lentamente si va formando fra i diversi ruoli sociali, che corrispondono, a loro volta, ai bisogni di una società (moderna) anch'essa in via di formazione. Di quest'ultima la comunicazione è la struttura costitutiva, attraverso le grandi vie che portano all'emergenza di una condotta sociale adatta ai tempi.

⁷ L'espressione costituisce quasi il refrain dell'Introduzione di Max Weber ai suoi saggi di sociologia della religione: WEBER, 1920-1921.

⁸ MARROU, 1934; CHENU, 1936.



Dal monastero alla corte (dall'arte della predicazione alle buone maniere) si afferma un insieme complesso di sapere e di fare che non può non coinvolgere – da un momento all'altro – tutti i principali attori della transizione: dal cavaliere al mercante, dalla dama al monaco, dall'artigiano all'artista, dall'autore all'autorità. Entrambi posti in rilievo, questi ultimi, dal nuovo ruolo sociale e politico della scrittura, attraverso la produzione di carta prima e l'introduzione della stampa poi; ma anche modernamente legittimati dalla struttura universitaria, che rappresenta uno dei tratti marcati della transizione di cui stiamo parlando. Ma non meno significativi sono, ad un livello più proprio dell'uomo comune, il mercato e il cantiere, in cui si esplica l'attività e la condotta di vita del mercante e dell'artigiano; mentre, per quanto riguarda la donna, dopo il Boccaccio bisogna ricordare Christine de Pizan, i quali pure si muovono in un sistema di valori del tutto intra-mondano, mediante l'elaborazione continua di virtù ed arti, grazie all'applicazione del paradigma modernissimo del "genio".

L'evocazione rapida e insufficiente di questi pochi esempi di categorie sociali (ma contemporaneamente anche di soggetti della rappresentazione letteraria) può darci l'idea dell'intricato rapporto fra tradizione e modernità in atto all'alba del nostro mondo al di là della stratificazione un po' stereotipata dei tre "ordini".

Abbiamo in tal modo toccato il dominio del sociale, ma non siamo però ancora giunti a quello del politico: tale è stato tuttavia il percorso della disciplina all'alba della modernità. Perché avvenga il passo ulteriore, bisognerà che i diversi protagonisti di questo grande movimento prendano coscienza della fatalità del medesimo, ma anche del grado di ansietà che esso non potrà non provocare, fino alla forma moderna della melancolia. Solo allora potrà – meglio dovrà – scaricarsi la forza politica, dando luogo alle figure del principe e dello Stato, che accompagneranno la modernità fino al suo declino ai nostri giorni⁹.

⁹ TOUSSAINT, 2006.

Pagina intenzionalmente bianca



II. LA CONCEZIONE WEBERIANA DELLA DISCIPLINA E IL TEMA DELLA *LEBENSFÜHRUNG* (1995)

1. Il concetto di disciplinamento sociale

Mi dichiaro non esperto di weberologia, sebbene abbia frequentemente usato la metodologia weberiana nei miei studi. Non si tratta, per me qui, di studiare la concezione weberiana della disciplina per capire meglio Max Weber, quanto piuttosto di studiare Weber e la sua concezione della disciplina per capire meglio quest'ultima.

Da qualche anno effettivamente, un po' dappertutto ma all'Istituto storico italo-germanico di Trento in particolare, si sta cercando di studiare il tema generale della disciplina nella forma particolare del "disciplinamento" (*Disziplinierung*). Si tratta in sostanza della possibilità di impiegare, nei nostri studi di storia moderna della società e del potere, una categoria concettuale che è stata fissata in tempi abbastanza recenti dallo storico tedesco Gerhard Oestreich, di cui recentemente è stata pubblicata in Germania la tesi di dottorato del lontano 1954¹.

L'olandese Giusto Lipsio (1547-1606) fu per Oestreich, che ne ha riscoperto l'importanza come autore politico e non solamente come grande filologo, uno dei primi a sottolineare il tema molto moderno dei doveri del cittadino e della autorità, all'interno di quello più ampio e complesso dell'essenza dello Stato e del ruolo del principe, del governo, dell'esercito. Nei suoi scritti di teoria politica e militare egli ha definito l'ideale di un potere statale centralizzato, governato da un principe responsabile e forte dal punto di vista politico, militare e morale, alla guida di sudditi disciplinati. La sua teoria ha decisamente connotato la teoria politica del primo assolutismo, al centro del quale in effetti era collocato uno Stato fondato sull'ordine e la disciplina pubblici e sulle virtù sia del principe che dei sudditi.

¹ OESTREICH, 1989a. Cfr. le varie raccolte di saggi: OESTREICH, 1969 a e b, 1980, 1982, 1989b.

Bisogna subito osservare che Giusto Lipsio non fu autore noto a Max Weber, che non ne ha mai parlato nella sua opera, ma al contempo sottolineare che la riflessione metodologica weberiana è alla base della importante ricostruzione di Gerhard Oestreich: in ciò sicuramente sulla scia di Otto Hintze, capostipite della storia costituzionale tedesca modernamente intesa, cioè strettamente legata a una concezione generale della scienza politica.

Ma il contributo più sviluppato e autonomo di Gerhard Oestreich alla problematica moderna della disciplina riguarda il grande tema di quella che egli chiama la *Sozialdisziplinierung*. Lo stesso termine da lui adottato segnala che questo è per lui un fenomeno che attiene molto più alla sfera del pubblico e del sociale che a quella del privato e dell'individuale. Egli ne parla soprattutto nei saggi sull'assolutismo moderno e in particolare in relazione alla tematica degli ordini, dei ceti, degli *Stände*, che costituivano la società d'antico regime o, come si esprimono di preferenza i tedeschi, la *altständische Gesellschaft*.

Il nucleo centrale di questa tesi consiste nella affermazione che i ceti nell'Europa dell'età moderna non solo occupavano una posizione politica e costituzionale all'interno dello Stato ma erano soprattutto la struttura portante della società che corrispondeva a quel medesimo Stato. I privilegi e le libertà dei ceti erano perciò i canali di irrigazione della vita sociale nella misura in cui i ceti stessi dettavano i comportamenti e esercitavano i controlli necessari per mantenere e conservare la dominanza sociale esistente².

Le ricerche tedesche sulla *Barockliteratur*, cioè sulla produzione politico-letteraria del XVII e inizio XVIII secolo, insistono fortemente sull'importanza del criterio di adattamento (*Anpassung*): si troverà questo termine anche più tardi come criterio ispiratore della società d'antico regime³. In questa letteratura non opera più il criterio umanistico, esterno e sostanzialmente oggettivo, dell'armonia e della proporzione: l'adattamento esige un impegno partecipativo del soggetto, è lui stesso

² Il saggio più importante di Oestreich in questo campo è senz'altro il famoso *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, già tradotto in italiano nella raccolta, ROTELLI-SCHIERA (eds), I, 1971, pp. 173-191. Sul problema del disciplinamento sociale, cfr. Schulze, 1987.

³ Cfr. per questi aspetti WIEDEMANN – NEUMEISTER (eds), 1987.



che partecipa attivamente alla sua propria disciplina e non solo in un modo puramente interiore e individuale, ma al contrario impegnandosi attivamente nel pubblico, all'interno di una società che si va organizzando come "società civile". Si tratta forse di quell'*honneur*, di cui parla Montesquieu a proposito della monarchia temperata (e anche della società civile). Sono situazioni private che cadono più o meno direttamente nell'ambito del pubblico, all'interno di un campo comune, definito ancora in pieno XVIII secolo come *societas civilis sive status*, così profondamente analizzata da un altro grande ispiratore di Gerhard Oestreich, lo storico austriaco Otto Brunner, che ha dedicato studi importanti alla società d'antico regime, e soprattutto un libro famoso, dal titolo significativo *Adeliges Landleben und europäischer Geist*⁴.

Si potrebbe continuare, ma basti per ora ricordare che solo in un mondo ancora tanto integrato nel rapporto privato/pubblico potevano coesistere le due principali scienze della politica del *Grand siècle*: la dottrina della ragion di Stato, di tradizione italiana e la *science du monde*, di origine francese.

2. La disciplina moderna

Ho voluto insistere sulla dimensione politica e non soltanto privata e individuale della disciplina d'antico regime, perché è proprio quello il piano dove si situa il mio interesse per la disciplina moderna e anche, indirettamente, per la disciplina weberiana.

Ciò significa che il mio punto di vista si diversifica dalla concezione di Norbert Elias, che studia la disciplina moderna in funzione soprattutto del suo interesse per il tema della civilizzazione come processo storico separato sia dall'individuo che dalla forma tipica che l'individualismo moderno ha assunto nell'Occidente: lo Stato. Il mio interesse per la disciplina si connette invece alla sua capacità di essere ponte fra le esigenze degli uomini in quanto individui moderni e le soluzioni politiche e tecniche che gli stessi hanno saputo trovare per rispondervi. Ma, se io parlo di disciplina mo-

⁴ BRUNNER, 1949.

derna, sono anche consapevole che la sua origine risale molto indietro nel tempo, fino alla stessa *disciplina militaris* romana. Giustamente Gerhard Oestreich, nei suoi studi su Giusto Lipsio, ha particolarmente insistito sul problema dell'esercito come dato costitutivo dello Stato moderno. Storicamente, però, la disciplina incontra sul suo cammino anche una seconda possibilità di realizzazione istituzionale, e fu il caso della Chiesa, nelle due grandi varianti realizzative delle comunità e degli ordini religiosi e del clero secolare. Anche qui la disciplina ha potuto acquisire l'aspetto e il significato di una disposizione all'obbedienza, nella direzione di una prevalenza delle ragioni pubbliche sulle private, riguardo alla organizzazione della vita collettiva. Ma c'è anche un terzo ambito in cui la disciplina ha trovato uno spazio esplicativo nei primi secoli dell'età moderna ed è quello della ricerca scientifica, dove il termine disciplina significherà in misura crescente un contesto razionale e formalizzato di sapere. Disciplina e dottrina acquisiscono allora, nel corso del medioevo e della prima età moderna, il senso di una pratica e di una conoscenza governate da regole, nella doppia funzione della loro praticabilità e trasmissibilità. In questo modo si apre anche il cammino alla scienza moderna.

Quali sono allora i tratti distintivi della disciplina moderna, per evidenziare i quali mi sembra necessario il richiamo a Max Weber? Per spiegare meglio il carattere peculiare del mio interesse al tema, mi sento obbligato a fare ricorso a un secondo fattore connotativo di quella che io considero la modernità: un carattere che, insieme a quello della disciplina, ha guidato i miei studi sulla condizione dell'uomo nella società e nello Stato moderni. Parlo della melancolia, che considero uno degli indicatori più preziosi di quella condizione.

Non è certo facile cogliere tutte le implicazioni che l'opera di Max Weber presenta in questo campo, ma le ultime ricerche hanno dimostrato che egli stesso era un grande melancolico⁵. Egli parla nelle sue lettere dei suoi terribili «giorni neri»⁶ ed era

⁵ Non voglio qui fare una nota di rinvio alla letteratura relativa ai rapporti di Max Weber con la psicologia, ma semplicemente citare un bel passaggio di un autore al quale devo molto nella presente interpretazione della disciplina weberiana. HENNIS (1988, p. 273) scrive: «La solitudine totale, legata al mondo moderno, è stata indicata da Max Weber, nelle sue note supplementari a *L'etica protestante*, come uno dei prodotti del-



sicuramente a conoscenza dei problemi psicologici che la moderna scienza dell'anima dibatteva ai suoi tempi. I suoi rapporti con Willy Hellpach, per esempio, sull'isteria come fenomeno storico sono molto interessanti e meriterebbero un approfondimento che qui non è possibile fornire. In una lettera del 20 gennaio 1906, egli scrive testualmente: «Io sono assolutamente convinto che l'inclusione di quelle cose, che voi chiamate *Nervenleben*, nella considerazione causale di storia della cultura [...] soprattutto nel tempo presente, sia necessaria». E ancora, in un'altra lettera del 25 gennaio dello stesso anno, fa riferimento a Ignazio di Loyola contestando l'opinione di Eberhard Gothein che vedeva negli *Esercizi* una «psicologia superficiale». Le citazioni si potrebbero moltiplicare, ma preferisco chiudere con un'ultima lettera diretta a Aby Warburg.

Si tratta di una lettera del 10 settembre 1907 in risposta all'invio che Warburg gli aveva fatto di un saggio sul pittore italiano Francesco Sassetti. Weber sottolinea l'importanza della «coscienza del conflitto e del dubbio» per l'uomo moderno (probabilmente riferendosi a Marsilio Ficino, che era stato citato da Warburg nel suo saggio) e aggiunge – se ho ben interpretato – che l'uomo rinascimentale italiano non è quello che «come un calvinista, riposa sul terreno di un'etica solida, e gioca, con buona coscienza, a fare il 'superuomo'».

Sono tracce impercettibili, quelle che precedono, e indicano solo che il discorso andrebbe approfondito. A me servono per ora soltanto a evocare la più bella icona in quest'ambito che sia mai stata incisa nella storia dell'arte, la *Melancholia I.* di Albrecht Dürer, che segna in modo incomparabile la nascita dell'uomo moderno.

Il tema della modernità rimanda immediatamente alla separazione dal passato, e quindi al mondo dell'azione, che è, a sua volta, il mondo della ragione e del progetto. Tutto ciò presuppone l'esistenza di un soggetto "sociale" nuovo, e non può essere che l'individuo in quanto dotato di una forte e responsabile capacità sociale. Sono pas-

la modernità più gravido di conseguenze». Hennis fa derivare da questa affermazione conclusioni importanti sia nel senso dell'uomo ascetico che della scienza della realtà.

⁶ Mi riferisco in particolare alle lettere di Max Weber ai suoi colleghi studiosi. Cfr., per esempio, le numerose lettere a Roberto Michels, pubblicate recentemente in WEBER, 1990. Altre lettere di questa raccolta sono citate in seguito direttamente nel testo.

saggi troppo rapidi quelli che propongo, d'altronde già abbastanza noti. Non voglio neppure insistere sulle origini cristiane del fattore responsabilità o sul ruolo delle virtù e sull'importanza dell'evoluzione delle loro gerarchie interne per la nascita di questa nuova individualità: tutte cose altrettanto note. Infine passerò anche sotto silenzio la diffusione, nei secoli XVI e XVII, della letteratura sul comportamento, che, a partire dall'Italia del Rinascimento, ha pervaso l'Europa intera: dalla Spagna all'Inghilterra, alla Francia, alla Germania.

Cresce in questi secoli la domanda di socialità, che aveva la sua origine nell'esigenza di trovare nuovi modi di comportamento per uomini concreti, che agiscono nel presente, sempre più come individui, al di fuori delle protezioni e delle sicurezze offerte fino allora dai numerosi piccoli mondi della società medievale, unificati nella totalizzante *res publica christiana*. Ma la socialità costa cara sia in termini psicologici che politici. La prima reazione è la fuga dal mondo (*contemptus mundi*): un "mondo" che il *Grande dizionario della lingua italiana* definisce come «la vita associata degli uomini, caratterizzata da convenzioni, norme e regole giuridiche e morali determinate, da interessi e scopi comuni e inoltre da un sistema burocratico e da particolari rapporti gerarchici».

Anche solo sulla base di ciò si può spiegare l'insistenza con cui ci si applica, nella prima età moderna, all'educazione dei giovani per il mondo, che vede il suo primo esempio in Erasmo da Rotterdam, ma troverà passaggi importanti anche in Spagna (con Huarte ad esempio), in Italia (con il Castiglione, monsignor Della Casa e il Guazzo), in Germania (addirittura Lutero e soprattutto Melantone). È il problema della disciplina nella sua terza versione, come abbiamo visto sopra. Ma ancor più, è il problema della melancolia, di cui si può osservare, fra la fine del XVI e il pieno XVII secolo, un progressivo slittamento dal suo significato primario di malattia della costituzione individuale al moderno livello sociale della asocialità.

E giustamente il rimedio che si invoca per vincere questa terribile malattia sociale è quello della disciplina, dell'educazione, dell'attitudine al mondo e si cerca di stabilire i metodi e le istituzioni a ciò necessari. La famiglia, la scuola, le istituzioni ecclesiastiche, spesso intrecciati fra loro in modi del tutto inediti, sono i mezzi tradizio-



nalmente indicati che acquisiscono ora aspetti nuovi adeguati alla nuova congiuntura. Soprattutto acquistano rilevanza spazi di attività fino allora poco praticati in senso sociale, come l'esercito, l'impresa economica, la burocrazia. Si è già parlato di Giusto Lipsio e del suo interprete Gerhard Oestreich per quanto riguarda il primo di questi nuovi spazi. Ma bisogna anche ricordare le considerazioni fatte da Otto Hintze nel famoso saggio *Der Commissarius*, dove l'importanza delle istituzioni militari è collegata direttamente alla evoluzione storica dello Stato moderno e della sua burocrazia⁷.

L'impresa moderna è definita da Weber come il luogo dove «con il lavoro libero e con l'appropriazione completa dei mezzi di produzione si consegue il massimo grado di disciplina»⁸. Anche per Marx l'impresa era il luogo privilegiato della nuova «economia dei mezzi di produzione»: ciò che era possibile in parte grazie all'addestramento (*Dressur*), in parte anche grazie all'apprendimento (*Bildung*) degli operai, in parte infine grazie alla disciplina (*Disziplin*) che il capitalista era in grado di imporre ai lavoratori organizzati. Per entrambi gli autori la disciplina rappresenta la condizione indispensabile per il funzionamento del fondamento stesso del capitalismo. Per Weber essa consiste nella «disponibilità degli uomini a conformarsi internamente alle norme e alle regole abituali».

La burocrazia è infine – ancora per Weber – la forma pura di esplicazione del potere legale⁹: essa stessa non è che impresa, o una somma di imprese, fondata sull'esistenza di regole stabilite oggettivamente, alle quali si deve obbedire oggettivamente. I fattori dell'addestramento, della specializzazione, della professionalità, della gerarchia interna sono costitutivi del modello stesso. E questo funziona grazie ad una esclusiva «disciplina d'esercizio».

⁷ Il testo, ormai classico, è stato da me tradotto nella raccolta HINTZE, 1980, pp. 1-26, con il titolo *Il Commissario e la sua importanza nella storia generale dell'amministrazione: uno studio comparato*. Forse è utile ricordare che lo stesso Oestreich ha raccolto la produzione saggistica completa di Hintze nei tre volumi delle *Gesammelte Abhandlungen*.

⁸ WEBER, 1961, I, p. 135.

⁹ *Ivi*, II, pp. 258 ss.

Si potrebbe risalire ancora più indietro, ma può bastare quanto appena detto. È evidente che qui si toccano gli elementi portanti del capitalismo moderno¹⁰.

Dopo la recente pubblicazione, da parte di Bernhard vom Brocke, di una ricerca sulla fortuna e la recezione dell'opera di Werner Sombart, si può valutare molto bene il ruolo svolto da questo autore sull'opinione pubblica e scientifica tedesca del tempo¹¹. È certo che Weber respirava lo stesso clima culturale e affrontava gli stessi problemi. Ma c'è una differenza significativa fra i due studiosi. Fine primario di Sombart era infatti di descrivere la genesi del capitalismo al di fuori delle influenze della politica, del diritto o della costituzione: si è anche detto che egli voleva stare perfino al di fuori dell'influenza dell'economia! In effetti il suo intento principale era assolutamente antimaterialista, nella misura in cui metteva in evidenza il processo di razionalizzazione come carattere fondamentale del capitalismo occidentale. E Weber? Si potrebbe dire, com'è stato più volte detto finora, che tale era anche il suo tema principale di ricerca, ma la letteratura weberiana più recente ha decostruito questo vecchio *topos*. Prima di tutto ha identificato il processo di razionalizzazione del capitalismo con il tema generale della razionalità occidentale, mostrando che per Weber il capitalismo non era un oggetto fine a se stesso, ma piuttosto l'indicatore di processi ben più profondi dentro alla storia dell'umanità¹². In primo luogo, dunque, uno degli

¹⁰ Strettamente legato al problema del capitalismo moderno è quello del diritto moderno. Ne parlo qui partendo da *Freiheit und Zwang in der Rechtsgemeinschaften* (WEBER, 1956, pp. 76-80). La domanda posta da Weber è la seguente: «Il diritto moderno – come accrescimento di modelli adattabili ai modelli sociali – aumenta anche la libertà individuale necessaria a determinare le condizioni per una condotta personale oppure aumenta soltanto la schematizzazione coattiva della condotta di vita [*Lebensführung*]?». Probabilmente non è altro che una delucidazione della stessa alternativa posta nel medesimo testo relativamente al rapporto fra “stile di vita” e “condotta di vita”, dove il primo sarebbe imposto dall'esterno, dai “poteri economici”, soprattutto dai *kapitalistische gewerbliche Betriebe*, che possono esercitare, proprio attraverso il diritto, una coercizione autoritaria. Come si può vedere, la posizione di Weber nei confronti del diritto è sempre molto realista. Cfr. a questo proposito le pagine finali della *Rechtssoziologie*.

¹¹ Il lavoro di VOM BROCKE (1987) ha accompagnato la riedizione presso lo stesso editore, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987, del *Moderner Kapitalismus* di Sombart.

¹² Per HENNIS (1987, p. 15) Weber ritaglia il suo interesse, rispetto al grande tema di Sombart, mettendo l'accento su «l'origine di questo stile di vita etico che era adeguato dal punto di vista spirituale al capitalismo come fase economica». Ciò che interessava Weber era dunque lo spirito del capitalismo sebbene in stretta connessione con «i sistemi del mondo, come la famiglia, la vita produttiva, la comunità sociale». Il vero oggetto della sua ricerca non era tanto l'ordine capitalistico, quanto i soggetti umani che vivevano in esso e soprattutto i mezzi, culturali e psicologici, che quei soggetti dovevano mettere in campo per adattarvisi.



indicatori della modernità stessa, in quanto, allo stesso tempo, forma di produzione economica e ordine istituzionale (statale) determinato. Ma non solo. Esso coesisteva con una nuova forma di società, che Weber stesso chiamava «società acquisitiva [Erwerbsgesellschaft]». In una relazione del genere, così stringente e coattiva, si capisce come il capitalismo potesse esercitare una sorta di determinazione totale dell'esistenza. Nell'appena citata lettera a Warburg, Weber parla di «una pressione dei poteri economici che esigono un nuovo stile di vita in sé». Il destinatario della pressione, il titolare di questo nuovo stile di vita non è che l'uomo. Ed è l'uomo il centro unico e reale dell'interesse e insieme della ricerca di Max Weber.

3. La centralità dell'uomo e l'etica della Lebensführung

È necessario, a questo punto, riprendere la mia ipotesi di partenza sulla disciplina in Weber. Essa deve molto all'ultima ricerca weberiana di Wilhelm Hennis, in cui appunto viene ribadita l'assoluta centralità dell'uomo¹³. Si tratta ovviamente dell'uomo occidentale moderno, ma non è, io credo, solo l'uomo capitalista, cioè l'uomo in quanto soltanto razionale. Si pone infatti un problema di prospettiva. Naturalmente l'uomo moderno è, nella storia recente dell'Occidente, soprattutto l'uomo capitalista e l'uomo razionale; ma Weber, al contrario di Sombart, non è interessato a descrivere il trionfo di questo uomo e quindi il trionfo della razionalità occidentale, il trionfo del capitalismo. Secondo me il suo problema è inverso: bisogna studiare e comprendere come l'uomo reagisce alle sfide imposte dal capitalismo e dalla razionalità oggettiva che esso impone. In poche parole, si tratta per lui del problema della "qualità" dell'uomo e del posto occupato dall'etica nel comportamento umano.

¹³ HENNIS si esprime allo stesso modo anche nel saggio, *Le tracce di Nietzsche*, 1988, dove scrive: «Al centro della problematica di Weber si trova il problema del 'destino' dell'umanità nel mondo moderno». Più in concreto, Hennis lega la posizione weberiana al conflitto tra *Persönlichkeit* e *Lebensordnungen*, sottolineando che l'uomo weberiano resta comunque l'*homo oeconomicus* in versione storica, il quale ha concretamente bisogno di morale nella sua azione quotidiana. La scienza di Max Weber si situa chiaramente nel quadro dello sviluppo della scienza della cultura come ultima tappa delle scienze pratiche e morali. In questo modo si torna al tema del destino dell'uomo nel processo di civilizzazione moderna. Simmel aveva dato dell'opera di Nietzsche la definizione di «personalismo etico». Secondo Hennis non c'è definizione migliore per caratterizzare la grande prestazione scientifica di Max Weber.

La centralità dell'etica ci costringe allora a porre la tematizzazione weberiana in rapporto alla questione del protestantesimo e in rapporto alla sua dipendenza da Nietzsche. Hennis ha dimostrato ciò con sufficiente chiarezza ed è inutile ripetere le sue argomentazioni. A me basterà dire, sulla linea di pensiero da lui tracciata, che la problematica centrale di Max Weber si svolge intorno al grande tema della socialità, cioè intorno alla capacità dell'uomo di rispondere alle sollecitazioni della razionalità moderna, che impone, come si è già visto, sia una *Gesamtlebensbestimmung* che un *Lebensstil* determinati. È da qui che prende corpo la necessità di una condotta di vita precisa, come assunzione di responsabilità diretta e autonoma da parte dell'uomo, in rapporto alle sue relazioni col mondo e con i carichi che ne derivano. Hennis sottolinea frequentemente il concetto di *Menschentum* che non disegna però l'umanità nella sua determinatezza storica di quantità, ma rinvia implicitamente alla interna qualità umana, all'uomo "di qualità" (*mit Eigenschaften*, in senso antimusiliano).

Allora la domanda che si pone è la seguente: si può considerare la disciplina come ponte utile e necessario fra l'uomo e il mondo? E si può intenderla come condizione indispensabile per la formazione di una società (socialità) responsabile, cioè affidata, per quanto possibile, all'azione dell'uomo?

Max Weber non ci ha lasciato una trattazione completa della disciplina né ci ha indicato la sua opinione definitiva al riguardo. Certamente essa rientra fra i suoi concetti sociologici fondamentali e in questo senso viene da lui accoppiata al concetto di potere (*Herrschaft*): se quest'ultimo viene definito come «la possibilità di trovare obbedienza, presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto», subito dopo viene posto il concetto di disciplina: «per disciplina si deve intendere la possibilità di trovare, in virtù di una disposizione acquisita, un'obbedienza pronta, automatica e schematica ad un certo comando da parte di una pluralità di uomini»¹⁴.

¹⁴ WEBER, 1961, I, p. 53. Nella stessa pagina, in modo ambiguo ma preveggente: «Il concetto di 'disciplina' comprende la 'consuetudine' ad una 'obbedienza' priva di critica e di resistenza da parte delle masse».



La disciplina appare dunque come situazione oggettiva (esattamente come il potere) e non come disposizione individuale. Essa diventa perciò, nell'intenzione weberiana, una struttura socio-politica.

Ed è ancora al potere che la disciplina viene accoppiata concettualmente nel famoso paragrafo 3 («Il disciplinamento e l'oggettivazione delle forme di potere») della VI sezione del capitolo IX («La sociologia del potere»), nella seconda parte di *Economia e società*. Di nuovo anche qui la disciplina, per Weber, occupa un posto importante fra le forze differenti che reprimono l'agire individuale a vantaggio dell'agire in comunità. Ancora una volta essa è definita nel suo contenuto come «realizzazione del comando ricevuto, razionalizzata in modo conseguente, e cioè sistematica, precisa e sottratta del tutto a ogni critica personale, e [come] rigorosa disposizione interiore in vista esclusivamente di questo scopo»¹⁵.

Soprattutto essa conduce all'uniformità dell'agire “comandato” ed esige formazioni sociali di massa, come si è già visto. «La cosa decisiva – scrive Weber – è l'uniformità razionale dell'obbedienza di una molteplicità di uomini». Da qui deriva anche la necessaria oggettività della disciplina che è «a disposizione di ogni forza che faccia affidamento sul suo servizio e la sappia creare»¹⁶.

Basterebbe consultare l'indice della traduzione italiana di *Economia e società* e seguire tutti i diversi sensi in cui questo termine viene applicato in relazione a burocrazia, esercito, educazione ecc. per comprendere la vastità del concetto nell'opera complessiva di Max Weber sulla sociologia del potere. Qui è sufficiente sottolineare il carattere oggettivo che il nostro termine-concetto mantiene sempre. Quest'ultima conclusione può essere confermata da un aspetto ulteriore della ricerca weberiana.

Un altro grande interprete dell'opera di Weber, Friedrich Tenbruck, ci ha recentemente offerto prove inconfutabili sulla coerenza della sociologia weberiana come “scienza della realtà”. Ed è soprattutto nella *Wissenschaftslehre* (che Tenbruck considera la *summa* dei lavori di Weber) che si trova affermata l'opzione razionale che Weber mette alla base della sua sociologia. Si tratta soprattutto, per lui, di situare la

¹⁵ *Ivi*, II, p. 473.

¹⁶ *Ivi*, II, pp. 473-474.

responsabilità del ricercatore collocandola al centro del campo di relazioni che lo legano al suo oggetto di ricerca. È qui che nasce il problema dei valori ed è qui anche che se ne trova la soluzione nel quadro di un politeismo dei valori e di un'etica della responsabilità¹⁷.

La questione non è assolutamente di pura natura metodologica. Tenbruck ha perfettamente ragione quando afferma che la *Wissenschaftslehre* è lo specchio perfetto in cui si riflette tutta la sociologia weberiana. Ma l'uomo che, come abbiamo già visto, Weber pone al centro del suo interesse di ricerca è un uomo relazionale. Ed è proprio la capacità di gestire tali relazioni che costituisce la sua qualità di *Menschen-tum*. Weber non ama «i mercanti e gli eroi» di Sombart¹⁸, ma piuttosto gli uomini che, come già visto, possiedono «la coscienza del conflitto e del dubbio». Se posso azzardare, oserei comparare quest'uomo con il famoso melancolico di Albrecht Dürer¹⁹.

Diventa però necessario, a questo punto, affrontare il problema del protestantesimo. Certo è estremamente difficile ridurre in una formula le posizioni molto sfaccettate che ha assunto Weber sul tema. E' d'altronde noto quanto il protestantesimo politico della Germania del XIX secolo abbia condizionato non solo la sua formazione, ma anche la sua stessa produzione scientifica²⁰. Significativa sul punto è una lettera di Max Weber a Adolf Harnack, del 5 febbraio 1906, dove egli sintetizza la differenza profonda, nello stesso protestantesimo, tra l'«uomo di setta» e l'«uomo della Chiesa istituzionalizzata [*Anstaltskirchentum*]». Egli parla della «nostra nazione» (la Germania) per dire che essa «non ha mai prodotto, in nessuna forma, la dura scuola dell'ascetismo»; e continua contrapponendosi alle speranze di Harnack sull'avvenire del luteranesimo²¹. Nonostante Lutero sia, come «personalità religiosa» molto supe-

¹⁷ TENBRUCK, 1974. Anche HANNIS (1988, p. 266, nota 39) vede la sociologia comprendente, come un «ponte fra gli uomini e le situazioni». Egli sottolinea costantemente l'esistenza di «forze plastiche, formative, presenti nelle relazioni sociali», e soprattutto nell'economia: nel 1894, secondo Hennis, Max Weber passò definitivamente dalla scienza del diritto (da cui proveniva accademicamente) alla scienza economica (Discorso di Friburgo del 1895).

¹⁸ SOMBART, 1915.

¹⁹ SCHIERA, 1990.

²⁰ Cfr. su ciò i recenti saggi di GRAF, 1988 e 1989.

²¹ WEBER, 1990, pp. 32-33.



riore a «Calvino, Fox e *tutti quanti*», «l'uomo di setta medio degli Americani [*der Durchschnitt-Sektenmensch der Amerikaner*] è superiore all'uomo cristiano istituzionalizzato della nostra Chiesa».

La superiorità dell'uomo di setta su quello cristiano istituzionalizzato ha il suo fondamento esclusivamente sul piano dell'etica. I puritani possiedono il terreno solido dell'etica che li costringe a sopravvivere nel momento del conflitto e del dubbio, cioè li costringe a uscire dai «giorni neri» della melancolia collettiva. Anche loro vivono, naturalmente, la stessa scissione di tutti gli altri uomini, provocata dai limiti creati dai «poteri economici» del mondo capitalista; ma essi possiedono la qualità necessaria e utile per dominarli, per uscire dalla crisi. Questa qualità ha due facce strettamente legate tra loro: quella del dubbio e della rinuncia da un lato e quella della risposta etica e dell'azione dall'altro. «Azione e rinuncia si condizionano reciprocamente»: su questa idea si conclude anche *L'etica protestante*²².

Non è qui il caso di seguire il tema affascinante delle sette, sul terreno della loro influenza nell'organizzazione della vita sociale. Si sa – e ciò potrebbe voler dire molto anche in termini di scienza politica o di storia costituzionale comparata – che Weber colloca negli Stati Uniti il luogo storico della realizzazione compiuta delle sette. Si sa anche che in Scozia e in Inghilterra le sette avevano potuto produrre poco sul piano direttamente politico, benché abbiano espresso colà un certo potenziale sul piano dell'etica sociale, soprattutto attraverso i *Books of discipline*, che regolavano la vita individuale e collettiva delle differenti unità religiose.

Per la prima età moderna sono stati isolati tre principali criteri dell'etica di setta: autocontrollo, costanza e disciplina²³. Osservo che si tratta degli stessi elementi (o meglio delle stesse virtù) che Giusto Lipsio aveva attribuito all'esercito all'alba dello Stato moderno e che Gerhard Oestreich ha puntualmente ricostruito. Ciò non autorizza alcuna conclusione, ma vorrei approfittarne per suggerire la possibilità che la

²² WEBER, 1972³. Per HENNIS (1988, p. 262) nell'*Etica* si trattava di «tracciare una linea di demarcazione nella storia del tipo moderno di uomo, che ha appreso a condurre la sua vita quotidiana e la sua vita professionale in modo particolarmente disciplinato e metodico, per aprire la strada all'umanità moderna, specializzata e professionalizzata».

²³ LEITES, 1988; ma anche LEITES, 1986.

sociologia del potere weberiana possa contenere una specie di proiezione, a livello macro, della stessa tensione esistente, a livello micro, in ciascun uomo di qualità: quella tra rinuncia e azione.

Si è già visto che il paragrafo sul disciplinamento – in *Economia e società* – è situato alla fine del capitolo sul carisma e gli fa da conclusione. Questa collocazione non ha sicuramente solo ragioni di forma, ma anche di contenuto, dal momento che il disciplinamento mette un limite, una possibilità di controllo, una rinuncia in un certo senso al pieno sviluppo dell'azione, che è giustamente rappresentata, a livello macro, dal carisma.

L'interazione dei due livelli (individuale e collettivo) è quasi d'obbligo nella ricerca weberiana, se si vuole darne una lettura profonda, cioè comprendente. Il punto centrale resta sempre quello del sistema di relazioni in cui è situato l'uomo di qualità, che è storicamente determinato. Al tempo di Weber (e di Musil) gli uomini più "nervosi" hanno avuto l'impressione che il sistema esistente si stesse per spezzare. Si diffuse fra loro la paura, o l'attesa, che la sintesi raggiunta nei secoli antecedenti fra lo spirito del capitalismo e l'etica puritana stesse entrando in una crisi senza ritorno. Era la qualità stessa degli uomini ad entrare in crisi. Solamente in questo modo si può spiegare il grande, e sempre più diffuso, bisogno di etica che accompagnò il nuovo secolo e il nuovo mondo, che a sua volta era il secolo e il mondo di soggetti sociali e politici del tutto nuovi.

Come il capitalismo, ai suoi inizi, non era stato in grado di imporre con i suoi soli mezzi, cioè con i suoi semplici e diretti poteri economici, «uno stile di vita nuovo» (mi sto riferendo ancora alla lettera di Weber a Aby Warburg) e aveva avuto bisogno di un'etica particolare – quella della professione, tipica del puritanesimo – allo stesso modo soltanto un forte appello a questa stessa etica poteva, all'alba del nuovo secolo, rivitalizzare il *Menschentum* (gli uomini di qualità). Esisteva infatti il rischio – agli inizi del capitalismo così come al momento della sua crisi recente – che lo stile di vita imposto all'uomo dai semplici poteri economici potesse corrompere la qualità umana e asservirla. Per evitare tale rischio, si doveva fare ricorso alla *Lebensführung*, alla condotta di vita, che poteva esistere solamente in virtù del predominio dell'etica



puritana sui poteri mondani. Si parla, ovviamente, dell'etica intramondana. Vorrei ora riproporre, brevemente, il seguente ragionamento²⁴:

- l'uomo nuovo, nato con il capitalismo, rompe con il comportamento tradizionale, fondato sulla pratica della consuetudine/abitudine, e adotta una tecnica nuova di agire sociale, basata sull'adeguamento alla realtà (*Anpassung*, come si diceva all'inizio). Questa è una conseguenza del primato dell'innovazione, introdotta dal capitalismo stesso che impone un agire razionalmente orientato a uno scopo;
- da ciò il ricorso sempre più accentuato al calcolo, come possibilità di controllo dell'incertezza (provocata dal venir meno delle abitudini). Questo corrisponde, in generale, alla crisi del paradigma aristotelico in economia, come è stato dimostrato, per esempio, da Montchrétien, nel suo *Traité de l'économie politique*, dove appare per la prima volta, e in modo evidente, la nuova dimensione "acquisitiva" di questa disciplina, che diventerà nel XVIII secolo la "scienza economica"²⁵;
- il risultato più diretto raggiunto dall'agire economico, a partire da questa nuova disposizione culturale, è l'impresa (*Betrieb*), fondata sul calcolo e sulla disciplina;
- una volta perduti i ritmi dell'abitudine, una volta abbandonata l'antica "consuetudine" aristotelica, l'uomo fa ricorso all'obbedienza per uscire dallo stato di incertezza nel quale minaccia di gettarlo la nuova situazione e per reagire all'assalto continuo della paura;
- l'etica della responsabilità (fondata sull'ascesi intramondana e sull'obbedienza) agisce sostanzialmente come soluzione rispetto allo scopo presunto assoluto della oppressione sociale.

Dall'insieme del ragionamento si può derivare la necessità e l'utilità della *Lebensführung*, la quale è nello stesso tempo condotta autonoma di vita da parte dell'uomo individuo e accettazione da parte del medesimo di comportamenti pub-

²⁴ Improntato un po' alla larga e riassuntivamente al saggio di BODEI, 1980.

²⁵ BRAZZINI, 1988, pp. 73 ss.

blici imposti dall'esterno. Mentre il *Lebensstil* esprime solamente l'esteriorità del comportamento, la *Lebensführung* implica la responsabilità, è fondata sull'ascesi in quanto azione e ha bisogno dell'etica (puritana)²⁶. La *Lebensführung* contiene quindi il *Lebensstil* e lo eleva a un livello superiore. Per fare ciò, essa si serve della disciplina, come «disposizione obbligata all'obbedienza»: essa diventa infatti carattere forte e specifico del puritanesimo e delle sette che ne sono l'espressione storica nella società.

È possibile allora stabilire una specie di contrappunto tra il *Lebensstil* (imposto dall'esterno) e la *Lebensführung* (che è elaborata dall'individuo medesimo, a partire dal suo senso interiore, sulla base di «un'etica solida»). L'insieme dei due elementi si situa come alternativa alla possibilità della *Gesamtlebensbestimmung*, che corrisponde alla situazione pre-etica del capitalismo ai suoi albori. L'uomo(donna)-angelo di Dürer (1514) mi appare come il soggetto – posseduto dal dubbio e dal senso di conflitto, ma anche dotato degli strumenti necessari – che solo può compiere il volo/passaggio dalla posizione passiva della rinuncia a quella attiva dell'azione.

Ma non si può pensare che la situazione sia semplice, soprattutto non può essere, come già visto, una soluzione individualista. Sul punto Max Weber è stato molto esplicito. La conclusione dell'*Etica protestante*, dopo il passaggio sulla rinuncia e l'azione, è dedicata proprio a questo tema. Secondo Weber, il disciplinamento (che va sempre considerato come termine in relazione dialettica con il carisma) può avere esclusivamente una dimensione di massa.

4. Dall'etica intramondana alla moralizzazione sociale

È dunque giunto il momento di introdurre un altro e ultimo termine per completare questo mio tentativo di interpretazione del concetto di disciplina in Max Weber. Mi riferisco all'ascesi, cominciando col dire che si tratta anche qui di un termine che designa un fenomeno collettivo e non individuale. Sta qui, appunto, la sua differenza

²⁶ Bisogna qui almeno citare l'opera di Georg Simmel, a cui Weber era debitore e che lo ha sicuramente influenzato. Sul punto preso in considerazione nel testo, cfr. SIMMEL, 1989.



di principio con la mistica²⁷. Il carattere di fondo dell'ascesi intramondana è, in effetti, la sua oggettività: essa opera in direzione dell'addestramento, dell'educazione e della glorificazione di una «umanità professionalmente attiva», di cui hanno bisogno sia il capitalismo che la burocrazia²⁸. In generale i contenuti della vita non sono orientati verso le persone ma verso scopi razionali oggettivi e perfino la carità diventa una «impresa oggettiva di assistenza ai poveri a maggior gloria di Dio»²⁹.

D'altra parte, la «vita metodica» – che non è altro che la forma razionale dell'ascesi, il ponte reale tra il postulato religioso e lo stile di vita borghese proprio del capitalismo – proviene dai monasteri, il luogo tipico di vita collettiva del medioevo. E la setta, luogo privilegiato di esercizio della vita metodica e dell'ascesi nell'epoca moderna, è per definizione una comunità, se pur aristocratica e selettiva. Ma essa è anche, come si è già visto, il luogo della disciplina: *Book of discipline* si chiama normalmente il codice delle regole (o *Regola tout-court* nelle comunità monastiche) che legano fra loro i membri della comunità e della setta obbligandoli a

²⁷ Weber parla della polarità tra ascesi e mistica in molti luoghi della sua opera. Qui mi riferisco specialmente all'edizione tedesca della *Soziologie* (1956, pp. 441 ss.), dove all'interno del capitolo dedicato a «Richtungen und Stufen religiöser Weltablehnung» si trova un paragrafo intitolato «Typologie des Askese und Mystik». Essendo il punto di partenza una «überweltliche Gotteskonzeption» (concezione molto vicina al rapporto moderno tra politica e teologia), egli ne deriva che l'etica può essere «attivamente ascetica», cioè «contemplativamente mistica». La prima coincide con l'ascesi intramondana, conformatrice del mondo attraverso la professione mondana e il lavoro, ma soprattutto attraverso l'azione, mentre la mistica si mantiene contro il mondo e contro l'azione, e soprattutto contro l'azione nel mondo.

²⁸ Nel suo *Grundriß* [1898], (WEBER, 1990a), I libro «Die begrifflichen Grundlagen der Volkswirtschaftslehre», p. 29, Max Weber definisce l'economia come una «modalità specifica di azione esteriore orientata ad uno scopo», come un comportamento cosciente e pianificato diretto verso la natura e l'uomo, determinato dai bisogni che necessitano di mezzi esterni (materiali o spirituali) per essere soddisfatti, e infine orientato alla preoccupazione per il futuro. L'impressione che se ne ricava è che l'economia sia l'unica adatta a suscitare l'ascesi intramondana, come azione pianificata: è da lì che procedono le altre sfere della vita, politica, estetica, erotica, intellettuale. Weber parla evidentemente di un'economia concreta, storica; egli è del tutto contrario all'economia astratta che configura un uomo irreali, una «mathematische Idealfigur». L'oggetto dell'economia è l'uomo concreto nelle sue relazioni con i bisogni. La storia dell'economia non è altro che storia dell'espansione qualitativa dei bisogni. L'economia è anche educazione graduale dell'uomo ai suoi bisogni, a una cultura dei bisogni. È evidente che tutto ciò ha a che fare con la disciplina e con la condotta di vita: l'economia non è una scienza di natura, ma una scienza dell'uomo (storico) e dei suoi bisogni, che esigono una regolazione continua quanto alla produzione e al consumo di beni. Il centro di tutto il discorso sull'economia sembra però essere per Weber il problema della *Vorsorge*, della previdenza, della misura, che non è altro che un calcolo sul rapporto presente/futuro e che ci riporta di nuovo alla disciplina.

²⁹ WEBER, 1981, II, p. 529.

comportamenti e condotte di vita propri, che sono applicati a ciascun membro sia attraverso un intenso lavoro di educazione e di formazione all'interno della setta che attraverso la minaccia reale di espulsione dei membri indegni.

L'individuo è legittimato nella sua qualificazione personale – perché egli possa diventare un uomo di qualità – solamente dall'appartenenza alla comunità della setta, la quale garantisce anche la sua onestà («honesty is the best policy» è il principio fondamentale del capitalismo moderno, come ricordava Georg Simmel) e la sua reputazione all'esterno³⁰.

Ma se questo è l'orizzonte di partenza della concezione weberiana della disciplina, come si pone quest'ultima in rapporto con lo Stato moderno, cioè con la “misura del politico” in età moderna? Sul punto, la ricerca di Weber non è completa. La sua visione dello Stato come soggetto privilegiato della storia costituzionale europea moderna è stata criticata, per esempio, da Otto Hintze, il quale gli rimproverava di non aver compreso appieno l'importanza dello Stato per la vita individuale e di averlo risolto in termini di mera razionalità, nel quadro piuttosto artificiale dell'*Anstalt*. Si ha effettivamente l'impressione che per Weber lo Stato sia una specie di ipostasi dell'uomo razionale pre-ascetico e della ragione strumentale pre-etica, mentre la possibilità di piena sopravvivenza dell'uomo non è assicurata dalla fredda razionalità dell'*Anstalt*, ma molto di più dalla condotta di vita disciplinata all'interno della setta e a partire dal terreno solido dell'etica puritana.

Occorre fare ricorso ancora una volta alle suggestioni di Wilhelm Hennis, che vede consistere la problematica di fondo di Weber non tanto nella domanda tradizionale «Che cos'è la razionalità [*Was heisst Rationalität*]», ma nella ricerca del processo di elaborazione di «una condotta di vita razionale, sulla base dell'idea di professione»³¹. Ma allora qual è il vero carattere di tale razionalità? È l'impronta metodica dell'azione. Si è già visto: Weber non ama i superuomini sombartiani alla Fugger, egli

³⁰ Un'ultima citazione da *Economia e società* (WEBER, 1981, p. 540) può essere utile: «Come l'ascesi intramondana [...] e il tipo di disciplina ecclesiastica delle sette promuovevano la mentalità capitalista e l'“uomo professionale” che agisce in modo razionale – di cui aveva bisogno il capitalismo – così [...]».

³¹ HENNIS, 1987, p. 7. Egli aggiunge che la condotta di vita «è un elemento costitutivo dello spirito capitalista moderno e non solo di questo, ma anche della cultura moderna».



è piuttosto il cantore dello «spirito metodico della vita ordinaria» e insiste sui problemi della quotidianità della vita (*alltägliche Lebensgestaltung*) più che sui grandi principi dogmatici. L'uomo tuttavia, nella sua lotta nel mondo, non è mai solo: egli può utilizzare un patrimonio comune, una sorta di psicologia di massa, che trova la sua più completa espressione nel puritanesimo, secondo una successione (*Beruf* → *Leben* → *Ethik*) che sintetizza la visione weberiana della vita – «non solamente quella della vita economica» precisa Hennis – come «vita acquisitiva [*Erwerbsleben*]». Razionalizzazione, metodo, disciplinamento sono termini che attengono tutti alla condotta di vita, che è, a sua volta, «la pratica etica dell'uomo quotidiano».

Weber non ha mai studiato direttamente l'influenza dell'educazione e della disciplina sulla condotta umana; può darsi che il motivo di ciò stia nel non voler svalutare in nessun modo il peso enorme dell'etica puritana sulla condotta di vita (attraverso l'ascesi intramondana). Weber ha analizzato, nell'*Etica protestante*, l'«elemento plastico» del protestantesimo ascetico attraverso i suoi effetti sull'idea di professione. Ma per noi il problema si pone diversamente. Noi dovremo trovare i luoghi esatti di realizzazione storica delle condotte di vita individuali nel contesto istituzionalizzato della vita collettiva. Il che significa, a mio parere, studiare le vie principali della socialità, sia che esse passino oppure no per lo Stato. Credo che la forte opzione etica sparsa in tutta l'opera weberiana sulla sfida dell'uomo nel mondo e nel secolo abbia una ricaduta diretta sul tema che ho più volte sottolineato della socialità umana. La necessità di un'etica intramondana, fatta di professione e di disciplina, non può che comportare una sorta di moralizzazione sociale. D'altronde abbiamo visto che tutta la concettualità weberiana in materia esprime una realtà collettiva più che semplicemente individuale. È la vita di setta, la vita di comunità, la sola che può garantire all'uomo-individuo la possibilità di raggiungere i suoi scopi. A mio avviso, in Weber si trova una forte opzione alla moralizzazione della vita associata: di una certa vita associata che è quella della comunità religiosa a base puritana, della setta cioè, che si è trasferita negli Stati Uniti d'America.

La moralizzazione era proprio l'elemento che cercavo nel mio esame del pensiero di Weber. Se la vita associata (una certa vita associata) è morale, la vita al di fuori

della società non può essere che immorale. Per Weber l'asocialità è immorale. La disciplina, che regola la vita fortemente moralizzata delle sette, ma più in generale degli uomini virtuosi, professionalizzati, di qualità, ascetici ma attivi nel mondo, votati all'acquisizione: la disciplina, dunque, è lo strumento principale per raggiungere e conservare la socializzazione. Essa è "morale", in quanto attiene alla responsabilità individuale dell'uomo; è da lì che deriva e non da un'imposizione dall'alto. È l'uomo, continuamente eccitato dalla tensione tra rinuncia e azione; è l'uomo continuamente prostrato dal senso del limite e del conflitto; è l'uomo del dubbio e della melancolia che trova nella disciplina la forza e lo strumento per impegnarsi nel cammino della socialità.

Lo Stato è, per così dire, un residuo storico; esso è l'apparato di servizio, di cui la socialità può servirsi storicamente. Con una avvertenza però: la sua qualità istituzionale è talmente forte che rischia di far prevalere l'elemento formale sull'elemento etico nella vita sociale e nella vita degli individui. Anche per lo Stato vale lo stesso discorso che si è fatto per il diritto: esso può servire a migliorare le condizioni dell'impegno morale dell'uomo nella sua vita attiva, ma può portare anche a una esasperazione delle condizioni autoritarie e passive dell'esistenza umana. Quest'ultima infatti può anche coesistere con una situazione apparentemente pacificata e felice della condizione materiale degli uomini. Nel suo primo atto da economista, la prolusione di Friburgo del 1895, Max Weber negava che la «bilancia dei piaceri» potesse essere criterio per una qualsiasi politica economica, la quale deve invece servire all'educazione degli uomini, servire quindi a creare «le condizioni economiche e sociali d'esistenza per educarli [*heranzuchten*]».

In questo termine tipicamente tedesco, usato da Weber certamente *pour cause*, ho trovato infine la ragione della mia piccola indagine weberiana. L'economia, insieme alla religione, sono i campi di realizzazione dell'agire umano: qui, e non nello Stato o in qualsiasi altra forma politica attualizzata, può realizzarsi la virtù, che è nello stesso tempo il problema di fondo posto dalla melancolia e anche la questione centrale alla quale ogni scienza politica, in quanto scienza dell'uomo, deve rispondere. E Weber, con tutto il suo peregrinare, dal diritto all'economia, alla sociologia, alla



scienza politica, ha voluto soprattutto rimanere fedele a una concezione pura della scienza dell'uomo.

Pagina intenzionalmente bianca



III. RAGION DI STATO E STATUALITÀ MODERNA

(1982, 2012)

1. Ragion di Stato e ragioni dello Stato

Come tutte le cose storiche, che sono create da noi storici prima di essere esistite nella realtà, anche la dottrina della ragion di Stato può essere vista da molti, differenti punti di vista. Nel nostro caso abbiamo almeno la fortuna di avere a che fare con qualcosa che è registrato come tale nelle fonti. Dal XVI secolo in poi, è facile incontrare l'espressione «ragion di Stato» con le connotazioni e i significati più diversi: ciò che consente a noi, posteri curiosi, di definire un campo semantico utile alla individuazione dei caratteri di una o più dottrine della ragion di Stato. Diviene allora possibile e plausibile provare a estendere il concetto anche ad altre posizioni teoriche, non consapevolmente e manifestamente dedicate alla ragion di Stato, ma di essa preparatorie o consecutive, o comunque ad essa variamente collegate. Tentiamone dunque, sia pure senza alcuna pretesa di completezza, se non una classificazione, almeno un'elencazione esemplificativa. Machiavelli è il referente più immediato, anche se spesso nascosto, dei discorsi che c'interessano. Ciò vale, per così dire, nel bene come nel male: nel senso che la ragion di Stato viene talora vista, in negativo, come inaccettabile traduzione concreta del machiavellismo politico, ma anche, in positivo, come tentativo di combinare quest'ultimo coi principi irrinunciabili della religione e dell'etica cristiana. Se ciò evoca il grande scenario dei mutati rapporti fra morale e politica, rappresentando dunque una delle leve più potenti della grande trasformazione che segna il passaggio dal medioevo all'età moderna, più importante ancora mi pare il fatto che tale nuovo quadro s'iscrive, dal punto di vista istituzionale, nella dinamica in crescita dei nascenti Stati territoriali. Ciò riguarda, in primo luogo, i casi eccellenti delle grandi monarchie, per le quali i problemi di riorganizzazione e ammodernamento non possono certo ridursi all'astratta prefigurazione della sovranità, come elemento distintivo e caratteristico del nuovo potere statale. Proprio l'opera del primo grande teorico moderno della

sovranità, Jean Bodin, dimostra infatti quanto dettagliato potesse essere lo spettro delle competenze e delle funzioni statali e come, di conseguenza, occorressero tecniche d'intervento e di gestione facili a trascinare, all'interno come all'esterno, nella ragion di Stato.

Altrettanto significativi sono i tentativi compiuti, soprattutto in ambiente luterano tedesco, da parte di signori di entità territoriali minori, per i quali ogni pretesa di sovranità era praticamente bandita, ma restava aperta la possibilità e la necessità di massimizzare l'attività di governo (o di polizia, come meglio allora si diceva) allo scopo di competere, sul piano della qualità amministrativa ed economica, nello spazio europeo in rapida evoluzione. Non di rado, fu proprio in questi contesti che si elaborarono le tecniche più raffinate della moderna statualità da cui avrebbe preso avvio la grande stagione mercantilistica del sistema di Stati europei.

Se mi è consentito compiere un'estrema riduzione, capace di dar conto simultaneamente dei due poli principali della nuova politica che si andava costituendo in Europa agli inizi dell'età moderna, direi che le due linee da porre in evidenza sono la crescita di un'attenzione minuta e documentata per la statistica – cioè per l'inchiesta e l'informazione sulle cause (o ragioni) materiali dell'esistenza e della ricchezza degli Stati – da una parte e, dall'altra, l'elaborazione di una sorta di logica politica internazionale, del tipo di quella espressa magistralmente da monsignor Della Casa nella sua celebre *Orazione scritta a Carlo V per la restituzione della città di Piacenza*. Individualizzazione delle nuove unità politiche statali, tendenzialmente autonome e indipendenti, e concomitante loro integrazione in un sistema unitario europeo, retto da sue regole sia formali (diritto internazionale) che materiali (equilibrio ed egemonia), rappresentano forse i due segni più vistosi della nuova epoca della politica, nel superamento dell'antica, universalistica concezione medievale.

Di tutto ciò è fatta la multiforme dottrina della ragion di Stato a cui ci riferiamo. Essa reca in sé gli elementi più forti ed innovativi dell'esperienza costituzionale che si va iniziando sotto la forma dello Stato. Non voglio dire che quegli elementi trovassero già in essa sistemazione consapevole e compiuta: più spesso vi si trovavano in modo confuso e anche contraddittorio, giocati, come si è detto, più al negativo che al



positivo. Tuttavia quella dottrina risulta essere stata una specie di laboratorio in cui i nuovi elementi sono stati assemblati e, di volta in volta, trattati ed usati fino a dotare la politica moderna di una sua autonomia piena e totale.

Più piena anche di quella proposta fin da prima da Niccolò Machiavelli, anche grazie ad un ulteriore e non secondario risultato della dialettica apertasi, per suo merito, fra politica e morale: quello che finalmente imponeva, con la fine dei conflitti religiosi, la netta separazione fra le due sfere della vita terrena e di quella ultraterrena, in una definizione di spazi che, contrapponendoli, finiva per rafforzarli reciprocamente entrambi. Anche a questo esito, così importante per la laicizzazione dello Stato oltre che per la stessa successiva organizzazione della società civile, non fu estranea la dottrina della ragion di Stato.

Di essa si può provare a dare, a conclusione di queste righe introduttive, un'interpretazione più ampia e coinvolgente – anche se forse meno rigorosa – di quella corrente: si può cioè sottolineare il prevalente significato dottrinario che essa presenta, a confronto con la frequente debolezza dell'argomentazione sistematica o anche solo teorica che la caratterizza. Voglio dire che si può provare a pensare ad essa non solo come al frutto di una produzione scientifica compiuta e consapevole, nel senso moderno del termine, e neppure come a un corpo di teorie sistematico o anche solo coordinato: la si può forse pensare anche come una somma, talora casuale o alluvionale, di insegnamenti, con intenti più applicativi e strumentali (cioè pratici) che teorici, ma capaci nel loro insieme di produrre interesse politico, di creare mentalità politica, di fare opinione politica. Una dottrina nel senso pieno e antico del termine, dunque; frutto e insieme fonte di comunicazione su un oggetto finalmente colto come esclusivo dell'esperienza umana: quello della politica. Nella dottrina della ragion di Stato si potrebbe insomma scorgere per la prima volta l'emergenza di un discorso politico autonomo, dopo secoli di gestazione in cui la nuova effettualità del bene comune aveva dovuto servirsi del linguaggio giuridico o di quello teologico. Con essa si potrebbe veder affermata finalmente la logica della politica come campo riservato dell'agire umano: creato dall'uomo, intendo, e riservato all'uomo, e dunque bisognoso (come tutti i settori artificiali di applicazione umana) di ammaestramenti e di dot-

trine, di tecniche e di segreti dell'arte. Un campo a misura d'uomo, quasi una palestra attrezzata per i suoi nuovi "esercizi" di politica e per le necessità del suo "disciplinamento", secondo le molteplici e mutevoli "ragioni" che la convivenza umana – accelerata dal conflitto religioso da una parte e dalla sempre più imponente motivazione economica, dall'altra – via via presentava.

2. La diffusione in Europa della ragion di Stato e l'antimachiavellismo

Per venire a una rapida presentazione fattuale della nostra dottrina, direi in sintesi che essa si presenta alla fine come una formula politica coniata nel corso del XVI secolo in Italia, a cui è riuscito di sintetizzare – perlopiù in negativo ma anche con indubbi risvolti positivi e comunque sempre (il che fu sommamente positivo) con ampia diffusione europea – atteggiamenti di pensiero e di prassi politica che hanno variamente toccato l'esperienza storico-costituzionale dello Stato moderno in formazione, inteso come nuova forma di organizzazione (o anche "misura") del potere emergente in Europa al posto della medievale *société des sociétés*.

Per ricostruirne il significato storico, conviene forse partire dalla Francia, il paese in cui essa ebbe seguito minore, proprio perché la realtà dello Stato territoriale e monarchico vi era più progredita¹. Così, ad esempio, nel *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume contre Nicolas Machiavel* (1576), Innocent Gentillet sintetizza le 54 più pericolose massime che Caterina de' Medici aveva ripreso dal segretario fiorentino. Fino alla notte di San Bartolomeo (1572), resta comune ai due campi in guerra (di religione, ma perciò anche civile) – quello cattolico e ugonotto – il favore per l'antica tradizione francese di *monarchie*, da tutelare il più possibile, anche semmai in chiave di limitazione del potere del re. In seguito, lo scontro si fa più duro e circostanziato, coi cattolici orientati verso l'assolutismo e i protestanti inclini piuttosto alla resistenza e al regicidio.

Tra il 1573 e il 1576 appaiono due opere di impostazione opposta ma di immediata grande fortuna: la *Franco-Gallia* (1573) di François Hotman, ugonotto favorevole agli

¹ DE CAPRARIIS, 1959.



Stati generali (*Etats généraux*), e *Les six livres de la république* (1576) di Jean Bodin, che teorizza invece la sovranità del principe. Un altro calvinista, François La Noue, esprime nei *Discours* (1587) l'esigenza di preservare l'unitarietà dello Stato, per motivi di politica sia interna che internazionale, operando però anche sulla coscienza individuale, in termini di costanza e disciplina.

Con provenienza da entrambi i campi confessionali, cresce infine una forte opinione critica da parte dei *mécontents* e si consolida il nuovo partito dei *politiques*. Su questo terreno si radicheranno, più tardi, i teorici e pratici della ragion di Stato alla corte di Richelieu, in corrispondenza più o meno aperta coi *libertins*: un terreno che, oltre ai motivi politici legati all'assolutismo monarchico, produce un radicale pessimismo intorno all'uomo e alla sua socialità. Il crollo dei sentimenti comunitari d'impronta medievale, di cui i conflitti religiosi erano espressione, favorisce il ripiegamento dell'individuo su sé stesso, grazie anche al riuso di teorie platoniche e stoiche che, nella seconda metà del XVI secolo, si condensano nel neostoicismo. Ne sono frutto, a titolo d'esempio e tra i numerosi altri, la *Constance et Consolation ès Calamitez publiques* (1594) di Guillaume Du Vair, ma anche l'anonimo *De la vraye et légitime constitution de l'Estat* (1591). Aiuta in ciò anche il crescente monopolio del discorso politico da parte dei giuristi e la conseguente saldatura tra diritto positivo e Stato, in nome dell'utilità di quest'ultimo.

Il principale referente europeo di tale linea è Giusto Lipsio (1547-1606), sostenitore di un taglio pratico del discorso politico, in funzione dell'esatta conoscenza, da parte del principe, del suo Stato, ma anche della disciplina che ogni uomo deve esercitare su sé stesso, per poter essere buon suddito di questo Stato, a base amministrativa e militare. Tale sarà la prospettiva vincente in Germania, dove si radica, nella prima metà del XVII secolo, il fuoco della guerra dei Trent'anni (1618-48), in una tensione che, dietro i motivi religiosi d'origine, fa emergere sempre più la realtà dello Stato territoriale, avviato ad emanciparsi dalla visione universalistica del Sacro Romano Impero².

² Per la Germania cfr. SCHNUR (ed), 1966; STOLLEIS, 1990.

Nel campo dottrinario che c'interessa, all'aristotelismo "politico" di Henning Arnisaeus si contrappone, coi *De arcanis rerumpublicarum* (1605), Arnold Clapmarius, seguace di Tacito e della ragion di Stato, ma anche Georg Obrecht, i cui libri sono orientati all'instaurazione della *gute Policey*; la quale viene da Dietrich Reinking adirittura coniugata alla Bibbia (*Biblische Policey*, 1653), secondo una procedura di opposizione al "diabolico" Machiavelli e di adesione a una dottrina allineabile invece ai dettami luteran-melanctoniani della strumentalità e praticità del potere politico. Ne derivano svariate traduzioni tecniche in campo sia economico (i mercantilisti austriaci come Becher, Hörnigk e Schröder), che giuridico-fiscale (Klock), che politico-amministrativo (i cameralisti fino a Zincke e Justi); senza dimenticare la particolare variante assunta dal giusnaturalismo tedesco, nella direzione di quella filosofia pratica che, da Thomasius a Wolff, non mancherà d'influenzare lo stesso idealismo, fino a Kant e Hegel.

Rispetto a questi sviluppi, il caso italiano appare sostanzialmente meno significativo, anche se fu in Italia che il discorso sulla ragion di Stato venne reso dottrina³. Se Machiavelli e Guicciardini, ma anche monsignor Della Casa, ne sono stati variamente all'origine, è però il libro di Giovanni Botero *Della Ragion di Stato Libri Dieci* (1589) a fissarne i caratteri di "genere". Intento dell'opera è la ricomposizione del dualismo tra politica e coscienza, contro l'abitudine invalsa nelle corti di far riferimento al Machiavelli e a Tacito, esclusivamente in nome dell'utile e dell'interesse di Stato. Ciò avviene però non mediante il recupero della teologia, ma con la «notizia di mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare un dominio così fatto».

Gli anni sono di nuovo gli stessi di Lipsio, di cui nel 1589 appaiono i *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, con il fondamentale nesso ivi tracciato tra politica e virtù, tra Stato e individuo. Dello stesso anno è, ad esempio, un *Thesoro politico* che raccoglie relazioni, discorsi e scritti di ambasciatori «pertinenti alla cognizione e intelligenza delli stati, interessi e dipendenze de più gran Principi del Mondo». La letteratura in tema acquista presto pretese teoriche, ad opera di autori quali Gerolamo

³ Come bibliografia di riferimento cfr. BORRELLI, 1993 e i saggi di N. BOBBIO, V.I. COMPARATO, A. DE MADDALENA, G. GIARRIZZO, N. MATTEUCCI, P. SCHIERA, G. SPINI, C. VIVANTI, in FIRPO (ed), IV 1, 1980.



Fraschetta (*Della Ragione di Stato*, 1593), Scipione Ammirato (*Discorsi sopra Cornelio Tacito*, 1598), ma anche Palazzo, Spontone, Bonaventura, fino a Trajano Boccalini che, nei *Ragguagli di Parnaso* (1612-13) come nelle postume *Osservazioni su Tacito* (1678), accentua, sia pure in chiave critica, il tema dell'interesse come vero "compasso" dell'azione del moderno principe. Ma proprio qui si mostra anche la piega ambigua che il discorso ha ormai assunto, in particolare nei suoi ultimi rappresentanti: come lo Zuccolo, il Settala o il Chiaramonti. Parziale eccezione è rappresentata dall'unico Stato che nell'Italia del Seicento può mantenere la pretesa di giocare un ruolo in campo internazionale: la Repubblica di Venezia, coi *Discorsi politici* (1599) di Francesco Paruta e gli scritti di Paolo Sarpi.

Ancora diversa la situazione in Spagna⁴, dove la ragion di Stato s'inserisce in un processo storico da riportare al barocco, con tutte le implicazioni anche contraddittorie che ne derivano, in termini di "concettualismo" ma anche di "simulazione", come risulta nel modo più chiaro dall'opera di Baltasar Gracián (*Criticón*, 1651). Punto di partenza è, ancora una volta, l'uomo nella sua individualità peccaminosa. Il suo incontro con la società determina problemi di comportamento, nella stessa linea di autodisciplina tracciata da Lipsio e proseguita dai *libertins*; mentre l'incontro con lo Stato fa emergere la figura del principe, lui pure caricato di una precisa funzione disciplinante. Da tutti i punti di vista, si tratta di una cultura dell'adattamento (del singolo ai problemi della società, del principe ai bisogni dello Stato) attraverso la gestione concreta dell'interesse.

Come in Botero, tutto ciò deve avvenire nel quadro mai messo in dubbio della morale cristiana: da qui la polemica sul machiavellismo, con l'ampia gamma delle posizioni ma con l'identico risultato di una sorta di machiavellismo degli antimachiavelliani, grazie anche al ruolo della finzione nel discorso e nella metodologia di Gracián e compagni.

Primo esponente è Pedro de Rivadeneyra, il cui *Trattato*, ispirato al Possevino, esce nel 1595. Nel 1628, Claude Clément pubblica, prima in latino poi in castigliano,

⁴ Per una bibliografia essenziale, cfr. MARAVALL, 1972; CLAVERO, 1991.

un'opera dal titolo paradigmatico: *Machiavelismus jugulatus Christiana sapientia hispanica et austriaca*. Nella stessa linea si muove il Quevedo (*Política de Dios y gobierno de Cristo*, 1626), che pure insiste sull'intrinseca irrazionalità del Machiavelli, causata proprio dal suo «essere contro Dio» e destinata a far degenerare lo Stato in tirannia. Ma non è la tesi del tirannicidio a prendere corpo negli ambienti gesuitici; la formula buona continua ad essere quella monarchica, che abbisogna però di perfezionamenti soprattutto nella direzione del principe cristiano. Si ricordano autori come il Padre Marquez o anche Juan Pablo Mártir Rizo, autore nel 1626 di una *Norte de príncipes* in cui Machiavelli viene criticato con ragioni esclusivamente storiche e naturali.

Il problema resta lo stesso: da una parte va salvata la tradizione della monarchia, dall'altra dev'essere possibile la sua modernizzazione. E in tale dilemma continuano a confliggere ragioni di tipo politico e di tipo religioso, nonostante il tentativo – in Spagna come altrove – di neutralizzare l'immoralità del Machiavelli col ricorso a Cornelio Tacito. Autori come Baltasar Alamos de Barrientos (*Conocimiento de las naciones*, 1598 e *Tacito español*, 1614) e Alvia de Castro si muovono in questa direzione, di nuovo sotto lo stimolo dell'onnipresente Lipsio. Una sintesi felice è data dall'opera di Diego de Saavedra Fajardo che nel 1640, nella *Impresa XLVI* della *Idea del príncipe político y cristiano*, proclama che «nessun nemico è maggiore, per l'uomo, dell'uomo stesso». Da qui l'insistenza sulla prudenza nei rapporti sociali, in funzione di quella concordia che sola può garantire la sopravvivenza e il benessere dello Stato. La dottrina che l'esprime dev'essere pratica, sperimentale, in quanto riferita alle cose temporali. In tal modo si supera ogni conflitto con la fede e la religione, poiché i due piani torneranno inevitabilmente a coincidere nella persona del principe.

L'Inghilterra è il paese d'Europa in cui è più netto e deciso, in prima età moderna, il cammino verso una forma scientifica della riflessione politica, fino al salto di qualità compiuto da Hobbes⁵. L'opera stessa dei monarchi mostra l'autonomia che il di-

⁵ Cfr. per tutti FRIEDRICH, 1957.



scorso aveva raggiunto tra XVI e XVII secolo, grazie anche a un ceto nobiliare-impresoriale (la *Gentry*) che a sua volta aspirava ad autonomia tramite l'istituto parlamentare. Da quest'elica modernizzante si produce, nel corso del XVII secolo, una vera e propria crisi dalla quale sono toccati i tre vertici del potere: Re, Parlamento e Chiesa. Alla fine del secolo (1688), ne deriverà una forma politica nuova, basata su un principio d'interesse radicalmente diverso da quello proprio della ragion di Stato. La quale però, a tempo debito, aveva pur svolto un suo ruolo, limitato da una parte al tema della monarchia limitata (Henry de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, 1235; Thomas Smith, *De republica Anglorum*, 1583; Richard Hooker, *The laws of ecclesiastical polity*, 1594), ma capace anche di confrontarsi coi temi machiavelliani che appaiono, ad esempio, a un uomo come Reginald Pole, *Apologia [...] ad Carolum V. Caesarem supra quatuor libris a se scriptis* (1539) come «ratio gubernandi rempublicam», in quanto fondati sull'esperienza diretta, in contrapposizione alle chiacchiere inutili che gli *homines otiosi* fanno in *scholis*.

Anche riguardo alla modernizzazione in senso assolutistico dello Stato, il caso inglese è particolare, grazie tra l'altro all'abilità teorica di Giacomo VI Stuart, re di Scozia, il quale, ancor prima di salire al trono inglese col nome di Giacomo I (1603), aveva pubblicato nel 1598 il *Trew law of free monarchies* e poi il *Basilikon doron* (1603), dove la libertà della monarchia viene colta non solo nella sua indipendenza da potenze straniere o da concorrenze all'interno del regno, ma anche nella sua autonomia di *iurisdictio* dal parlamento, cioè nella potestà di legiferare. Tema già sviluppato anche da teorici come il Barclay in Scozia (*De regno et regali potestate*, 1600) e in Inghilterra, sia pure in maniera più prudente, dallo stesso Francesco Bacone (1561-1626); senza trascurare John Cowell, l'abile civilista che, nel 1607, con *The Interpreter*, aveva esposto teorie assolutiste che lo stesso Giacomo I – in perfetta applicazione della dottrina della ragion di Stato, si potrebbe dire – condannerà nel famoso proclama del 1610 sui «misteri della monarchia e del governo politico», dinanzi ai quali la stessa ricerca scientifica si deve arrestare.

La dottrina del diritto divino del re, collegata all'emergenza del diritto statuito, viene alla lunga contrastata dalla capacità dei nuovi ceti produttivi di allearsi con

l'antica aristocrazia nella difesa delle consuetudini e del parlamento: ciò conduce, ad opera di Thomas Coke (*Institutes of the laws of England*, 1628-1644), alla supremazia del *common law*, nonostante la forte opposizione teorica di Thomas Hobbes (*A Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England*, 1666). Qui sta, mi pare, il bivio che separa, in età moderna, l'esperienza storico-costituzionale inglese da quella continentale; ed è anche il bivio che impedisce alla dottrina della ragion di Stato di raggiungere in Inghilterra un grado di elaborazione paragonabile a quello degli altri paesi europei.

Dalla metà del XVIII secolo in poi, i problemi dello Stato e della sua modernizzazione saranno dovunque trattati in altre sedi e si aprirà la strada al costituzionalismo, portatore di una nuova legittimazione scientifica, grazie al diritto, all'economia e alla sociologia. Fino a quel momento, a partire dall'avvento, spesso usurpatorio, del "nuovo" principe, la dottrina della ragion di Stato, intesa nel suo senso più pieno, ha svolto un ruolo non trascurabile nella legittimazione, anche e soprattutto in senso tecnico, del potere monarchico nell'ambito dello Stato moderno.

3. *Arcana imperii* e ragion di Stato nel mondo tedesco

Mi sembra degno di nota il fatto che l'interesse per il tema della ragion di Stato sia tanto mantenuto nel mondo tedesco. Nei tempi più recenti, quella storiografia si è saputa distinguere per l'apertura di sguardo con cui ha trattato il tema, all'interno di una problematica più ampia e articolata e lungo un arco di tempo più esteso di quello abituale in ambito italiano. La verità è che, in Germania, il tema è stato consapevolmente inserito in un campo di forze ad alta intensità politica, collegato direttamente al processo più significativo della storia tedesca moderna, dalla Riforma ai giorni nostri: l'affermazione cioè della teoria e della pratica costituzionale dello Stato moderno, sotto forma prevalente di Stato di polizia, cioè di uno Stato preoccupato della *Fürsorge* per i sudditi-cittadini, ma insieme legato a questi ultimi da un patto di reciproca obbligazione, formulato in termini di diritti e doveri, da verificare concretamente proprio nell'organizzazione della vita politica e sociale.



Quanto tale prospettiva abbia avuto peso nella tradizione storiografica tedesca si misura dal semplice confronto con alcuni contributi di quest'ultima che, da punti di vista diversi e con intenti diversi, hanno sempre centrato sulla continuità di fondo della storia tedesca, colta e interpretata nelle sue strutture, fra le quali la ragion di Stato occupa un posto non secondario. La dottrina corrispondente viene vista come tappa dell'evoluzione della teoria politica moderna e quindi trattata non solo come genere letterario circoscritto e delimitato, ma come fonte o tramite di esperienze politiche aventi motivazioni e effetti ampi e generali, sia dal punto di vista cronologico che territoriale.

Se testimonianza di questa tendenza ad allargare il campo di applicazione ed efficacia della dottrina della ragion di Stato è stato il monumentale volume curato da Roman Schnur, quella medesima tendenza si è rafforzata negli ultimi anni grazie in particolare ad alcuni lavori di Michael Stolleis⁶. Impegnato nell'ampia e fortunata ricerca sulla genesi del moderno *ius publicum* tedesco, egli si è trovato quasi necessitato a definire il fenomeno storico della ragion di Stato dall'esterno, mediante un progressivo lavoro di precisazione e distinzione rispetto a categorie e vicende storiche contigue, affini e spesso addirittura almeno marginalmente sovrapposte.

Così è per il saggio che reca il titolo assai esplicito di *Arcana imperii und Ratio status*. Dopo aver ribadito che «certo non fu Machiavelli a coniare il termine» e che neanche si può far coincidere il concetto con «tutto Machiavelli» e tanto meno con tutto ciò che a lui venne associato dal 1580 al 1700, Stolleis fissa però il terreno d'origine del fenomeno proprio nel contesto politico e culturale entro cui s'iscrive *Il principe*. Da qui verrebbe il nesso stabilitosi – sopra tutto nella diffusione europea del fenomeno – tra antimachiavellismo e rifiuto della dottrina della ragion di Stato. Per dare conto del suo ragionamento, Stolleis cerca di stabilire i sentieri alternativi lungo i quali gli stessi obbiettivi perseguiti dalla dottrina della ragion di Stato poterono essere raggiunti anche senza atti di fede machiavellici.

⁶ Oltre all'appena citato Stolleis, 1990, anche il precedente 1980a.

Via principale fu appunto quella degli *arcana*, non solo per la continuità che in tal modo si poteva mantenere con la tradizione politica medievale, ma anche per i suoi caratteri di modernità, nell'imporre da una parte una rigida selezione dei soggetti da coinvolgere ma dall'altra, allo stesso tempo, un'adeguata perizia tecnica e professionale per i medesimi. Rifugiarsi negli *arcana* consentiva inoltre di non tagliare tutti i ponti con l'altra dimensione tradizionale dei *mysteria* che, se da una parte ancora una volta stabiliva una continuità col medioevo sacro, dall'altra andava incontro alle esigenze, così profonde per i nascenti sovrani assoluti, di una fondazione non puramente laica di legittimazione del proprio potere.

Il saggio di Stolleis ha il merito di inserire la complessa e originale problematica di cui stiamo parlando in un quadro di riferimenti assai circostanziato sia dal punto di vista della letteratura che da quello delle fonti. Dal secondo punto di vista, i rimandi a Tacito e per suo tramite a Boccalini e Lipsio sarebbero scontati se non fosse che consentono di porre in luce l'aspetto particolarmente pratico e applicativo – dottrinario cioè piuttosto che puramente teoretico – della sedimentazione che la dottrina della ragion di Stato andava provocando durante la sua circolazione dall'Italia agli altri paesi d'Europa. In essa, i *media* e le *rationes* di Botero trovano spesso occasioni concrete di esercizio e cessano di essere speculazioni di cortigiani per diventare segreti di burocrati.

Si ritrovano così gli *Arcana imperii* o *dominationis* di Tacito, dalla cui ripresa e traduzione nei termini più ridotti ma anche più turbolenti della *Kleinstaaterei* tedesca in età moderna sarebbe derivato quel filone di pensiero e di pratica politica che costituisce la base del caso tedesco moderno. I *De Arcanis rerumpublicarum libri tres* di Arnold Clapmarius, apparsi a Brema nel 1605, vengono indicati da Stolleis come il capostipite di una fortuna che – coinvolgendo anche interessi naturalistici, alchimistici e occultistici (Paracelso usò il termine *arcanum* per fondare la sua teoria dei mezzi di cura [*Arzneimitteltheorie*]) e passando per la gran palude del manierismo – portò in campo politico a risultati di rilievo, sopra tutto in collegamento con la realtà storico-costituzionale di consolidamento degli Stati territoriali.



Da Johann Gryphiander a Christopher Berold e Cyriakus Lentulus, il discorso si sviluppò in Germania in questa direzione, con un'attenzione costante anche agli aspetti giuridici del tema politico che la rete dei rapporti imperiali rendeva necessaria. In tal modo Stolleis è in grado di distinguere il carattere specifico del suo filone dalla moda indistinta dei tanti trattati e trattatelli volti a fornire precetti e consigli, massime ed esempi a principi, uomini di corte o di Stato, rispetto ai quali bisognerebbe pur decidersi a sviluppare una ricognizione non semplicemente storico-letteraria, per cercare di misurare il peso che effettivamente ebbero e la funzione che svolsero nel più generale processo di disciplinamento – nel senso precipuo di normazione e di controllo sociale – a cui in grande misura corrispose la *Staatswerdung* nei paesi di lingua e cultura tedesca. Infatti «proprio qui si trovano spunti per un'analisi scientifica delle varie costellazioni politiche e dei fattori che le determinano: stato del paese, ricchezza della popolazione, carattere del popolo, forza economica, potenza dell'esercito, ordinamento giuridico e via dicendo».

La conclusione è che gli *Arcana imperii* rientrano nel più largo e generico flusso della ragion di Stato ma devono essere studiati a parte, se si vuol coglierne la peculiarità arricchendo nello stesso tempo la conoscenza della seconda. Da Jakob Bornitz a Heinrich Voss, alla metà del Seicento, i due fili proseguono intrecciati, con una relativa prevalenza del primo; poi sarà la ragion di Stato ad affermarsi di più, una volta superati i dubbi e i sospetti legati alla sua origine italiana e consolidati i motivi pratici che la presentano come tecnica capace di risolvere – anche grazie alla sempre maggiore consapevolezza giuridica – i problemi dei nuovi Stati. Tale affermazione si compirà però grazie a un confronto complesso e travagliato col tema di fondo che sta dietro all'affermazione della teoria politica come settore autonomo di considerazione scientifica. Machiavelli e il machiavellismo sono i termini del discorso che vanno neutralizzati o addirittura esorcizzati ancora per tutto il XVII secolo, perché si possa trattare liberamente di politica.

Nel ricostruire questa vicenda, Michael Stolleis riesce a fornire in pochissime pagine un quadro così nitido e insieme completo che meriterebbe davvero di ricevere riscontri analoghi anche per altre situazioni storiche, a cominciare da quella italiana.

Anche se forse la specificità tedesca, segnata dalla guerra dei Trent'anni e – alla fine – dal suo esito favorevole alla territorialità del nuovo potere statale – pur insieme alla persistente presenza imperiale – rende qui del tutto peculiare e forse particolarmente fortunato il percorso della dottrina della ragion di Stato. Essa infatti, come Stolleis giustamente sottolinea, si andrà sempre più caratterizzando, a partire dal 1650, in senso giuridico. Non che in tal modo la via si faccia più semplice: di volta in volta possono infatti essere scelte le “ragioni” dell'imperatore o quelle dei principi territoriali (che resteranno fino alla fine *Reichsstände*), ma almeno si consolida il terreno tecnico su cui in ogni caso il discorso politico si deve costruire, che è appunto prevalentemente quello giuridico. E ciò, per quanto ne so, è sostanzialmente vero anche in quel campo d'applicazione e d'intervento su cui s'impiana, in molti territori tedeschi, soprattutto nel XVIII secolo, quel nuovo pensiero politico che è l'insieme formato dalle scienze camerali e di polizia.

È pur vero che a quel punto la dottrina della ragion di Stato ha ormai esaurito il suo compito di formidabile levatrice delle moderne scienze dello Stato; come è anche vero che il giovane apprendista-stregone Federico di Hohenzollern, poco prima di salire inaspettatamente al trono nel 1740, all'età di ventott'anni, aveva trovato il tempo di scrivere un *Antimachiavel* di cui quel grande “uomo di mercato” che era Voltaire colse fin dall'inizio l'importanza e la spendibilità nei circoli politici europei e gli diede una bella ripulita.

Tutto ciò è ovviamente ben chiaro anche a Stolleis, anche se egli insiste forse troppo sulla linea di fuga giuridica lungo cui l'intera questione si sarebbe svolta. A me pare che il ruolo centrale del diritto sia consistito piuttosto nel fatto che esso – progressivamente consolidandosi come scienza sociale egemone – consentì la materializzazione, con relativa conquista di autonomia, di altri settori di teoria-prassi – cioè in primo luogo dottrinari e poi scientifici nell'accezione moderna – facilitando in tal modo quel passaggio, fra XVIII e XIX secolo, che da molto tempo ho definito come quello *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato*⁷. Che il diritto naturale sia

⁷ SCHIERA, 1968.



stato lo scenario ma anche uno dei motori principali dell'intero processo è senz'altro vero (come dimenticare l'antica intuizione di Schumpeter?); ma vero anche è che, senza le nuove frontiere di esplicazione della politicità (teorica e pratica), lo stesso diritto naturale non avrebbe potuto svolgere interamente il ruolo che storicamente gli va riconosciuto. Gli sarebbe mancato, infatti, il riscontro concreto, operativo, di intervento (la misura!) di cui consiste la politica moderna, positiva, basata sul dubbio e sulla ricerca.

In particolare, quella tedesca. Il che dovrebbe bastare, a mio parere, a rispondere alle domande poste da Stolleis alla fine del suo saggio: se infatti è vero che «sovranità, *arcana imperii* e ragion di Stato sono le formule che hanno accompagnato l'origine dello Stato moderno», non è men vero che quest'ultimo si è poi consolidato nella linea duplice del formalismo giuridico da una parte, e della concretezza economico-amministrativa dall'altra.

Neppure quest'ultima era, a sua volta, una grossa novità, visto che fin dal principio la moderna statualità si era venuta "costituendo" intorno all'apparato di potere e di governo del principe, coi suoi funzionari, e la sua burocrazia. Anche a questo aspetto Stolleis si è mostrato attento, dedicando un saggio niente meno che ai *Fondamenti dell'etica burocratica*⁸. Si tratta del problema di chi sia il buon funzionario: a cui si collega, nella tradizione occidentale, quello di chi sia il buon principe, il buon cortegiano, il buon cittadino e così via. Stolleis ha colto come al solito perfettamente il problema sottolineando il tema – a dir poco weberiano – dell'etica della burocrazia, impiegando il termine nell'accezione laica, o forse meglio secolarizzata, della prima età moderna. Egli ha addirittura esasperato tale orientamento proponendo di ricostruire il decalogo stesso del buon funzionario e ricollocandosi così in sintonia con tutto la società "civile" che, fra Cinque e Seicento, cercava d'interpretare in termini di virtù e di vizi, più o meno "conversando", i vari aspetti della vita, sempre più scoperti e evidenziati nella loro realtà pubblica, e come tali ormai definibili in senso generale e astratto, cioè per così dire "normativo".

⁸ STOLLEIS, 1980b, che riproduce l'intervento svolto dall'Autore nel Colloquio internazionale sul ruolo dei giuristi nell'origine dello Stato moderno, organizzato da Roman Schnur a Tübingen nello stesso anno.

Anche qui Michael Stolleis fa ricorso alla sua profonda conoscenza delle fonti disponibili sull'argomento, non esitando a toccare lembi del problema che non avrebbero mai formato oggetto di considerazione da parte di uno storico del diritto tradizionale. È in quest'epoca di formazione del fenomeno burocratico, fra XVI e XVII secolo, che si vengono ritagliando ambiti autonomi di vita politica, con tutte le implicazioni di tecnicità e professionalità, relativi a codici di formazione e di comportamento che via via si specificano e distinguono da altri vicini e consimili, assumendo tratti originali e peculiari, destinati a durare fino ai giorni nostri.

Ciò vale anche per le qualità proprie che acquista, durante il Rinascimento, prima l'uomo di famiglia albertiano, e poi quello di corte castiglioniano (per non parlare del giovane vescovo Galeazzo Florimonti a cui il Casa dedica il suo libretto o degli attori della *Civil conversazione* del Guazzo). Ecco di nuovo la congerie di generi letterari già visti intorno alla letteratura degli *arcana imperii* e della ragion di Stato, dagli *Specchi* e *Istituzioni dei principi*, ai *Trattati di governo*, ai massimari dell'*aulicus politicus*, ai manuali di *ars aulica*, agli *Orologi*, *Oracoli*, *Teatri*, *Piazze* e così via, tramite i quali una società in fermento cercava di dare sistemazione (ordine, misura) alla mutevolezza dei rapporti che la dominava.

Il dato "costituzionale" che, secondo Stolleis – ma anche per me, e nella scia della migliore storiografia tedesca – determina la pregnanza del fenomeno burocratico è il consolidamento, in termini soprattutto di accentramento delle funzioni di governo. Ciò significò il progressivo affermarsi dell'attività amministrativa rispetto all'indistinta figura di potere (a base giudiziario-militare) vigente fino allora. Da qui la necessaria definizione di nuovi poli d'interesse per i bisogni nuovi – sia del principe che dei sudditi – che si presentavano e per le nuove tecnologie da elaborare per affrontarli. Una nuova politicità insomma, sia teorica che pratica, che si afferma (anche) come applicazione del nuovo atteggiamento scientifico (osservabile, misurabile, applicabile) oltre che alle cose della natura anche a quelle della società e dello Stato: a partire dal dato economico, da quello "micro" del *Negoziante perfetto* a quello "macro" del mercantilismo internazionale.



La tecnicizzazione dell'aiutamento amministrativo non fu, d'altra parte, che un aspetto del processo di professionalizzazione che investì questa nascente società civile di cui stiamo parlando, in concomitanza (anche) con l'affermarsi del lavoro come criterio principale di valore all'interno della società medesima. Anche le qualità del funzionario (amministrativo, politico) cessarono così di essere inerenti alla persona (non c'è nobiltà senza nascita) per incarnarsi nelle funzioni. E l'affermazione di consiglieri esperti comportò anche un aumentato obbligo del principe a prestare loro orecchio: che fu la strada lungo la quale si sviluppò poi tutta la storia delle istituzioni moderne, fino alla vittoria del principio della responsabilità parlamentare dei ministri, arco di trionfo del costituzionalismo ottocentesco.

Strada lunga, se ancora Altusio, nella scia di Lipsio, non sa definire meglio i *consilarii* che come «fidi, rerum hominumque periti [qui] salutaria suggerunt»; il che però non gli impedisce, in termini più oggettivi e concreti, di distinguere fra un *consilium consistoriale*, *aerarii publici*, *nauticum*, *militare*, dimostrando così una consapevolezza già ben sviluppata delle zone privilegiate di intervento del potere pubblico nei complicati contorni della società del suo tempo.

Stolleis osserva che nel catalogo delle virtù del buon funzionario sussistono tre tipi di qualità: in primo luogo, criteri obiettivi (per esempio la cittadinanza e la provenienza sociale oppure l'età); secondariamente, criteri che toccano anche l'aspetto soggettivo (l'istruzione, innanzi tutto, e la formazione culturale); in terzo luogo, criteri che dipendono esclusivamente dalla buona disposizione del soggetto (come, ad esempio, l'onestà e più in generale le virtù di carattere). A tutti questi criteri si collega poi la necessità per il principe di porre il funzionario in condizione di poter rendere al massimo grado ma, insieme, di essere controllabile nei suoi comportamenti. Da qui il ricorso alla definizione dei ruoli, al pagamento della funzione svolta, al giuramento d'ufficio: tutti tratti che «segnano complessivamente il passaggio dalla gestione "di casa" patriarcale propria dello Stato feudale e poi ancora di quello per ceti alla forma di potere fortemente centralizzata e complessivamente assai burocratizzata dell'assolutismo».

Anche se, secondo il solito Altusio, (che non è certo in linea con il trend assolutistico che si afferma sul continente) il buon funzionario deve poi limitarsi a essere «*modestus, placidus, mansuetus, humanus et affabilis*». In realtà, ben a lungo, alle qualità oggettive del funzionario, legate alle funzioni da lui svolte e alle esigenze specifiche della forma di governo a cui prestava il proprio servizio, s'intrecciarono le qualità soggettive, più o meno sempre coincidenti con le antiche e tradizionali virtù di origine medievale, come l'onestà, la fedeltà, la pietà.

Su tutti questi aspetti il saggio di Michael Stolleis insiste molto, portando testimonianze di fonti per ciascuno dei numerosi aspetti del problema. Ne deriva una conclusione importante in termini storiografici: quella di rifiutare il cliché stantio dell'assoluta supremazia del modello giuridico su ogni altro nella definizione della figura del funzionario dello Stato moderno. Stolleis si guarda bene dal dirci che ciò coincide con la vicenda stessa dello Stato moderno, la quale ha certo avuto contenuti più ampi di quello semplicemente giuridico. Ma io credo che sia proprio questa la linea interpretativa su cui egli si muove. Gli aspetti intorno ai quali si è formata e consolidata l'organizzazione pubblica del potere che in età moderna, in occidente, si chiama Stato, sono molteplici e variegati. Il diritto è solo una delle modalità attraverso cui quel processo si è svolto: una modalità neppure tanto centrale, dal punto di vista sostanziale. Piuttosto, residuale, nel senso che "in diritto" va a finire – in quest'epoca, o forse sempre – ciò che non ha ancora o non ha più modo di esprimersi autonomamente. Per di più, il diritto può offrire modalità formali di organizzazione: limitate cioè alle procedure e ai controlli e di per sé indifferenti agli obiettivi posti.

«Durante il XVII secolo – scrive Stolleis – viene richiesta per la carriera amministrativa superiore una formazione che, all'incirca in parti uguali, è fatta di politica, notizia degli Stati locali ed europei (statistica), giurisprudenza, storia, lingue e retorica», il che corrispondeva da vicino alla «concentrazione e intensificazione delle funzioni statali in politica e giustizia, amministrazione finanziaria, amministrazione militare e diplomazia». Anche in questo caso, la sua ricostruzione sembra fondata e, benché si tratti di un aspetto limitato del lungo e complesso processo di formazione dello Stato moderno, le indicazioni che ne derivano sono importanti. Esse infatti ri-



dimensionano in parte la rilevanza forse eccessiva che lo stesso Autore dava all'aura giuridica nel saggio sugli *Arcana*.

Nessuna contraddizione, ma un problema di accenti. A me pare francamente che tutto quel che può servire a ridimensionare la componente giuridica dello Stato moderno e a riportare in superficie contenuti e anche modalità d'intervento di altra natura sia benefico al fine di mostrare la complessità di questa figura costituzionale di cui con regolarità celebriamo da generazioni la crisi o la fine, senza mai stupirci di vederne la rinascita o il recupero, grazie proprio ad elementi solo apparentemente nuovi (e come tali anche improbabili), ma in realtà antichi e addirittura costitutivi di esso. Rientra nella dimensione pratica dell'esperienza politica tedesca moderna – di cui Stolleis è un interprete perfettamente adeguato all'altissima tradizione storiografica che vi corrisponde – presentare tutti questi elementi e presentarsi così come “caso” – assai più importante e significativo di quanto non si continui a ritenere – dell'intera esperienza statale dell'Europa moderna.

4. Stato e modernità politica

Per completare questa rassegna, ecco il libro di Gianfranco Borrelli⁹, dal titolo intrigante di *Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*.

M'interessa commentare questo titolo partendo dalla fine. «Modernità politica» può voler dire, a mio parere, o semplicemente “modernità”, oppure anche solo “politica”. La politica e la modernità sono infatti, come abbiamo visto fin qui, i tratti peculiari del modo di vivere collettivo affermatosi in Europa nel corso del medioevo e attraverso i vari rinascimenti europei, susseguenti ai relativi *Autunni*. È molto importante, e del tutto condivisibile, collegare la ragion di Stato a quei due tratti peculiari, dandole perciò, fin dall'inizio, una valenza per così dire positiva e di progresso. Borrelli parla poi (anzi prima) di «conservazione e scambio politico». Riprendendo mie antiche opzioni al riguardo, io preferirei restituire il problema dello Stato (e delle sue

⁹ BORRELLI, 1993.

ragioni) allo spazio dell'innovazione e della conquista, piuttosto che a quelle della conservazione e dello scambio.

Occupandomi recentemente di problematiche medievali, mi è venuto di pensare che l'emergenza dello Stato possa essere vista anche come una sorta di graduale soluzione collettiva al problema, eminentemente individuale, della «ruota della fortuna», che era a sua volta un meccanismo mentale con cui, secondo una logica prettamente medievale, si piegavano – si spiegavano – i destini individuali ai grandi accadimenti e sconvolgimenti sociali. Tale mi sembra anche il significato del «bene comune» che, nella sua duplice fondazione etica e giuridica, fissa fin dall'inizio nella giustizia (e nella pace) amministrata (con severa misura) la radice della convivenza, organizzata nel «buongoverno»¹⁰.

Se è così, e se questa radice è anche la radice dello Stato, allora quest'ultimo non può che essere «moderno» fin dall'inizio, nel senso di una modernità «politica», artificiale e a misura d'uomo. Lo Stato non può che essere, fin dall'inizio, “di diritto” e “sociale” (che vengono invece presentati come i caratteri di fondo dell'amministrazione moderna); e cesserà inevitabilmente di essere “stato”, quando avrà perduto l'una o l'altra di quelle sue prerogative costitutive (a cominciare – o a finire – dalla sua dimensione amministrativa). In tal senso lo Stato finisce per apparirmi storicamente come rimedio collettivamente amministrato per il temperamento di vicende, personali o di gruppo, che non riescano più a essere regolate e governate entro alla fitta giungla dei corpi (*société de sociétés*), com'era il caso appunto, storicamente, degli ordini medievali.

Non so se la intende così anche Borrelli. Egli tende però ad accentuare il punto di partenza (di conservazione e di scambio) dell'esperienza statale; mentre a me interessa metterne in luce l'obbiettivo finale, che è stato quello di allargare lo spazio di azione individuale, sia nelle possibilità di esplicazione dell'innovazione che nelle garanzie dei risultati conquistati.

¹⁰ SCHIERA, 2006, 2010, 2011, Parte prima “Il bene comune come motore costituzionale”.



Lo strumento con cui il meccanismo (dello Stato) poté di fatto funzionare fu quello della sostituzione degli “ordinamenti” (mediante, ad esempio, le “ordinanze”) agli “ordini” (ma in tedesco fa sempre *Ordnung!*): il fatto epocale fu proprio la transizione dalla dimensione (soggettiva, sociologica, adesiva, corporativa) degli “ordini” a quella (oggettiva, statale, di comando, accentrata) degli “ordinamenti/ordinanze”. In tale passaggio si compie il trionfo del diritto, prima, e della legge, in seconda istanza. È il diritto il grande compasso con cui viene descritto il cerchio che porta la politica fuori dalla teologia, durante il corso del medioevo, in Europa. Lo Stato moderno non può essere, geneticamente, che Stato di diritto.

Ma lo può essere perché trionfa, per tempo, il principio del *bonum commune*, del *Commonwealth*. Inteso dapprima essenzialmente secondo i principi del sistema corporativo medievale, esso si presentò successivamente come una specie di “incorporazione” delle pretese e degli obblighi di prestazione collettiva (in senso attivo, come pure passivo) da parte dello Stato, a sua volta sempre più “incorporato” nella figura-persona del principe-monarca (*I due corpi del re*). Lo Stato s’intreccia dunque fortemente, alle sue origini e durante il suo sviluppo, con la società e con i “corpi” di cui questa continua ad essere fatta. Lo Stato moderno non può essere, evolutivamente, che Stato sociale.

È in questo crocevia di modernità e di politica, ma prima ancora di normatività e di socialità che la dottrina della ragion di Stato acquista l’importanza che avrà alla fine del medioevo. E alla luce di ciò si capisce anche bene che il suo ruolo abbia potuto e dovuto svolgersi innanzi tutto sul piano pragmatico della raccolta e dell’analisi dei dati (dei bisogni, pretese, aspettative di cui si è detto) e poi su quello dell’intervento immediatamente esecutivo. Statistica e polizia sono le due possenti grucce a cui si è appoggiata fin dall’inizio la statualità moderna, dietro i grandi scenari e i drappeggi della sovranità che sono serviti ai principi per legittimare la loro azione di potere.

Tutto ciò va tenuto presente se si guarda alla fine della nostra «dottrina» nell’età moderna illuminata e matura, quando ormai sembra che con la ragione (non più di Stato ma semplicemente umana) si possa dar conto di tutto e sopra tutto si possa ri-

pensare tutto da capo, lasciando il minimo spazio al capriccio del principe e alle passioni dei sudditi, in un'eccitazione ottimistica che porterà ai trionfi ottocenteschi dell'amministrazione e dell'economia, entrambe elevate a «scienza» e capaci di sostituire o quanto meno di limitare il ruolo della politica.

Come pure va tenuta presente un'altra componente fondamentale del processo, che risulterà alla fine il vero protagonista dell'intera vicenda, come pure della ragion di Stato che qui c'interessa. Mi riferisco alla proiezione sovrastrutturale dell'uomo-individuo, nel suo percorso da persona umana a soggetto politico: proiezione che, in un modo o nell'altro, viene fuori dal crollo dell'apparato sociale e collettivo medievale, con pretese di autonomia e di responsabilità che hanno le loro radici profonde nella rivoluzione cristiana ma che trovano il loro *humus* più propizio soltanto a cristianizzazione avvenuta, nella grande epopea umanistica e rinascimentale di riappacificazione con l'antico.

In questo contesto complicato ma eccitante si situa di fatto (e di ragione) anche la dottrina della ragion di Stato, nel grande percorso dell'esperienza politica occidentale moderna: così si eviterà di ridurla a manifestazione deteriore o secondaria, rispetto a prestazioni di pensiero o di scienza più sofisticate e allettanti, ma anche senza ipostatizzare il ruolo dannatamente o solo cinicamente "baro" che la politica deve per forza avere se la si vuole comprendere nella sua essenza primaria.



IV. CHRISTIAN THOMASIVS FRA MEDITERRANEO E NORDEUROPA: COMPORTAMENTO E MELANCOLIA NEL TEMPO DELLA POLITICA (1982, 1997, 2004)

Sarebbe ora di smettere di leggere il passaggio dal XVII al XVIII secolo soltanto come punto di partenza del grande e luminoso sviluppo dell'intera Europa nella direzione dei Lumi, per considerarlo invece anche come il risultato del lungo cammino che l'Europa stessa aveva fino allora percorso, grazie al “multiverso” incontro delle sue culture¹.

Non solo sul piano internazionale ma anche su quello interno dei singoli Stati, nella seconda metà del Seicento l'Europa mostrava un quadro completamente diverso da quello precedente alla Guerra dei trent'anni. Si pensi solo alla maturazione dello “Stato (moderno)”² nelle grandi monarchie “nazionali” – come Francia, Inghilterra, Svezia o Spagna – ma anche nei territori più piccoli dell'Europa centrale, al sud come al nord³. Ciò si collegava anche alla grande accelerazione della circolazione di idee ed esperienze, oltre che di uomini, fra i diversi paesi, che avrebbe caratterizzato anche tutto il secolo successivo⁴.

In entrambi i sensi, comunque, il problema che m'interessa qui trattare riguarda il cambio poderoso del paradigma legittimatorio su cui aveva fino allora poggiato l'esperienza politica occidentale, a partire a mio avviso dall'inizio del secondo millennio dell'era cristiana. Proprio il sorgere della questione della legittimità infatti ha rappresentato la base della politica, così come la conosciamo noi, cioè come istanza di regolazione (misura?) del nesso comando/obbedienza, ma anche dell'eterno incontro/scontro fra i due canoni della molteplicità e dell'unità del potere. Il mutevole punto d'incontro fra questi quattro assi fondamentali del “sociale” (coman-

¹ SOMBART, 2006; PRODI, 2012.

² L'espressione è notoriamente quella coniata da Miglio in numerosi suoi scritti, ma soprattutto in MIGLIO, 1981.

³ WILLOWEIT, 1986; STOLLEIS, 1996.

⁴ F. VENTURI, 1954.

do/obbedienza; uno/molti) può forse essere visto come la fonte dei diversi paradigmi di legittimazione che hanno fatto della politica occidentale una cosa a sé, se non addirittura un *unicum*, nella storia che conosciamo.

Legittimità ha significato sostanzialmente l'aggiustamento progressivo dell'elemento individualistico su quello societario⁵, nella traccia potente della cristianizzazione che ha appunto rappresentato, dal punto di vista assolutamente laico che sto qui utilizzando, la prima esperienza storica realizzata di un intreccio fra individualità e socialità espresso in termini di agire pratico, responsabile e razionale.

1. Comportamento e disciplinamento dell'uomo in società

Per evitare discorsi troppo generici, darò subito avvio a qualche esempio di attuazione del quadro che ho appena evocato. Credo che siano almeno tre i sentieri da percorrere, cercando anche di cogliere le tracce di alcuni fra gli innumerevoli *Kulturtransfer* che hanno attraversato l'Europa. Per prima indicherei la tematica del comportamento; poi quella della ragion di Stato; infine quella della melancolia.

Comincio dal primo campo – quello delle ragioni, dei consigli e delle regole (applicazioni e discipline) elaborate per spiegare e guidare il vivere in comune degli uomini⁶ – e partirei da quello che forse è il punto d'arrivo del mio discorso, ma proprio perciò mi è utile a orientare quest'ultimo nel senso desiderato. Si tratta di un testo poco considerato, cioè dello scritto di Christian Thomasius diretto, in lingua tedesca, ai suoi studenti («Der studierenden Jugend») dell'Università di Leipzig – sassone e luterana, dove egli ancora insegnava, prima di trasferirsi a quella, prussiana e pietista, di Halle – e recante il titolo *Welcher Gestalt man denen Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle?*⁷. Va subito notato che lo scritto (e il rispettivo *Collegium*) si riferisce alle *Gratians Grund-Regeln, vernünftig, klug und artig zu leben*, le quali da poco avevano preso a circolare in Germania, dopo che il famoso

⁵ SCHNUR, 1963.

⁶ Dell'enorme bibliografia in argomento, cito QUONDAM, 2010.

⁷ THOMASIVS (1687), 1894: è importante sottolineare che si trattava di uno dei primissimi corsi universitari tenuti in lingua tedesca.



Oráculo manual y arte de prudencia di Baltasar Gracián (1647) era stato tradotto in tedesco nel 1686 col titolo *L'Homme de Cour oder Balthasar Gracians Vollkommener Staats- und Welt-Weise*; anche se pare che Thomasius ne conoscesse già la versione francese, ad opera di Amelot de la Houssaie⁸.

Siamo a pochi anni dalla fine della guerra, dopo che i trattati della pace di Westfalia stanno fornendo rassicuranti prospettive anche sul futuro degli Stati territoriali tedeschi soprattutto nei confronti dell'egemonia costituzionalmente propria del Sacro romano Impero della nazione tedesca⁹. Domina il bisogno di *gute Ordnung und Policey* che si traduce – visto il carattere politico-religioso delle guerre appena finite – anche in stili di vita a forte carattere etico se non religioso e in corrispondenti interventi disciplinanti da parte di autorità statali in cerca di nuova legittimazione. Dal complesso meccanismo di doveri e diritti su cui quest'ultima cercava di fondarsi scaturirà anche la famosa *Pflichtenlehre* pufendorfiana, che in realtà permea gran parte della speculazione teorica tedesca dell'epoca¹⁰.

Obbiettivo di Thomasius era di intrattenere i suoi studenti («Meine Herren») sui temi seguenti: «Chi era Gracián? Che cosa ha scritto? Cosa interessa in particolare di questo libro? Cosa si può mantenere delle sue osservazioni? Cosa c'è da sperarne da parte di Lor Signori? Fino a che punto io stesso saprò comprenderle? Ecc.».

La traduzione mirava non solo al confronto fra i costumi francesi (caratterizzati da leggerezza – *Lebhaftigkeit*) e quelli tedeschi (più lenti e pazienti – *Gedult*), ma rovesciava addirittura la prospettiva da cui considerarli. Lo scritto inizia e termina con due brevi massime di Gracián, la 67 e la 79: due belle massime, non fra le più perspicue delle trecento che compongono l'*Oráculo*, ma utili a farci capire la posizione di Thomasius verso l'autore. A lui ormai interessa più la forma che il contenuto, più il valore sociale del comportamento che la sua giustificazione interna, più il risultato

⁸ Completo l'informazione ricordando che anche A. Schopenhauer ne farà nel 1829 un'edizione (ora Stuttgart 1954) col titolo *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Per una considerazione generale del tempo, a partire però da Berlino, cfr. PALLADINI, 2012.

⁹ OESTREICH, 1969a; BÖCKENFÖRDE (1967), 2005 e BÖCKENFÖRDE, (1969), 1972.

¹⁰ FIORILLO (ed), 1996, ma soprattutto PALLADINI, 1990. Il tema andrebbe comunque rapportato alla fortuna della filosofia morale a partire da Justus Lipsius: cfr. OESTREICH, 1982; OESTREICH, 1989 a e b.

statistico medio della sua applicazione che non la sua motivazione originaria. Al centro dell'attenzione sta infatti la persona privata che, grazie alla *Rede-kunst* da una parte e alle *mathematischen Wissenschaften* dall'altra, deve porsi in grado di «ragionare a fondo sulle *Regole*». Ciò costituisce un vero e proprio dovere, verso Dio come verso gli uomini di ogni ceto: alla fine questa persona privata sembra identificarsi con il dotto (*Gelehrte*)¹¹ e si presenta quasi come contropolo del principe, in una tensione che è pure quella in cui si svolge la vita sociale e politica. Partendo dall'interesse per lo studio e l'educazione della persona umana – uno dei cardini del rinascimento italiano e spagnolo – Thomasius ne proiettò la realtà storica oltre i confini dell'aristotelismo politico barocco, intendendola non solo nei suoi fondamenti individuali, ma anche nella sua obbligatoria costituzione sociale. Diventa allora normale che, accanto ai criteri etici dello *honestum* e dello *iustum*, acquisti un posto rilevante il *decorum*, che regola appunto il comportamento con gli altri, il *Umgang mit Menschen*, come dirà poco dopo il primo cantore della medietà borghese in Germania: Adolph Knigge¹². Ma è ancora più importante che, nella visione tomasiana – che, come abbiamo appena visto, non fu solo teorica ma continuamente verificata ed esercitata in una prassi didattica rimasta esemplare – i tre criteri siano ugualmente e indissolubilmente riferibili alla “persona” come tutto, e non separatamente a suoi lati o aspetti diversi.

Per tale via, Christian Thomasius è stato uno dei primi a comprendere il nuovo spazio venutosi a formare per l'azione umana in società e anche a battezzarlo – sia pure forse non ancora in piena consapevolezza – col termine di «bürgerliche Gesellschaft», sottolineando anche il fatto che si trattava di uno spazio “artificiale” e che proprio perciò erano necessarie regole (*Grund-regeln und Maximen*) perché gli uomini vi si potessero adattare. Una *Lehre*, in sostanza, che un «perfetto uomo saggio [un *parfait homme sage*]» deve possedere per «ben fondare i suoi pensieri e ragiona-

¹¹ «Ich dächte wer dieses alles prästierte, dörfte noch wohl sich unter den Gelehrten machen»: THOMASIUS (1687), 1894, pp. 23-24.

¹² KNIGGE, 1788, ma cfr. anche nota 48.



re in modo razionale»¹³. Si potrebbe dire che con Thomasius il lungo processo di astrazione delle virtù e dei vizi antichi si sta finalmente compiendo. Non è certamente un caso che egli rimandi subito alle sue *Institutionen Jurisprudentiae divinae*, nelle quali viene fondato un concetto di dovere così tipico dell'età moderna, come criterio principale di tutta la filosofia giusnaturalistica, ciò che ha certo a che fare anche con una nuova legittimazione dell'obbligazione politica, come momento decisivo della regolazione della vita sociale; ma anche rispetto al percorso specifico di quel disciplinamento che ha marcato, nella prima età moderna, il corso dello sviluppo civile. Da proprietà quasi naturali, il complesso medievale di vizi e virtù si è trasformato, grazie a un profondo processo di astrazione, in *exempla*, massime, caratteri universali, convinzioni razionali: da tutto ciò nasce una sorta di coazione sociale, percepita come sensata e orientata sia alla felicità individuale che alla corrispondente dottrina morale. Il comportamento virtuoso è divenuto una sorta di dovere, che a sua volta s'intrecciava strettamente con obbligazioni precise le quali andavano costituendo, in maniera dinamica operativa e soprattutto molto pratica, la relazione tra autorità e sudditi: cioè, in ultima analisi, la legittimità di cui dicevo all'inizio¹⁴.

Per apprezzare la novità dello sviluppo descritto, bisognerebbe però rintracciare un punto di partenza in cui sia ancora individuabile il vecchio e in ipotesi superato sistema di regole di comportamento. Un buon esempio potrebbe essere rappresentato dal trattatello, risalente al XIV secolo, del monaco Jacopus a Cessolis, che in molte delle sue versioni reca il titolo *De ludo scaccorum* ed è dedicato al «solacium [...] regiminis ac morum hominum et officium virorum nobilium»¹⁵. Come *Moralisatio super ludum schaccorum* esso fu, ad esempio, una fonte delle *Vigiles de Charles VII*, una cronaca in versi del suo regno, redatta da Martial de Paris «dit d'Auvergne, procu-

¹³ THOMASIUS, 1696, p. 13. Si tratta di due operette di Thomasius del 1690 e 1696 in cui vengono combattuti quei «verderbte Verstände» e quei «Vorurtheilen» che causano «Unruhe des Gemüthes» e di conseguenza anche un «Allgemeines Unglück»: «Es wird aber auch hinwiederum niemand verneinen können, daß man der Natur durch Kunst merklich forthelffen könne, die Kunst aber am füglichsten durch gewisser Grund-Regeln und Maximen erlernet wurd» (*ivi*, pp. 23-24).

¹⁴ SCHIERA, 1999, pp. 17-48.

¹⁵ Sulla fortuna dell'operetta si veda il *Gesamtkatalog der Wiegendrucker*, Stuttgart-New York, V, p. 618: «Buch der menschlichen Sitten (s. Cessolis, Jacopus de)».

reur au Parlement», in cui la *resolucion* diventa *faveur* e *simulacion*, mentre la *justice* viene preferita alla *seigneurie* e *flaterie* della *court des rois*¹⁶.

Ne cito l'intero passaggio in versi, che son poi quelli che interessano il mio discorso e giustificano il breve *detour*:

«Et dit Xercés, un saige philosophe,
Qu'en justice n'a point de pire estophe
Que de faveur et simulacion,
Et vouldroit mieulx en resolucion
Pour justice mourir sans seigneurie
Que vivre en court des rois par flaterie»¹⁷.

Il libro di scacchi contiene dunque consigli occulti; indirettamente dunque esso rappresenta un piccolo trattato di simulazione, in quanto i consigli compaiono sotto forma di *exempla*. Né va trascurato il fatto che, grazie alla diffusione della stampa, il nostro *Libellus* incontrò cerchie sempre più ampie di lettori, con traduzioni in tedesco, italiano, francese, inglese e olandese, incrementando così la sua funzione moralizzatrice¹⁸. Certo, ci troviamo ancora al di qua della soglia del moderno, ma la porta comincia ad aprirsi e i vizi del secolo vengono registrati e indicati come vizi di corte, quali appunto il *faveur*, la *simulacion*, la *flaterie*. Tema di fondo – come aveva già visto Martial d'Auvergne nella sua rielaborazione – è la giustizia (*Gerechtigkeit*), ma il tutto, a partire dalle virtù e dall'onore, è riferito alla condizione di nascita¹⁹. La stessa

¹⁶ RYCHNER (ed), 1951, p. XX. Le *Vigiles* contengono «exemples historiques que les vertus sont recompensées et les vices punis», provenienti dall'Antico Testamento, come pure dal *Jeu des échecs moralisé* di Jacopo de Cessolis («que Martial a lu dans la traduction française de Jean Ferron») e dallo *Speculum historiale* di Vincent de Beauvais: cfr. RYCHNER, 1956.

¹⁷ Il filosofo Serse (che, presso i Caldei, equivale al greco *Filometor* «che tanto è dire in latino come amatore di giustizia o di misura») è lo stesso che secondo il nostro frate ha dettato le regole del gioco degli scacchi al suo terribile re (non a caso di Babilonia), famoso per uccidere chiunque osasse dargli consiglio: si veda il *Volgarizzamento* (CESSOLE, 1829), p. 137.

¹⁸ Mentre il “nuovo mondo” veniva scoperto – grazie anche alla stampa – il *Libellus* godette di edizioni che sembrano fare a gara nell'accentuarne i propositi moralizzanti, con una progressiva cogenza del circolo *exempla/vizi-virtù*. Per il tedesco valga l'edizione del 1892, con un'approfondita introduzione storica di F. Wetter.

¹⁹ Basteranno due richiami diretti al *Libellus*, nella versione italiana appena citata. Il primo, dal capitolo quarto del trattato secondo (*Dell'offizio e della forma de' Cavalieri*) dice che «Onore non è altro che reddi-



gentilezza (*politesse*: termine anche dal punto di vista linguistico centrale nel processo di formazione di codici comportamentali moderni)²⁰ non possiede ancora autonoma dignità, restando anch'essa funzione della nascita. Ci si trova ancora nel cuore della mentalità medievale, anche se cominciano ad apparire segnali che magari per il momento sono ancora percepiti negativamente ma acquisteranno importanza sempre maggiore.

L'impressione è confermata dal modo in cui il nostro scacchista rintraccia e valorizza le diverse «virtudi», che infatti sono inequivocabilmente assegnate ai singoli *status* che si muovono in quel gran «regname» dello scacchiere, che è poi – né poteva essere altrimenti – «tutto questo mondo»²¹. Ognuna delle posizioni (*status*) elencate ha il suo piccolo stock di virtù e vizi, che sono, pressoché tutti professionali: in realtà ritagliano alla perfezione il polimorfismo della struttura di vita propria del medioevo, in un *continuum* di prestazioni (in positivo e in negativo) che non lascia spazio né ai bisogni della realtà oggettiva né alle pretese o aspettative di eventuali soggetti autonomi. Tutto si tiene e tutto si giustifica, in un modo che verrebbe da chiamare “funzionale”, se non fosse che è ancora più intenso e compatto, duro e pesante, radicato e indistinto. È, appunto, il modo (misura) “medievale”, rispetto al quale si potrà distinguere – anche sulle tracce di elementi rifiutati dal nostro maestro di scacchi – un quadro nuovo di rapporti e di valori.

Lo si vede già bene nell'opera di Antonio Guevara, il geniale autore del *Relox de Principes*, pubblicato nel 1529 e subito assistito da un grande successo²². Un grande orologio, coi suoi quattro libri, ma pur sempre uno strumento di misura, in cui il

mento di reverenza in testimonianza di virtù»; il secondo, dal capitolo primo del trattato quarto (*Dello scacchiere in genere*) dice che «sanza potenza di nascimento la gentilezza è vanità e spregio».

²⁰ MAGENDIE, 1925.

²¹ Gli *status* sono (nella versione italiana del *Volgarizzamento*, 1829, pp. 121 ss.) il Re, la Regina, gli Alfieri, i Cavalieri, i Rocchi, nella prima fila; la seconda invece (capitolo settimo *Del movimento e dell'andare di tutti i popolari*, pp. 134 ss.) comprende il lavoro della terra, l'opera dei fabbri, l'arte della lana, i notarii «et altri artefici di pelle e di coiamie, i mercatanti e cambiatori, il medico e lo speziale; i tavernieri et albergatori, le guardie della città, officii del comune e passeggeri ovvero gabellieri, scialacquatori de' beni loro, rubaldi, giocatori e barrattieri».

²² GUEVARA (1529), 1994. Per un'introduzione illuminante al tema, cfr. A. QUONDAM, 2000.

modo tradizionale di considerare i vizi e le virtù risulta pressoché rovesciato: esse vengono infatti suddivise, sezionate, esaminate nelle loro cause e ragioni e soprattutto separate dal materiale organico in cui fino allora avevano trovato significato: ora sono valutate in base all'azione pratica cui si riferiscono, la quale a sua volta tocca sempre le relazioni con gli altri uomini e rappresenta dunque la sfera del sociale. Ma anche e soprattutto del pubblico che non è più rappresentato dalle categorie sociali dell'antica società – differenziate fra loro ma anche rigide e fisse nella loro gerarchia – ma più in generale da «tutti coloro che desiderano di vivere civilmente e da veri onorati gentiluomini»²³. Non è più solo la nascita a produrre un uomo di mondo; tutti possono, in via di principio, essere *principes*; le virtù non attengono più solo allo *status*, ma sono in procinto di trasformarsi in strumenti da usare verso l'esterno allo scopo di apparire più che di essere o anche – detto meglio – più per modificarsi che per mantenersi; se non si tratti addirittura già di una contrapposizione consapevole e riflessa – cioè di una contrapposizione normata, quale quella presente nel circolo coattivo dei controlli sociali della società per ceti secentesca – fra il «por de dentro» e «por de fuera» che troveremo in un altro autore della serie che stiamo sfilando: Francisco de Quevedo y Villegas²⁴.

Tutto ciò corrisponde a un campo sociale nuovo e più mobile, compatibile con un impiego sempre più aperto dei nuovi strumenti burocratici e statali della politica.

In sintonia con ciò, Guevara sembra sottolineare più il dettaglio della visione sistemica, il quotidiano più del classico, il pratico più dell'ideale e quindi anche il tragico più dell'aulico, il pessimismo più dell'ottimismo: tutti aspetti di una concezione vitalistica – realistica e mondana – dell'esistenza, sempre più orientata all'azione sociale e alle sue inevitabili componenti utilitaristiche. Vi corrisponde, come qualità alla base della persona che agisce, il sano intendimento umano, cioè il senso comune: il *Relox* voleva essere l'indicatore ideale di saggezza per i principi cristiani ma anche per chiunque volesse vivere in modo civile. Il circolo comunicativo *exempla*/massime funziona ora rispetto a questo bisogno vieppiù crescente in una società

²³ Come suona il titolo di una precoce traduzione italiana del 1581: BRUNORI, 1979.

²⁴ QUEVEDO Y VILLEGAS (1612-1627), 1993.



che non vuole essere la ristretta e iperselezionata società di corte ma ambisce ad allargarsi alla società degli amici, alla «maggioranza» così ben trattata da monsignor Della Casa²⁵.

Il *Relox* di Guevara rimanda, con un secolo di anticipo, all'*Oráculo manual* di Gracián. La sua opera infatti è già chiaramente distinta non solo dalla “cosmo-etica” di stampo medievale ma anche dalla letteratura per ideali più tipicamente rinascimentale. Benché assolutamente coevi, tanto la *Declamatio de pueris statim ac liberallyter instituendis* di Erasmo, che il *Cortegiano* del Castiglione si differenziano con evidenza dall'*Orologio* guevariano, proprio per quel carattere esplicitamente di sintesi umanistica che, sia pure per motivi e intenti diversi, le due opere rivendicano. Esse inaugurano, da questo punto di vista, un filone sistematico-formalizzante (“codificante” si potrebbe arrivare a dire) molto importante nell'estesissima letteratura comportamentistica cinque- e secentesca, come mostra anche l'opera di Thomas Elyot che ha per titolo *The Boke named the Governour* – pubblicata nel 1531 con dedica a Enrico VIII – in cui sono state riconosciute tracce congiunte dei due grandi prototipi, mediante la combinazione della «influenza intellettuale, morale e religiosa di Erasmo [con quella] italiana e politica dell'uomo di corte, di cui il *Cortegiano* di Castiglione aveva dipinto il volto»²⁶. Una miscela esplosiva, quella fra la perfetta virtù di Erasmo e il gioco eretto a sistema di Baldassarre Castiglione; una miscela però utile ad un ambiente sociale che si andava disponendo alla mobilità. La *dicatio aulae regiae* di cui, con leggera ironia, parla Erasmo: «Dipingi i costumi cavallereschi dell'epoca: la ricerca di una situazione capace di garantire l'avvenire di un figlio di famiglia nel mestiere di cortegiano». È lo stesso mondo del Castiglione, il quale pure ci gioca su, ma è perfettamente in linea con la trasformazione delle monarchie europee e l'evidenza particolare assunta dalle corti regie nel XVI secolo: solo che egli si trova nella piccola città di Urbino.

²⁵ Incontreremo fra poco il suo *De officiis inter potentiores et tenuiores amicos* (1546): per ora cfr. SCHIERA, 2007.

²⁶ ELYOT (1531), 1998.

Rispetto a questa impostazione, nel Guevara è accentuato il corsivo rispetto al tondo, il dettaglio rispetto al sistematico, il quotidiano rispetto al classico, il pratico rispetto all'ideale: quindi anche il tragico rispetto all'aulico, il pessimismo rispetto all'ottimismo. Non si tratta allora di dati culturali segnati in positivo, ma aspetti necessari di una visione realistica e mondana, cioè laica, dell'esistenza, che punta ormai all'azione sociale, nella sua indispensabile connotazione utilitaristica. Alla quale deve corrispondere, per forza, il senso comune, il buon senso (buono appunto perché comune) dell'attore, che Guevara fornisce a piene mani dal suo *Relox* vero e proprio contenitore e dispensatore a tempo di prudenza in pillole, per i *principes christiani* ma anche per chiunque voglia «vivere civilmente» (in modo non molto dissimile dal *Rolex* contemporaneo). Il cerchio *exempla*/massime è piegato alle esigenze di mondo della società di «principi e gran signori» a cui guarda il Guevara.

Gracián aveva già descritto nel suo *Criticón* del 1646 la dura logica di una saggezza basata sui *pro* e *contra* di una mentalità di tipo statistico²⁷. Il criterio di partenza dell'analisi che il suo “saggio” fa della corte di Madrid si situa fra il citato dilemma di Quevedo e lo stesso bisogno di astrazione da cui – come si è anticipato – Thomasius ricava il suo concetto di dovere: come sintesi di virtù e vizi e come paradigma del modo di comportarsi che deve valere per tutti gli uomini (privati) nei confronti dell'unico loro possibile referente, lo Stato (del principe).

Otto Brunner sostiene che Gracián ha distrutto l'immagine del nobile della vecchia Europa (*Alteuropa*): egli sarebbe passato dall'apparente peggioramento del vec-

²⁷ GUEVARA (1651-1657), 1938, I, pp. 332-333:

«A vistas estaban ya de la Corte, y mirando Anrenio a Madrid con fruición grande, preguntole el Sabio:

- Qué ves en quanto miras?

- Veo - dixo él - una real madre de tantas naciones, una corona de dos mundos, un centro de tantas reynos, un joyel de entrambas Indias, un nido del mismo fénix y una espera del Sol Católico, coronado de prendas en rayos y de blasones en luzes.

- Pues yo veo - dixo Critilo - una babilonia de confusiones, una Lutecia de immundicias, una Roma de mutaciones, un Palermo de vulcanes, una Costantinopoli de nieblas, un Londres de pestilencias y un Ayl de cantiverios.

- Yo veo - dixo el Sabio - a Madrid madre de todo lo bueno mirada por una parte, y madrastra por la otra, que assi como a la Corte acuden todas las perfecciones del mundo, mucho más todos los vicios, pues los que vienen a ella nunca traen lo bueno, sino lo malo, de sus patrias. Aquí yo no entro, aunque se diga que me bolví del puente Milvio».



chio ideale – nel suo *Heroe* del 1637 – al *desengaño* dello «scandalo moderno» presente nel *Criticón*, in cui viene proposta una teoria generale della società umana di massa²⁸. Per una volta non condivido l'opinione di Brunner. Come si può attribuire una prestazione del genere solo alla sfiducia, al pessimismo, senza invece collegarla alla saggezza, all'eroismo di un nuovo uomo, che prende coscienza del mondo in modo realistico per mescolarsi in esso? Perché Gracián avrebbe scritto con l'*Oráculo manual* un trattato sulla tattica della menzogna e non invece un manuale per la santità? Proprio ciò è invece quel che egli letteralmente dichiara nella massima 300, l'ultima, del suo libretto:

«En una palabra, santo, que es dezirlo todo de una vez. Es la virtud cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades. Ella haze un sugeto prudente, atento, sagaz, cuerdo, sabio, valeroso, reportado, entero, feliz, plausible, verdadero y universal Héroe. Tres eses hazen dichoso: santo, sano y sabio. La virtud es el Sol del mundo menor, y tiene por emisferio la buena conciencia; es tan hermosa, que se lleva la gracia de Dios y de las gentes. No ai cosa amable sino la virtud, ni aborrecible sino el vicio. La virtud es cosa de veras, todo lo demás de burlas. La capacidad y grandeza se ha de medir por la virtud, no por la fortuna. Ella sola se basta a sí misma. Vivo el hombre, le haze amable; y muerto, memorable»²⁹.

La proposta di Gracián sta tra la virtù e la menzogna, o ne è forse la somma algebrica, la media statistica. È il regno della ragione il miglior custode di sé stesso, «Es el trono de la razón, basa de la prudencia, que en fe della cuesta poco el acertar [...]». Consiste in una conatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado»³⁰.

Se a ciò si aggiunge il rinvio frequente dell'*Oráculo* al tema della felicità e dell'utilità, si comprende anche il tenore del consiglio che Gracián ci dà e che è chiaramente collegato con il tema della melancolia:

«No dar en monstro de la necedad. Sonlo todos los desvanecidos, presuntuosos, porfiados, caprichosos, persuadidos, extravagantes, figureros, graciosos, noveleros, paradoxos, sectarios y todo género de hombres destemplados; monstros todos de la impertinencia

²⁸ BRUNNER, 1949, 1938.

²⁹ GRACIÁN (1647), 1969. Impressionante il finale, per l'uso modernissimo del termine *medida*/misura: «La capacità e grandezza si deve misurare con la virtù non con la fortuna. Essa sola basta a se stessa. Vivo l'uomo, lo rende amabile; morto, memorabile».

³⁰ *Ivi*, n. 96: non certo a caso la regola s'intitola «*De la gran sindéresis*»!

[...]. Donde falta la sindéresis, no queda lugar para la dirección, y la que avía de ser observación reflexa de la irrisión es una mal concebida presunción de aplauso imaginado»³¹.

Il che si traduce quasi immediatamente in una sorta di avviso commerciale:

«*Tener un punto de negociante*. No todo sea especulación, aya también acción. Los mui sabios son fáciles de engañar, porque aunque saben lo extraordinario, ignoran lo ordinario del vivir, que es más preciso. La contemplación de las cosas sublimes no les da lugar para las manuales; y como ignoran lo primero que avían de saber, y en que todos parten un cabello, o son admirados o son tenidos por ignorantes del vulgo superficial. Procure, pues, el Varón sabio tener algo de negociante, lo que baste para no ser engañado, y aun reído. Sea hombre de lo agible, que aunque no es lo superior, es lo más preciso del vivir. ¿De qué sirve el saber, si no es plático? Y el saber vivir es hoi el verdadero saber»³².

Non v'è dubbio che Gracián conoscesse bene «el Conde», come egli stesso chiama Baldassarre Castiglione nell'introduzione al *Héroe*, benché il suo mondo appaia del tutto diverso e anche molto più ampio di quello della corte di Urbino. Accanto alla corte, vi è infatti l'uomo-individuo come secondo punto forte, poiché «è più difficile di questi tempi venire a capo di un uomo solo che nei tempi passati di un intero popolo»³³. Ciò induce a esaminare più da vicino la relazione tra Gracián e monsignor Della Casa: basta riflettere sull'importanza che quest'ultimo attribuisce ai temi della «usanza comune» e reciprocamente dell'«atto difforme» e al bisogno che ne deduce di attenersi «alle usanze [...] ai costumi degli altri cittadini»; mentre «il contraddire nel costumare con le persone non si dee fare se non in caso di necessità» e «ritrosi sono coloro che vogliono ogni cosa al contrario degli altri».

D'altra parte, in senso più generale, a risaltare in modo universale, nel *Galateo*, è proprio il costante rimando alla “misura” – che abbiamo appena trovato, di sfuggita anche in Gracián, collegata alla virtù – la quale ovviamente dipende dall'usanza comune e dall'opinione generale di tutti. Già nel Casa funziona il procedimento statistico, e non solo in senso empirico per quanto concerne l'uomo-individuo, il cui

³¹ *Ivi*, n. 168.

³² *Ivi*, n. 232: «E il saper vivere è oggi il vero sapere»: cfr. QUONDAM, 2010.

³³ *Ivi*, n. 1: «*Todo está ya en su punto, y el ser persona en el mayor*. Más se requiere hoi para un sabio que antiguamente para siete; y más es menester para tratar con un solo hombre en estos tiempos que con todo un pueblo en los pasados».



comportamento deve sempre poggiare sulla misura media, poiché egli ha sempre bisogno del più alto possibile consenso con gli altri³⁴. Egli si riferisce infatti certamente a problemi etici di fondo quando scrive che

«la dolcezza dei costumi e la convenevolezza de' modi e delle maniere e delle parole giovano non meno a' possessori di esse che la grandezza dell'animo e la sicurezza [...] perciocché queste si convengono essercitare ogni dì di molte volte, essendo a ciascuno necessario di usare con gli altri uomini ogni dì e ogni dì favellare con esso loro; ma la giustizia, la fortezza e le altre virtù più nobili e maggiori si pongono in opera più di rado [...]. Adunque, quanto quelle di grandezza e quasi di peso vincono queste, tanto queste in numero ed ispessezza avanzano quelle»³⁵.

Più che nel *Galateo*, però, la modernità del monsignore si avverte nel *Trattato degli uffici comuni tra gli amici superiori e inferiori*, sopra tutto per quanto attiene all'ambito politico-sociale. Anche quando egli si occupa di un tema apparentemente limitato, come quello dell'amicizia tra superiori e inferiori, l'accento viene sempre posto sulla sventura: nel tempo moderno è divenuta «quasi nostra usanza» che la famiglia sia fatta di «uomini liberi» e non di «servi». Tuttavia, la libertà (che significa che gli uomini «pel vigore della natura lo star soggetto rifiutano e odiano») non esclude l'esistenza di rapporti di dominio fra gli uomini stessi (ciò che il Casa con una certa durezza chiama «maggioranza»). Al contrario, quei rapporti attraversano l'intero milieu sociale e costituiscono due classi di uomini – tutti liberi ma tra loro diversi – che devono poter vivere insieme in modo quieto e pacifico.

Per quanto la semplificazione del nostro monsignore possa qui apparire eccessiva, va pure riconosciuto che il risultato della sua operazione fu maggiore di quanto egli stesso potesse ritenere. La cerchia dei suoi destinatari – che erano anche i titolari degli “uffici” – non solo si estese ma mutò natura, allargandosi tendenzialmente all'umanità intera, in quanto appunto composta di uomini liberi, che liberamente accettano d'intrattenere quel genere di relazioni. Più che di *officia* vien voglia di par-

³⁴ Si vedano sopra tutto gli ultimi cinque capitoli (25-30) del *Galateo*.

³⁵ DELLA CASA (1558), 1991. Anticipando le osservazioni che farò alla fine di questo saggio, vorrei però ricordare che, nel cap. 9 della sua operetta, Della Casa approfondisce il tema prendendo posizione chiaramente contro la melancolia: «non istà bene di essere mininconoso là dove tu dimori [...] eccomeché fosse ciò sia da comportare a coloro che per lungo spazio di tempo sono avvezzi nelle speculazioni delle arti che si chiamano [...] liberali, agli altri senza alcun fallo non si dee consentire».

lare di doveri, fin quasi ad arrivare a un passo da una visione giuridica, anche se, come egli stesso proclama «quamquam ab utilitate profecta haec ratio est, non debent honestatis et iustitiae oblivisci»³⁶.

Utilità, onore e giustizia sono le regole su cui è fondato il comportamento degli uomini, anche in questi rapporti non facili che scaturiscono però dallo stato di libertà³⁷. Una contraddizione ancora aperta, in cui il Casa si muove assai bene, con realismo ed acutezza e soprattutto con congruità rispetto all'andamento delle cose nel suo tempo. Tanto che per descriverlo non c'è di meglio – mi pare – dell'invettiva di ringraziamento che gli lancia l'Aretino:

«O Casa, anzi Teatro, Tempio e Faro.

Dù spazia, dù risplende, et dù risiede

Quella virtù, quel valor, quella fede,

Con che gite facendo il secol d'oro».

2. Ragion di Stato come dottrina e tecnica

Se questo è il letto in cui scorre anche la tematica della sapienza di Stato e di mondo di Thomasius, le cose non stanno diversamente per quanto riguarda la dottrina della ragion di Stato. Anche qui vengono alla ribalta concretezza e finalità allo scopo, ponendo di nuovo in primo piano l'intreccio fra disciplina e ordine³⁸. Si trattò, infatti, di un fiume nato dal Mediterraneo ma che ha molto fertilizzato il terreno anche al nord d'Europa, come mi sembra dimostrare il caso di Thomasius, da cui è derivata molta parte del successivo sviluppo del sapere e della prassi politica moderna.

Per illustrare meglio l'origine italiana della dottrina della ragion di Stato, vorrei presentarla fin dall'inizio come una sorta di legittimazione collettiva usata dagli scrittori politici italiani della fine del Cinquecento per comprendere e possibilmente

³⁶ DELLA CASA (1546), 1991, p. 150.

³⁷ Trascuro qui l'intera letteratura comportamentale che rappresenta forse il corpo di genere più cospicuo del Rinascimento italiano, anche per quanto riguarda la sua diffusione nel resto d'Europa (SANTOSUOSSO, 1979): basti pensare alla fortuna della *Civil conversazione* del Guazzo in terra tedesca (BONFATTI, 1979) e l'equivalente del Casa in Francia (MAGENDIE, 1925). Sul tema però cfr. anche il prosieguito di questo saggio.

³⁸ VON DER GABLENTZ, 1970; MÜNKLER, 1987; SCHIERA, 1996.



evitare le cause del naufragio politico dei loro signori e delle rispettive signorie. Si è di nuovo in presenza di un raffinemento concettuale e metodologico decisivo, nella direzione di quell'astrazione categoriale che è già stata sottolineata per la dottrina del comportamento sociale. Si rende in tal modo possibile o almeno si facilita il passaggio da una concezione della politica quale *fortuna* ad una che invece sempre più la intende come *prudentia*³⁹, partendo in particolare da una visione tradizionale di quest'ultima – che soleva presentarsi anche come *providentia* – in vista però di un senso più moderno, dove compare come *scientia*⁴⁰.

Ci si muove – vale la pena ripeterlo – nello stesso orizzonte già visto per le virtù. Attraverso un passaggio complicato dalle virtù native (impiantate per natura nel cuore e nella mente degli uomini, soprattutto grazie alla condizione di nascita) a quelle dative (acquistabili mediante il giro dottrina/disciplina: quindi da chiunque ne sentisse il bisogno), sono finalmente emerse proprietà oggettive e pubbliche (civili) dei soggetti sociali e politici. Proprio tra le virtù, quella della prudenza ha vissuto, dal medioevo in poi, una crescita straordinaria che l'ha portata in cima alla gerarchia⁴¹ e l'ha fatta diventare, in combutta con la dottrina della ragion di Stato, il carattere distintivo di una nuova idea del principe e, di conseguenza, un pilastro della stessa concezione dello Stato⁴².

³⁹ BORRELLI, 1993.

⁴⁰ Si dovrebbe qui sviluppare l'analisi iconografica e iconologica della descritta trasformazione, anche solo partendo dal frontespizio dell'opera sulla saggezza di Charron, 1601, o dalle incisioni del Lanfranco riprese da CRISPIN DE PASSE, *La luce del dipingere*, Antwerpen 1643.

⁴¹ Per un giudizio coevo, cfr. *Ragionamenti del Signor Cavaliere Giorgio Vasari Pittore e Architetto Aretino*, Arezzo 1712², *Ragionamento IV*: «Dove è quella donna che ha il morso di cavallo in mano, e nell'altra ha una palla di vetro come uno specchio [...] diffinitemela un poco. Questa è la prudenza e temperanza del duca nostro [...]». Il Vasari descrive qui a meraviglia la *Grande fortuna* di Albrecht Dürer, incisa nel 1502: mi permetto di sottolineare che, se lo specchio è attribuito della prudenza, le redini lo sono della disciplina. *Ragionamento V*: «e perché quattro virtù furono larghe nel sommo Giove, si mostra la via a' principi, che vadano imitando queste quattro virtù» e ancora: «Signor mio, queste sono quelle virtù, che manterranno vivo il nome del duca Cosimo sempre, poiché egli con la speriienza del governo è fatto accorto, e con l'opere, che l'hanno fatto conoscere, è diventato glorioso, e con la pompa e grandezza del saper farsi conoscere, è stato uomo rarissimo, e con il donare a ogni sorta di gente, secondo i gradi, è stato liberalissimo».

⁴² È sintomatico il libretto del genovese Ceba ([1617] 1825) che conduce, nella scia dell'Ammirato, una precisa indagine sulla relazione fra i due concetti della virtù del cittadino e della felicità civile: «Sarà necessario che il nostro cittadino si affatichi per acquistar gli abiti delle virtù, dalla cui operazione ha da pervenir la repubblica alla felicità civile» (p. 6). L'opera non contiene in realtà molto più di un elenco delle diverse virtù

Anche a ciò ha di nuovo contribuito Christian Thomasius, nel suo tentativo di rendere concreto (attraverso il diritto) il pensiero politico del tempo, fissando il concetto di «felicità materiale dei sudditi [*Materielle Glückseligkeit der Untertanen*]». Questi ultimi sono ora legati a filo doppio col principe, anzi con la macchina statale, in virtù del poderoso sistema di doveri e diritti che per Thomasius aveva fondamento solo utilitaristico, nella misura dei vantaggi che recava. Che a tale materializzazione esterna dell'obbligazione politica se ne aggiungesse una anche interna e morale, consistente nella quiete della coscienza individuale, non rappresenta certo una novità, se si pensa alla geniale risposta al problema data da Hobbes una cinquantina d'anni prima⁴³. Il tutto naturalmente coincide con l'atmosfera pietista che Thomasius è andato a cercare a Halle, trasferendosi alla nuova università prussiana appena fondata nel 1694 da Federico III (come Principe elettore, Federico I come Re di Prussia, dal 1701), la prima università statale in Europa, di cui fu servitore fedele. Dal suo già citato primo corso in tedesco del 1687 alla più importante *Sittenlehre* del 1692, fino all'*Entwurf der politischen Klugheit* del 1705 e alle *Höchsnöthigen Cautelen* del 1713, il suo avvicinamento ad una definizione della politica si può riassumere nelle: «Regole dell'utilità: ovvero la dottrina di ciò da cui viene la tranquillità degli uomini, se cioè l'uomo non soffre né patimenti, né povertà e neppure ingiuria, o, di più, se gode di vera mancanza di dolore, di vera moderazione e di onore»⁴⁴.

Le tracce hobbesiane sono evidenti, e non potrebbero non esserlo. Ma Thomasius sembra avere, nella trattazione che fa in modo diretto e funzionale della sua «politischen Klugheit» (intelligenza politica: che non è altro che la ragion di Stato alla tedesca), una diversa preoccupazione pratica: di trovare cioè, grazie alla politica, una

e delle possibilità della loro applicazione politica. D'interesse particolare è il cap. 16: «Ragiona della prudenza che è necessaria al Cittadino per dirizzare le azioni politiche». Secondo i capitoli sulla fortezza e sulla temperanza, va osservato che si tratta ancora – secondo il modello genovese – del Cittadino nel senso del repubblicanesimo politico, mentre il nuovo discorso di Thomasius si sviluppa intorno alla relazione fra la persona privata e il principe.

⁴³ KOSELLECK, 1959.

⁴⁴ *Regeln der Nützlichkeit oder die Lehre dessen, daraus die Ruhe des Menschen besteht, d.i. wenn der Mensch weder Schmerzen noch Armuth, noch auch sonst Beschimpffung leydet, oder vielmehr, wenn er einen wahren Mangel des Schmerzens, eine wahre Genügsamkeit und Ehre hat*, in THOMASIVS, 1701.



regolazione ineccepibile delle relazioni fra gli uomini che sono riuniti, di maniera necessaria, in società.

Questa preoccupazione è la stessa che opera anche dall'altra parte della vita collettiva, quella economica e produttiva del commercio e della manifattura. Inizialmente in Thomasius, come in Gracián, l'ideale del nobile convive con quello del commerciante, ma poi le due differenti tecniche e stili di vita giungono a comporre l'ideale comune dell'uomo di mondo (*Weltmann*), capace di applicare alle diverse esigenze lo stesso metodo, che dipende dall'abilità di distaccarsi dal mondo per raggiungere una specie di pace e tranquillità interna. Quest'ultima riposa, alla fine, su una «costituzione mentale [*Mentalverfassung*]» autonoma e a sé stante e consente di riporre fiducia nelle istituzioni pubbliche (statali) capaci di superare le inevitabili passioni e debolezze individuali degli attori sociali. In tal modo è possibile la nascita di un nuovo ordine che vale di per sé, grazie alla sua capacità di assicurare, appunto, l'ordine e il benessere collettivi al di sopra delle inclinazioni personali e individuali.

Se tutto ciò appartiene al campo moral-filosofico, vale anche la pena però di considerare lo sviluppo tecnico affermatosi nel frattempo nei diversi settori della vita organizzata, da quello economico a quello amministrativo a quello politico-istituzionale⁴⁵. Il XVII secolo ha conosciuto la prima specializzazione della moderna vita statale, grazie a conoscenze sempre più dettagliate e mirate allo scopo, frutto di tecniche raffinate. Se queste non esprimevano ancora un evidente paradigma scientifico, cominciavano a godere però di statuti relativamente autonomi (discipline), alla cui base non c'erano più né una legittimazione religiosa esterna né la fiducia in un'interna qualità virtuosa dell'uomo, bensì l'individuazione e l'adozione di strumenti adeguati alla soddisfazione della pretesa di condurre in società una vita ordinata, tranquilla e felice almeno dal punto di vista materiale⁴⁶. La ragion di Stato do-

⁴⁵ Per le origini statistiche di tale sviluppo, cfr. RASSEM, 1982.

⁴⁶ THOMASIVS, 1710. Non molto diverso sarà il titolo – e il fine – dell'opera di Adolph Knigge, (KNIGGE, 1788). Ciò rimanda – come già detto nel testo – alla prima recezione degli scritti italiani sul comportamento nel primo Seicento e financo nel Cinquecento: cfr. BONFATTI, 1979. Sulla fortuna di Thomasius cfr. ZAEHLE, 1933. Sulla tradizione delle *Klugheitslehren* fino a Kant, cfr. PIRILLO, 1987. In questo contesto rientra certamente anche la letteratura fisiognomica che ebbe il suo culmine nell'opera di Johann Casper Lavater (LAVATER, 1775-78: su cui Schmölders 1997²), ma già anche nell'opera di Scipione Chiaromonti, (CHIAROMONTI, 1665).

veva servire perciò prioritariamente alla raccolta e all'analisi di dati per l'apprestamento dei necessari interventi (misure) esecutivi (amministrative). Statistica e polizia sono state le due grucce su cui la statualità moderna si è retta, dietro lo scenario grande della sovranità, per legittimare il nuovo potere.

Ancora una volta, s'intravede il trasferimento di alcune esperienze vissute – forse in ritardo ma con evidente premonizione dei tempi moderni – nell'area mediterranea verso il nord Europa, sull'onda però del realismo (politico oltre che morale) reso possibile dalla riforma protestante e dalle sue applicazioni. Anche in queste mille motivazioni di ordine pratico è consistita la progressiva fissazione del moderno che non può in alcun modo essere circoscritto agli eventi gloriosi della tardiva età dei Lumi⁴⁷.

Va piuttosto sottolineato ancora il bisogno crescente di un'osservazione esatta e documentata (sono le origini della statistica) delle cause della ricchezza delle città e degli Stati⁴⁸, contrappesato però dall'affermarsi di un modo di pensare a raggio politico internazionale (com'è documentato ad esempio dalla famosa *Orazione a Carlo V* di monsignor Della Casa a proposito di Piacenza)⁴⁹. L'individuazione delle nuove unità politico-statali, tendenzialmente autonome e indipendenti, insieme ad una loro tendenza all'integrazione in un sistema europeo unitario, dotato di proprie regole tanto formali che materiali (si pensi alla teoria/prassi del diritto internazionale da Grozio in poi, nell'ambito di svolgimento del *ius publicum europaeum*⁵⁰) sono segnali del definitivo superamento della visione (ma anche dei tentativi di sua messa in pratica) universalistica della politica. In modo contraddittorio e un po' paradossale,

Oltre alla curatela di Conring, va notato in proposito che il Chiaromonti fu uno dei principali esponenti della dottrina della ragion di Stato nel Seicento (cfr. CHIAROMONTI, 1635: su cui anche DE MATTEI, 1979 e G. BENZONI, 1980).

⁴⁷ SCHIERA, 1992, ora qui pp. 230-247.

⁴⁸ *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città*, 1588, di Giovanni Botero, precede di un anno il più famoso *Della Ragion di Stato* (1589); del 1567 era invece la *Descrittione di Lodovico Guicciardini patritio fiorentino di tutti i Paesi Bassi altrimenti detti Germania inferiore* (1567), che può valere, ad esempio, da anticipazione dell'importante trattato mercantilistico-liberale di Thomas Mun, *England's Treasure by Foreign Trade*, scritto nel 1624 ma pubblicato nel 1664.

⁴⁹ DELLA CASA, 1550. Per molti, a partire da MEINECKE (1924), 1970, sarebbe in quest'operetta che per la prima volta viene consapevolmente usato il termine "ragion di Stato".

⁵⁰ DILCHER – QUAGLIONI, 2011.



quest'ultima aveva forse raggiunto il suo acme nell'azione di papa Alessandro VI Borgia, che era riuscito a comprendere insieme l'ambizione della Chiesa romana di dominio su tutto il mondo nuovo in via di scoprimento, da una parte, e il tentativo di fondare a titolo personale, tramite suo figlio, il Valentino, uno Stato moderno anche nella penisola italiana⁵¹. La dottrina della ragion di Stato fu in grado di dare conto di entrambe queste tensioni della vita politica europea, aprendo un'età che avrebbe finito per escludere l'Italia dai piani alti dello sviluppo per favorire invece occasioni e luoghi che fossero più adeguati a quest'ultimo.

Pur essendo di riconosciuta origine italiana – e già nel pieno della crisi che il mondo politico italiano ha iniziato a patire dalla fine del XV secolo⁵² – la ragion di Stato si afferma come dottrina proprio grazie alla recezione in diverse parti d'Europa, a testimonianza della sua duttilità ad adattarsi alle più diverse situazioni. In Spagna Francia e Inghilterra, essa trovò le condizioni favorevoli (la misura giusta, cioè) offerte dal quadro monarchico-nazionale già in via di consolidamento, mentre in Italia essa non poté mai superare la soglia di una “arte di governo”.

Interessante è il caso della Germania⁵³, dove da una parte sussisteva una parcelizzazione territoriale per molti versi analoga a quella italiana, ma dall'altra l'impatto della riforma luterana, in combinazione con il riassetto anche costituzionale che ciò produsse rispetto al Sacro romano Impero della nazione tedesca, fece sorgere un bisogno di politica del tutto diverso, che si concentrò nella nuova esperienza dei cosiddetti Stati territoriali. Hubert Jedin ha già discusso e contestato l'opinione di Traiano Boccalini intorno all'alta qualità interna della ragion di Stato scaturita dalla riforma luterana, che egli riconduceva pure ad una questione eminentemente politica, quasi senza valide ragioni di natura teologica o religiosa⁵⁴. È comunque interes-

⁵¹ PRODI, 2003 e 2005.

⁵² Prescindendo dalle premesse poste da un Guicciardini o Della Casa, il primo libro significativo con questo titolo e con nessi palesi col Machiavelli è *Della ragion di Stato libri dieci*, Venezia 1589, di Giovanni Botero.

⁵³ Sul tema della ragion di Stato in Germania cfr. SCHNUR (ed), 1976; STOLLEIS, 1980a; MÜNKLER, 1987. Per Stolleis, che parla apertamente di una «Rezeption der 'welschen' Ration di Stato», sussiste una conseguenza diretta fra la recezione in terra tedesca dei due concetti di *Staatsräson* (1602) e *Souveranität* (1609): STOLLEIS, 1996, p. 77.

⁵⁴ JEDIN, 1933.

sante che un contemporaneo qual era Boccalini abbia potuto sostenere come plausibile una tesi del genere, in pieno contrasto con l'opinione comune. Ma la ripresa tedesca della nostra dottrina non fu solo di tipo svalutativo e negativo (come suonava fondamentalmente la tesi di Boccalini). Dietrich Reincking ad esempio denuncia la natura truffaldina della ragion di Stato, vera e propria «arte dell'inganno [*Betrug-Kunst*]», ma ne traduce nel 1663 la sostanza in un suo libretto recante il titolo, del tutto simulativo, di *Biblische Polizey*⁵⁵. E prima di lui Christoph Besold aveva trattato gli *arcana*, sotto l'influsso del Settala e dell'Ammirato⁵⁶. Ancora più interessante è l'impiego che il tema poté trovare grazie alla traduzione latina in *ratio status*: ad esempio con Chemnitz, Textor e lo stesso Pufendorf⁵⁷. Ciò corrisponde ai tentativi di riforma che anche i piccoli principi territoriali dovettero intraprendere secondo le nuove idee di cui stiamo parlando. Al posto di una sovranità che essi non potevano vantare né esibire, questi signori sfruttarono le possibilità e le necessità offerte dai tempi – che, non va dimenticato, erano in Germania anche quelli della Guerra dei trent'anni o immediatamente successivi – per massimizzare la loro attività di governo, che nel tedesco di allora si esprimeva nel termine classico di *Polizey*, in modo da uscire al meglio dai terribili esiti della guerra e da rendersi competitivi all'interno dello spazio europeo che si andava sistemando sulla scorta delle dottrine del diritto internazionale, da una parte, e degli effetti della pace di Westfalia, dall'altra⁵⁸. I campi privilegiati da coltivare furono allora quelli dell'economia e dell'amministrazione che insieme costituivano anche la base del grande esperimento mercantilistico in corso nell'Europa del primo capitalismo.

È facile capire che proprio in questo quadro la ragion di Stato poté qualificarsi come dottrina, cioè come insieme sistematico di formule volte alla soluzione di problemi concreti, alla programmazione d'interventi concreti, come pure alla trasmis-

⁵⁵ PASQUINO, 1982.

⁵⁶ BESOLD, 1614.

⁵⁷ VON CHEMNITZ, 1647; TEXTOR, 1667; PUFENDORF, 1667; PUFENDORF, 1682: un titolo quest'ultimo che rispecchia – al di là della sottolineatura storiografica – le prime preoccupazioni di tipo documentativo e statistico della ragion di Stato italiana riguardo alla ricchezza dello Stato: da un Lodovico Guicciardini a un Ludovico Beccadelli.

⁵⁸ BÖCKENFÖRDE (1969), 1972; SCHIERA, 2000.



sione e all'insegnamento di modelli di governo concreti. Si capisce anche che la sostanza del fenomeno fosse di genere tecnico piuttosto che, per così dire, filosofico e che anche la questione della legittimità che i nuovi aspiranti sovrani inseguivano si poneva prevalentemente sul piano delle tecniche di governo, in una linea che la Germania non avrebbe abbandonato fino ai giorni nostri⁵⁹. Infine si capisce come tutto ciò abbia occupato lo spazio pubblico, in quella dimensione tipicamente tedesca della *Öffentlichkeit* che è difficile trovare altrove (e anche tradurre) e in cui i tecnici e i sudditi (più tardi i cittadini) sono egualmente coinvolti, in una sorta di contrapposizione col problema del potere (e dei suoi detentori): tanto che quest'ultimo può finire per venire trascurato in nome di un'efficienza partecipata a livello popolare. È questo lo spazio della "ragione" dello Stato, che costituisce una premessa importante per l'indagine delle "ragioni" dell'individuo politico⁶⁰.

Più consigliere dei principi che teorico puro rinchiuso nella sua torre d'avorio, da Heidelberg a Berlino attraverso Stoccolma Samuel Pufendorf toccò tutte le punte della nuova politica del nord Europa. Sembra quasi che egli preferisse produrre consigli pratici piuttosto che formulare teorie astratte e dare più attenzione agli interessi degli stati che non al diritto dei popoli. Uno dei punti centrali della sua considerazione della ragion di Stato sta nella distinzione che pone tra Stati regolari e irregolari. In essa compare una spiegazione nuova delle differenti forme di Stato, rispetto a quella che il medioevo aveva ricevuto da Aristotele: s'introduce infatti consapevolmente il criterio dirimente del caso d'eccezione, usato per spiegare la condizione particolare del Sacro romano Impero della nazione tedesca (che Voltaire di lì a poco avrebbe definito né sacro, né romano, né impero).

La lettura che ne dà Pufendorf proviene certamente dalla dottrina della ragion di Stato, in quanto per lui si trattava di un raro fenomeno storico con cui bisognava convivere, cercando di combinarlo con gli interessi nuovi che stavano montando. Questi ultimi erano appunto gli interessi di Stato e dunque non stupisce che la spiegazione del Sacro romano Impero che Pufendorf ci dà (ma dava soprattutto ai prin-

⁵⁹ SCHIERA, 1968; SCHIERA, 1987.

⁶⁰ BORRELLI, 1993.

cipi del suo tempo) sia quella di una «federazione di Stati [*Staatenbund: foederatorum aliquod systema*]». Perciò è legittimo insistere sul suo contributo alla costruzione non di una teoria generale della ragion di Stato, bensì di una ragion di Stato con molte varianti dottrinarie, secondo le esigenze e gli interessi dei singoli Stati⁶¹.

La posizione di Pufendorf non contrasta con il modo generale di trattare la ragion di Stato in terra tedesca durante il XVII secolo, la quale rispondeva infatti ad un interesse più congiunturale che strutturale, in stretta connessione – come già detto – con il disastro della guerra dei Trent'anni e con le grandi novità di tipo costituzionale e internazionale aperte dalla pace di Westfalia. Prescindendo qui dalle implicazioni che ciò può avere per una comprensione più approfondita dello stesso *ius gentium*, nella sua evoluzione storica, sembra da accogliere lo spunto che vede in Pufendorf uno di quelli che hanno aperto la strada ad una scienza politica propria degli Stati territoriali tedeschi sorti dalla doppia rivoluzione rappresentata da una parte dalla riforma luterana e dall'altra dalla crisi del Sacro Romano Impero. Quella “scienza” non era altro che la dirompente *Polizeywissenschaft*, nella sua compatta composizione interna fatta di regole in grado di gestire gli aspetti più innovativi e urgenti della vita dello Stato, da quello economico al finanziario e all'amministrativo: un insieme di tecniche che, anche dopo Pufendorf, per un secolo e più restarono unite nella cameralistica tedesca⁶².

Problemi relativi all'agire economico dei sudditi, alle misure mercantilistiche dello Stato, alla risposta da dare alle necessità finanziarie di quest'ultimo mediante una gestione sistematica delle entrate fiscali, alla costruzione di un'amministrazione in grado di fare tutto ciò; ma anche problemi relativi alla formazione di una mentalità – se non proprio di una ideologia – capace di legittimare la relazione conflittuale ma anche convergente fra sudditi e principe: questi sono i contenuti principali delle nuove dottrine che in terra tedesca durante la prima età moderna hanno presto preso il posto della dottrina della ragion di Stato proveniente dalla mediterranea Italia⁶³.

⁶¹ DUFOR, 1996.

⁶² MIGLIO, 1988; MAIER, 2009; SCHIERA, 1980.

⁶³ MAIER, 1966; HENNIS, 1959; SCHIERA, 1968.



Nel descritto giro di pensiero si muove anche l'opera di Christian Thomasius, chiamato da Lipsia a Halle a sostenere l'orientamento "statale" che il principe elettore di Brandeburgo, Federico III, prossimo re di Prussia, intendeva instaurare nella nuova università⁶⁴, chiamata a rispondere a due istanze principali: quella della secolarizzazione della politica di fronte alla pressione crescente della teologia ufficiale luterana e quella della tecnicizzazione degli affari statali e politici. In proiezione, il suo successore, re Federico Guglielmo I, fece ricorso agli *echten Cameralisten* al posto degli abusati, vecchi giuristi, fondando per loro, proprio a Halle e a Frankfurt an der Oder, le due prime cattedre di *Kameralwissenschaften*. Certo non è il caso di ricostruire qui i vari passaggi della riflessione, comune a tutta Europa ma soprattutto accesa in Inghilterra, Francia e Olanda, sui preponderanti aspetti economici della vita collettiva⁶⁵, anche se non posso rinunciare ad osservare che una riconsiderazione generale del capitolo mercantilista della storia economica è preconditione indispensabile per una comprensione completa e avvolgente (storico-costituzionale) dell'età moderna in Europa.

Come si vede proprio nella filosofia di Thomasius, furono in tal modo toccati anche aspetti cruciali della figura del suddito, il cui ruolo divenne sempre più centrale nel meccanismo dell'obbligazione politica, cioè del potere. Il suddito divenne, coi suoi diritti (alla felicità materiale) e doveri (alla contribuzione delle imposte)⁶⁶, un protagonista decisivo della politica, fino a potersi profilare in breve tempo come cittadino⁶⁷. Ciò anche perché, sotto la guida di un sovrano ora più attrezzato dal punto di vista tecnico, la stessa convivenza dei sudditi acquistò nuovi toni orientati a una *socialitas* sempre più intesa come la disponibilità dei singoli ad accettare il peso del comando pubblico, proprio per raggiungere i nuovi obiettivi, materiali ma nel con-

⁶⁴ HAMMERSTEIN (ed), 1996.

⁶⁵ Gli esempi più significativi mi sembrano essere quelli – oltre al già ricordato Mun – di BARLAEUS [Gaspar van Baerle], 1652 e SAVARY, 1675.

⁶⁶ SCHIERA, 1967.

⁶⁷ Nonostante il suo ridotto rilievo in quanto semplice *Dissertatio* e la sua composizione assai scolastica, vale la pena di ricordare THOMASIVS, 1693. Per un inquadramento di Thomasius nella problematica socio-culturale complessiva del tempo cfr. JAITNER, 1939; BLOCH, 1952-53; SCHNEIDERS, 1971; SCHINGS, 1977, oltre al già citato PIRILLO, 1987.

tempo anche privati, che la società civile andava imponendo⁶⁸. Mediante una ragion di Stato così intesa, s'instaurò un mutamento profondo nella stessa ragione individuale, che va certamente collegato con la questione già trattata del comportamento dell'uomo in società⁶⁹.

3. Dalla melancolia alla costituzione

Una «società civile [*bürgerliche Gesellschaft*]» – secondo la stessa terminologia di Christian Thomasius – risultante da gruppi e individui dotati di nuovi fini, di nuovi mezzi e di nuove regole secondo cui vivere: tali regole venivano cercate ormai mediante la ragione, in modo tale che lentamente ne uscì un'impostazione scientifica anche nel campo del sociale⁷⁰.

Non è un caso che il mio discorso giunga ora alla melancolia, la quale continua ad avere un posto centrale, ancora nel XVIII secolo, in questo processo che va dalla ragion di Stato alla ragione individuale. Essa rappresenta infatti ancora – benché con forti riassetamenti che preludono a quella che sarà presto la fine del suo impero come quadro di riferimento dell'agire umano, sia privato che pubblico – la *Mentalverfassung* che già abbiamo incontrato ma che Thomasius tematizza poi più precisamente come «Gemüths-Unruhe» (non tranquillità d'animo), assegnandole un ruolo centrale per l'origine stessa della società⁷¹.

Siamo dunque nuovamente sulle tracce del sentiero che porta dall'assolato ma velenoso Mediterraneo alle terre nebbiose del nord Europa.

⁶⁸ Su ciò di nuovo, in generale, BORRELLI, 1993.

⁶⁹ Si tratta del problema – che abbiamo ripetutamente trattato e ampiamente diffuso a partire dall'Istituto storico italo-germanico in Trento – del disciplinamento sociale: cfr. per una rassegna ALESSI, 1996.

⁷⁰ Il già citato SCHINGS, 1977, pp. 26 ss., sottolinea l'interesse scientifico di Thomasius per una tecnica – da poter trasmettere e apprendere in maniera sistematica – del dominio sugli uomini: un «Laster bzw. Passionschema, kombiniert mit der alten Temperamentenquadriga, bietet sich als Raster und Ordnungsschema an». Cfr. THOMASIIUS, in BRÜGGEMANN (ed), 1966³, pp. 62-79; BRÜGGEMANN, 1711⁴.

⁷¹ THOMASIIUS, 1696, p. 21: «Die Gemüths-Unruhe ist ein unruhiges Mißvergnügen des Menschen, welches darinnen besteht, daß der Mensch bald Schmerzen bald Freude über etwas empfindet, und in diesem Zustande sich mit andern Creaturen, die gleichfalls keiner Gemüthes-Ruhe fähig sind, noch dieselbige verschaffen können, zu vereinigen trachtet». Si deve anche notare che Thomasius, nell'introduzione alla *Sittenlehre* del 1692, scrive: «Das Glück ist die von der Melancholie sehr geschiedene, wahre Gemüthsruhe», che cito da W. WEBER, 1990, p. 186.



«La sagesse et la folie sont fort voisines. Il n'y a qu'un demy tour de l'une à l'autre [...]». La philosophie nous apprend que la melancholie est propre à tous les deux. De quoy se fait la subtile folie, que de la plus subtile sagesse»? Sono le parole usate da Pierre Charron, nel suo scritto *De la sagesse* del 1601, nella scia di Montaigne, per secolarizzare l'elemento culturale medievale della *Preud'homme* e omologarlo quasi alla moderna *Honnêteté* dei suoi tempi. La saggezza che ne deriva è, anche iconograficamente, uno specchio di virtù, uno specchio di quella virtù che può disciplinare con solide catene non solo la passione e la superstizione ma anche l'opinione pubblica e la scienza arrogante e artificiale. Per completare il quadro, va notato che le catene spuntano da un cubo, su cui si erge la *sagesse-sapientia*, in aperto contrasto con la sfera che è allo stesso tempo emblema e punto d'appoggio della fortuna rinascimentale⁷².

Ho già detto più volte che il nesso disciplina/melancolia mi pare centrale per la comprensione del moderno⁷³ e precisamente nella direzione di quella politica normalizzata e regolata in modo tecnico di cui sto qui parlando. Finora abbiamo seguito la linea del sociale (con la trasformazione delle tecniche utili ad un comportamento virtuoso), e poi quella della statualità moderna (attraverso varianti della ragion di Stato). In entrambi i casi si è rintracciata una sorta di circolazione europea, che io considero anche come una transizione da motivi rinascimentali propri del mondo mediterraneo a quelli riformati dell'Europa del nord. Abbiamo anche notato che Thomasius si è trovato all'incrocio di questi percorsi. Varrà ciò anche per la melancolia?

Quest'ultima doveva essere importante nella moderna cultura tedesca, se ha un senso il grande rame che Albrecht Dürer le dedicò nel 1514. Altrettanto importante appare l'interpretazione data in Germania a quel fenomeno se si pensa all'intuizione

⁷² CHARRON, 1601, Nella nuova edizione del libro, nel 1603, Charron compose un'introduzione poi apparsa postuma nell'edizione del 1606. Essa finì per acquistare una sua autonomia dall'opera principale, col titolo *Petit traité sur la sagesse*: ne esiste una traduzione italiana: CHARRON, 1985, a cura di Giampiero Stabile.

⁷³ A partire da: SCHIERA, 1990 a e b. Il tema è ricorrente già in saggi raccolti in SCHIERA, 1999, ma continua a interessarmi molto, come dimostrano i saggi riuniti in questa terza parte e in *Profili di storia costituzionale*, I: *Dottrina politica e istituzioni*. Cfr. in particolare, anche per le affinità col discorso qui fatto per Thomasius e Pufendorf, SCHIERA, 2009.

warburghiana della melancolia come «spazio di pensiero [*Denkraum*]» o alla ricostruzione organica che ne hanno fatto in tempi più recenti i suoi seguaci Panofsky, Saxl e Klibansky⁷⁴. Pur partendo dai probabili influssi sul circolo umanistico intorno a Massimiliano d'Asburgo del neoplatonismo messo a punto da Marsilio Ficino all'Accademia fiorentina verso la fine del Quattrocento, più interessante è seguire la parabola della problematica, segnata da una visione negativa dell'esistenza umana, nel senso di una condizione di debolezza ma anche di responsabilità nei confronti del dovere sociale (o anche bisogno) di una convivenza (regolata).

Insieme alla denuncia di Lutero della melancolia come *balneum diaboli*, desunta dalla tradizione cristiano-occidentale, si andò consolidando in questo tempo anche l'idea che la moderna vita statale esige, dai suoi membri, un prezzo. Nella prospettiva fin qui adottata, quel prezzo corrisponde alla dottrina dei doveri, molto importante per la variante tedesca del diritto naturale. Dopo la ripresa dall'ambito mediterraneo di una peculiare melancolia "vitalistica", al tema fu dedicata attenzione in tutti i campi del sapere, dalla medicina alla teologia, dal diritto alla filosofia. Comune era l'interesse per l'azione umana, riguardo non solo al suo fondamento e legittimazione, ma anche come ricerca di mezzi pratici per la sua realizzazione. Umore, affetto, carattere, temperamento sono tutti concetti – situati al confine fra melancolia e disciplina – che appaiono responsabili dell'imperiosa risalita della *temperantia* nella gerarchia delle medievali virtù cardinali⁷⁵: che però fu anche un effetto del nuovo ruolo imputato alla melancolia. Quest'ultima acquisì effettivamente, già nella primissima età moderna, nuovi significati, inerenti in generale alla incompiutezza (incommisuratezza) dell'uomo rispetto alla società, come si espresse soprattutto nel Seicento con la *English Malady*, vista come uno degli ostacoli fondamentali all'affermazione dell'ideale del *Gentleman* (o del *Honnête homme*)⁷⁶.

⁷⁴ KLIBANSKY – PANOFSKY – SAXL, 1964.

⁷⁵ WHITE, 1969.

⁷⁶ BABB, 1951; SIMONAZZI, 2004. La fonte è naturalmente la *Anatomy* di Robert Burton (BURTON, 1621).



Pure in Germania il tema ricevette attenzione sotto il profilo medico, venendo trattato in particolare come ipocondria⁷⁷, con ampliamenti però anche in senso giuridico, relativamente alla capacità d'agire del soggetto. Ciò ebbe conseguenze non trascurabili ad esempio nella questione delicatissima della caccia alle streghe, in cui anche Thomasius ha portato contributi notevoli, e più in generale nell'ambito della medicina legale⁷⁸. Furono due scrittori importanti di cose politiche ad occuparsene in Germania: Hermann Conring e Christian Thomasius appunto. Il primo, più noto come commentatore e consigliere politico nella linea anche statisticizzante del tempo⁷⁹, era però anche «*medicus excellens et singularis*» e aveva scritto nel 1669 l'opera *De Hermetica Medicina* per sostenere le ragioni della medicina empirica e sperimentale e darle un posto centrale entro alla *sapientia* delle scienze naturali. In quest'ambito, egli curò due *Dissertationes* all'Università di Helmstedt su *Melancholia* e su *Morbus Hypochondriacus*⁸⁰, in cui appare evidente il nesso tra la dimensione individuale e quella sociale delle due malattie.

Più importante dal punto di vista teorico è il contributo di Thomasius, che nell'anno 1732 discusse una *Dissertatio* di Bertholomeus Johannes Sperlette du Montguyon dal titolo *De praesumptione furoris atque dementiae*. Si trattava di un testo giuridico sulle tracce dello Zacchia, che infatti viene più volte citato, insieme a molte altre «*assertiones doctorum*», tra cui il famoso problema aristotelico della «*melancholicorum sapientia*». A Thomasius non interessano tanto gli aspetti filosofici della questione, quanto di poter affermare che i medici moderni da tempo sorridono della bile nera (*schwarze Galle*), poiché dopo la dottrina di Harvey della circolazione sanguigna è divenuto impossibile prendere sul serio l'antica teoria del pas-

⁷⁷ Già nel 1620 Henning Arnisaeus aveva discusso a Helmstedt una *Dissertatio* di stampo aristotelico dal titolo *De Melancholia Hypochondriaca* (respondens Christianus Schutze). Anche per lui – come si vedrà per Conring – il nesso fra medicina e politica era importante, secondo una tradizione che presto avrebbe raggiunto e coinvolto lo stesso Thomasius: STANLEY, 1978.

⁷⁸ FISCHER – HOMBERGER, 1983. Anche qui era stato pioniere un italiano, Paolo Zacchia, pubblicando (1621-1650) le famose *Quaestiones medico-legales*: cfr. SCHIERA, 1987a.

⁷⁹ STOLLEIS, 1983.

⁸⁰ HERMANNUS CONRINGIUS, *Disputatio medica inauguralis de Melancholia*, Respondens Nicolaus Du Mont, Helmstedt 1659; *De Morbo Hypochondriaco*, Respondens Johannes Henricus Brechtfeld, Helmstedt 1662.

saggio dell'umore melancolico dagli ipocondri alla testa, attraverso il cuore⁸¹. Egli rovescia però anche lo stesso paradigma aristotelico della genialità melancolica, sostenendo che, anche se è vero che i melancolici spesso sono d'intelligenza superiore, tuttavia ciò non va attribuito alla *sapientia* ma piuttosto alla *stultitia*. La sua conclusione stupisce per essenzialità: gli uomini nascono già «stulti [...] ergo et melancholici» e l'unico rimedio a ciò è proprio la *prudentia*⁸².

Giunto a questo punto, mi potrei fermare. Anche dalla prospettiva dell'*atra bilis*, il destino dell'uomo resta, per Thomasius, nelle sue proprie mani: solo con applicazione e intelligenza gli uomini possono operare contro le loro debolezze innate. Per lui non è la virtù ma il male il punto di partenza, e solo con la socialità (*Geselligkeit*) e la politica gli uomini possono guadagnarsi la felicità. Thomasius non era certo il primo a pensarla così, egli poté però riunire nella sua concezione fili diversi che ora, grazie a lui, mostrano un certo disegno, una tessitura. Siamo già nel pieno dell'illuminismo e altrove – come in Francia o in Inghilterra – le cose sono forse più avanti. Come sempre, in Germania accade qualcosa di diverso. In Thomasius le novità non si basano su discontinuità, cioè su rivoluzioni appena compiute – come in Inghilterra – o imminenti, come in Francia. In Germania il nuovo procede piuttosto da una cultura di tipo riformatorio, consistente in un adattamento continuo della dot-

⁸¹ Anche per Thomasius la melancolia svolge un ruolo importante nella relazione tra medicina e politica, poiché essa può far deviare l'agire umano con conseguenze gravi quanto alla responsabilità. Ciò è tanto più pericoloso poiché la melancolia può essere anche molto simulativa («Praesertim melancholia ille morbus est, qui saepissime simulatione subjacet», in MICHAEL ALBERTI, *De Melancholia vera et simulata*, respondens G.H. Graebnerus, Halle 1743). Ugualmente anche Christian Wolff che nella sua *Philosophia practica universalis*, (WOLFF, 1738) p. 422 (§ 574: «Actiones ex melancholia commissae imputari debent») scrive: «Etenim in melancholia depravari ratiocinationem in confesso est apud omnes, ut ideo pro specie delirii habeatur». Sulle questioni di metodo della relazione fra medicina e diritto cfr. HERBERGER, 1981.

⁸² Come prova dell'importanza attribuita a Christian Thomasius in argomento, si ricorda che le sue tesi vengono discusse come attuali, ancora nel 1789, nelle *Medicae Annotationes* del grande Camerarius. Thomasius scrive anche, nel 1736, un'importante *Einleitung* al *Systema Jurisprudentiae Medicae* dell'Alberti, a sua volta relatore, nel 1743, di una *Dissertatio* dal titolo *De melancholia vera et simulata*. In essa egli compie una breve rassegna sulla medicina legale, in cui viene dedicato spazio particolare a Zacchia, del quale vengono però mostrate anche le debolezze, soprattutto proprio nella trattazione dei temi *furor* e *dementia*, per cui Thomasius trae la conclusione che «similem obscuritatem apud eum occurrere in doctrina de melancholia». Tale critica Thomasius aveva già espresso nell'opera *De Praesumptione Furoris atque Dementiae*, dove (p. 33, § 42) scrive la frase parzialmente trascritta nel testo: «Mea sententia de melancholicorum sapientia haec est: Homines omnes a nativitate stulti sunt, ergo et melancholici».



trina, in modo pragmatico e applicativo, ai movimenti naturali della società e dello Stato (ai loro bisogni, dunque). Da ciò dipende anche l'affermazione di discipline sempre più tecniche e precise, dunque anche distinte e specialistiche: così si apre la via allo "scientifico" secolo diciannovesimo⁸³.

Se i fini della convivenza umana sono di ordine materiale, anche i mezzi per raggiungerli dovranno essere di tipo materiale. Christian Thomasius aveva già offerto un esempio di questa sorta di abbassamento del paradigma del sapere, affiggendo per la prima volta un programma di studio in lingua tedesca "an das schwarze Brett" dell'Università di Lipsia, proponendo così un uso disincantato ma anche più mirato del sapere in senso politico⁸⁴. Qui affondano anche le radici di una nuova legittimità, che è quella di cui ho provato a parlare all'inizio e consiste nel calcolo utilitaristico dell'agire sociale, sia da parte dei sudditi – per massimizzare i vantaggi provenienti da una socialità consapevolmente perseguita – come pure da parte dello Stato, in modo da allargare la base del consenso e quindi anche della stessa politica (e delle proprie entrate)⁸⁵. Ciò che potrebbe forse anche significare un aspetto di quella generale neutralizzazione della politica, come *Massenpolitik* (politica di massa) in divenire, di cui Roman Schnur non si è stancato di ripetere attraverso i suoi studi su *Staatsräson*, *Thomas Hobbes* e *Lorenz von Stein*, offrendo un contributo sostanziale ad una comprensione migliore della componente "riformatoria" della modernità⁸⁶.

Il lento procedere di questo bisogno di legittimità e delle relative risposte si era mosso fin da subito nella graduale ma ininterrotta ricerca di spazi atti a fare

⁸³ SCHIERA, 1968 e 1987.

⁸⁴ Nella ristampa del suo scritto su Gracián (THOMASIVS, 1701, p. 73) egli ricorda lo scandalo scatenato dal suo *Teutschen programma* del 1697, notando però anche che alcuni trovarono la provocazione molto intelligente e «daß ein junger Mann von etwa dreyssig Jahren, und zumal der nicht gereist hatte, sich unterstünde, über Geheimnisse der Staats-Sachen [...] zu lesen, und die allergrößte Hoff-Politic als eine Schul-Wissenschaft tractiren wollte».

⁸⁵ A mio avviso, fin dal medioevo maturo il problema della legittimità si pone come premessa imprescindibile del nuovo corso della politica in Europa (SCHIERA, 1994). Quanto poi la cultura d'impronta riformatoria fosse radicata nella tradizione tedesca della *Polizeiwissenschaft* ancora all'inizio del XIX secolo appare esemplarmente dalle opere del cameralista austriaco, antologizzate nella *Summaria institutionum politicarum adumbratio. Excerpta e Principiis politiae, commerciorum et rei agrariae celeberrimi Josephi a Sonnenfels*, Buda 1808, dove il § 20 tratta proprio le «Species usitatores calculi politici».

⁸⁶ SCHNUR, 1963; SCHNUR (ed), 1975 e 1978.

dell'uomo una comparsa stabile – se non proprio il protagonista – sulla scena della comunità politica organizzata. Tale processo si era servito della strumentazione – pure risalente al medioevo – offerta dal meccanismo *doctrina/disciplina/institutio*, che in misura preponderante aveva prodotto il grande fenomeno della cultura e – in tedesco con efficacia particolare grazie all'azione della riforma religiosa cinquecentesca, cioè all'inizio dell'età moderna – della *Bildung*, anche mediante i due pungoli della *Disziplinierung* e della *Zucht*⁸⁷. A ciò hanno fortemente contribuito gli studi e le pratiche su comportamento, ragion di Stato e melancolia, sorti dalla generale attitudine pessimistica del mondo cattolico del Mediterraneo e destinate colà a non svolgere che un ruolo strumentale nella crisi in cui quest'ultimo stava entrando dopo i fasti rinascimentali: significative conseguenze politiche non se ne ebbero, poiché la lentezza e pochezza del processo di separazione fra religione e politica lasciava poco spazio alla crescita di una responsabilità politica dell'uomo⁸⁸. Quasi l'opposto si verificò nei territori del nord Europa sotto gli effetti – diretti o indiretti – della riforma luterana. Nonostante, o proprio a causa dell'apparente persistenza e anzi intensificazione della relazione fra Stato e Chiesa – con l'instaurazione delle diverse varianti di Chiesa di Stato e di teologia politica, in particolare in ambito riformato ma con effetti non secondari anche in ambito cattolico – la responsabilità coscienziale del singolo venne fortemente stimolata. Ciò anche grazie alla copertura etica offerta dalla filosofia morale e dalla stessa «dottrina dei costumi [*Sittenlehre*]», che servì appunto a mascherare e superare la questione dell'incompiuta secolarizzazione dell'azione politica a livello istituzionale⁸⁹. Non c'è perciò da stupirsi se la principale fortuna letteraria del *Cortegiano* (ma anche del *Galateo* e della *Civil conversazione* del Guazzo), del *Principe* (ma anche della *Ragion di Stato* di Botero) e della melancolia sia da rintracciarsi al nord, e neppure che essa abbia potuto trovare in terra (e in lingua) tedesca una combinazione peculiare che si tradusse nella teoria e nella prassi dello «Stato di

⁸⁷ SCHILLING, 1994; PRODI, 1994.

⁸⁸ PRODI – SARTORI (eds), 1986.

⁸⁹ Nulla descrive meglio tale situazione, anche nelle sue inevitabili contraddizioni come pure nei suoi sbocchi operativi (nascita e sviluppo dello spirito capitalistico) tuttora durevoli, dell'opera più famosa di Max Weber sull'etica protestante (WEBER, 1904-1905).



polizia [*Polizey-Staat*]» da una parte e del cittadino (ma «di Stato: [*Staatsbürger*]» dall'altra⁹⁰.

Nel titolo originale tedesco del presente saggio, ho usato il termine *Teufelkreis* per designare questa combinazione. In italiano esso suona “circolo vizioso”, che anche non è male, ma lascia fuori il diavolo, così importante invece nella definizione negativa che Lutero aveva dato della melancolia come *balneum diaboli*, appunto. Non si tratta solo di un gioco di parole, come supponevo all'inizio. Alla fine della ricerca mi sono infatti convinto che proprio in Germania quella combinazione trovò un terreno molto più fertile e produttivo che in Inghilterra, o in Francia. In tale contesto, mi ha molto colpito la figura di Christian Thomasius, che mi è parsa esemplare per illustrare la mia tesi combinatoria, tanto da risultare quasi denominatore comune dell'intero processo⁹¹. La mia insistenza su di lui può sembrare eccessiva ma va perdonata se, per suo merito, fossi riuscito a rendere almeno un poco plausibile una variante del pensiero politico moderno che, allo stesso tempo, può servire a spiegare il passaggio dal paradigma politico mediterraneo (dominante lungo tutto il medioevo e il rinascimento) a quello nord-europeo, come pure l'approfondimento – che si verificò in corrispondenza di ciò – della relazione di fini e ruoli privati e pubblici.

Il richiamo al diavolo – più che al vizio – andava bene anche perché le tracce varie del “rinascimento” politico mediterraneo (che in realtà nascondeva l'imminente catastrofe istituzionale) vennero spesso accolte, nella loro recezione nel nord Europa, in senso negativo. Tuttavia, i tre punti del comportamento, della ragion di Stato e della melancolia composero insieme un “circolo” che ancora non esisteva nella tradizione politica europea; e quel circolo funzionò ed ebbe seguito, sul piano sia teorico che pratico, agendo sia sull'organizzazione “esterna” (istituzionale) del potere nello Stato che sulla disposizione “interna” (coscienziale) degli individui a farne parte. Si trattò di uno sviluppo che ampliò la portata dell'agire politico, permettendo di procurare gli organi e gli strumenti (a seconda del paradigma organicistico o meccanici-

⁹⁰ Si veda il primo volume dell'opera imponente (4 voll.) di STOLLEIS, 1988; ma prima anche STOLLEIS, 1981.

⁹¹ Nel mio libro sul cameralismo (SCHIERA, 1968) avevo presentato Thomasius in modo più tradizionale, anche se già in tutta la praticità del suo pensiero. In collegamento stretto, appunto, con le dottrine cameralistiche e di polizia.

stico impiegato) per dare risposte ai nuovi bisogni. Ne risultò l'etica laicizzata e la codificazione giuridica: entrambe prodotte dall'illuminismo, ma incomprensibili senza il processo che ho cercato di descrivere⁹².

La nuova mistura di interessi privati ed obblighi pubblici che ne è sorta rappresenta un segno vistoso della modernità, da cui è venuta anche una nuova "misura" della legittimità, basata sulle forze contrapposte della rivoluzione e della costituzione, presto pacificate – come spesso accade in storia – nella restaurazione, e proprio perciò ancora oggi in corso⁹³.

⁹² TARELLO, 1976; PRODI, 2000 e 2009.

⁹³ Si è provato ad affrontare questo nodo con un progetto di ricerca elaborato presso la Humboldt Universität Berlin sul costituzionalismo europeo nel XVIII e XIX secolo, da cui sono risultati tre convegni, i cui Atti sono stati pubblicati a cura di Martin Kirsch e Pierangelo Schiera.



V. DALLA SOCIALITÀ ALLA SOCIEVOLEZZA:
UNA VIA ALLA MODERNIZZAZIONE NELL' EUROPA DEL XVII E XVIII SECOLO
(1992)

È inutile descrivere le condizioni generali d'Europa nella seconda metà del secolo XVII, dopo che le guerre di religione avevano messo a nudo le grandi resistenze e contraddizioni insite nel processo di costituzione della statualità moderna, come forma politica secolare e razionale, adeguata alle mutate esigenze di convivenza degli uomini.

Vorrei invece insistere sul fatto assai meno rilevato che quell'epoca sia stata segnata anche, sul piano antropologico-culturale ma non solo su quello (si vedano gli sviluppi nel campo, ad esempio, della medicina, del diritto, della stessa teologia, e della filosofia morale), dalla recrudescenza di un antico male che dall'antichità accompagnava gli uomini, palesandosi con evidenza particolare proprio nei momenti di crisi delle variabili e storiche ragioni della convivenza: mi riferisco a quella sorta di malattia sociale che, durante il XVII secolo fu, per l'intera Europa, la melancolia.

Essa m'interessa, ovviamente, non nella sua forma per così dire privatistica e individuale, di tristezza e di solitudine, ma in quella pubblica e in certo modo politica che la caratterizzò né più né meno che come a-socialità.

Vorrei fare brevemente qualche esempio, riprendendolo dai diversi campi disciplinari in cui questa melancolia per così dire europea, nel periodo compreso fra XVII e XVIII secolo, ricevette particolare attenzione. Partendo dalla medicina, segnalo la diffusissima coniugazione in termini di ipocondria che essa ricevette. I risultati di ciò si ebbero non solo nella letteratura medica secentesca ma anche nella stessa produzione letteraria, soprattutto nel grande teatro europeo dell'epoca. In ambito teologico-giuridico, la melancolia interferì molto col problema della punizione delle streghe: a queste ultime venne progressivamente riconosciuto uno *status* di malate mentali, piuttosto che di impossessate dal demone. Ciò ebbe importanti effetti in sede

processuale, da una parte, e in sede terapeutica dall'altra. Anche per quella via si passò dall'eliminazione fisica dei "diversi" alla loro emarginazione istituzionale in luoghi allo scopo deputati. Ciò fu possibile anche perché, in ambito giuridico, alla melancolia veniva prestata attenzione crescente come causa possibile di lesioni della capacità d'intendere e di volere e quindi come vizio della volontà, con conseguenze importanti sul piano della responsabilità delle azioni commesse dai singoli e con l'evidenziazione della figura del *furiosus*, del folle, destinato all'emarginazione dalla società.

Solo in ambito filosofico si continuò a ritenere che l'uomo di genio potesse essere asociale e vivere per sé stesso e per la propria scienza: ma anche ciò serviva ad avvalorare il dovere primario alla socialità che riguardava l'uomo comune. Fu anzi proprio nel campo nuovo della filosofia morale che si sviluppò, a partire dall'Italia, quella teorica del comportamento che condusse da una parte (sul piano collettivo) alla *science du monde* e dall'altra (su quello individuale) all'introspezione psicologica e spirituale della *science de l'âme*.

Per l'uomo comune, dunque, all'esordio dell'età moderna, la condizione di asocialità veniva indicata come condizione di melancolia: cioè di paura, tristezza e disperazione. Non posso ora trattare il tema della melancolia di quegli uomini eccezionali che erano i principi e i sovrani. L'assoluta singolarità della condizione di sovrano di questi ultimi porta però altrettanto certamente a evidenziare in capo ad essi l'aspetto cruciale della solitudine. Ma c'è, a mio parere, di più: il sovrano "deve" essere melancolico per definizione, perché egli dev'essere, per eccellenza, "a-sociale". Per Hobbes, il principe è fuori dal contratto sociale; egli è solo parte del patto politico che si svolge fra lui medesimo (detentore solitario e melancolico del monopolio della forza legittima) e la società (che si è previamente costituita in base all'obbligo di socialità che compete agli uomini comuni e che è anche, naturalmente, un obbligo dettato utilitaristicamente dalla convenienza).

Ne verrebbe allora una possibile serie logica del tipo seguente: gli individui reagiscono alla loro melancolia mettendosi in società; ma perché quest'ultima possa funzionare, c'è bisogno del principe: il quale però, per poter essere tale (cioè sovrano in



senso proprio, monopolista della forza legittima), deve restare fuori dalla società, deve cioè mantenere una propria condizione a-sociale, di melancolia.

1. Melancolia e disciplina: verso la socialità

Questa breve introduzione serviva non solo a sottolineare la dimensione europea dei problemi relativi alla costruzione della socialità e della statualità moderna, sullo scorcio del XVII secolo, ma anche a porre in luce l'interesse da portare agli ingredienti social-culturali, ideologico-dottrinali e razional-coscienziali presenti in quel processo, coincidente con la più straordinaria ricetta di vita pubblica organizzata mai immaginata e realizzata da uomini: quella appunto dello Stato.

La mia impressione è che fra gli ingredienti principali di quella ricetta (tipicamente europea, anzi occidentale) vi fossero in primissimo piano i due elementi della melancolia e della disciplina. Essi vanno però considerati e valutati simultaneamente e in modo complementare, non in antitesi fra loro. Altrimenti si corre il rischio di cadere in errori di prospettiva che, pur illustrando aspetti decisivi della storia della socialità moderna, ne esaltano però unilateralmente l'importanza, forzando il significato e la tendenza complessiva di quella storia. Per fare solo una considerazione di quadro – che richiederebbe però ben altro impegno storiografico – la maggior parte degli autori dediti ai nostri temi sembrano interessarsi più all'elemento della disciplina che a quello della melancolia. È come se la nostra storia dovesse essere considerata solo dal punto di vista della repressione e del controllo (*Surveiller et punir* ha poi detto Foucault) o da quello dell'educazione e delle buone maniere (*Über den Prozeß der Zivilisation* è il titolo della grande opera di Norbert Elias).

Questo è nient'altro che uno degli effetti obbligati dell'antica abitudine – da parte della nostra storia costituzionale, fortemente condizionata dalla storia del diritto – di studiare il problema della convivenza umana solo a partire dallo Stato e dal suo apparato di potere burocratico-repressivo.

A me pare invece che sia necessario continuare incessantemente a recuperare alla storia della civiltà moderna d'Occidente – e continuare a tenerlo in immediata evi-

denza – anche il suo proprio punto di partenza che di solito viene espunto, o ridotto a mero oggetto di potere: cioè l'uomo. Quell'uomo indubbiamente nuovo e moderno che si è costruito nel corso di umanesimo e rinascimento – in tempi e per vie anche diverse nel sud e nel nord d'Europa – e che ha poi potuto dare la maggior prova di sé, nell'ambito di una civiltà occidentale finalmente comune all'Europa intera, come uomo-produttore, *homo politicus* e *homo oeconomicus* insieme. Un uomo borghese nel senso letterale del termine: cioè dapprima e in primo luogo uomo-civile, poi anche e sempre più uomo-cittadino, al centro di un mondo inteso come luogo della secolarizzazione e di una scienza fin dall'inizio sorta (il *Novum Organon* di Bacone, autore però anche della *Nuova Atlantide*, la prima utopia fanta-scientifica) per consentire il dominio dell'uomo sul mondo.

Come detto, nel tentativo di fissare e cogliere quell'uomo, faccio ricorso da tempo al concetto di melancolia. A differenza di quello di disciplina – per il quale sussiste ormai una linea storiografica di applicazione apprezzata, nella scia di Gerhard Oestreich, attraverso Max Weber – esso viene poco applicato ai temi della storia politica e costituzionale. Mio obiettivo è di stabilire un collegamento fra i due termini della melancolia e della disciplina. Un nesso che sia rilevante in termini storico-costituzionali, che serva cioè a spiegare le ragioni di quella sintesi fra l'elemento individuale emerso dalla rivoluzione umanistica e l'indirizzo progressivamente collettivizzante assunto dalle forme di convivenza organizzata sub specie statale in tutta Europa. Una miscela davvero potente che sta, mi pare, alla base dell'intera esperienza storica dell'occidente moderno, nei suoi ingredienti fondamentali di produttività umana individuale e di autorità statale collettiva. Un incontro, infine – fra quei due poli terminali dell'esperienza umana – che si è potuto compiere sotto il segno della razionalità, contribuendo anche a consolidare quest'ultima come prerogativa occidentale e a storicizzarla, in forme di efficienza e di organizzazione del potere quasi mai raggiunte, con la stessa intensità, in nessun altro momento e luogo della storia.

Eccoci dunque tornati al punto di partenza: quello dell'Europa di metà Seicento, all'uscita dalla guerra dei Trent'anni. Una situazione ben rappresentata per la Germania, campo di battaglia principale di quella guerra, dal bel romanzo storico di



Günther Grass dal titolo *L'incontro di Telgte* e riassumibile nell'assoluta incomunicabilità fra le parti e i soggetti in causa, anche quelli sinceramente motivati, per convinzione o per interesse, al ristabilimento della pace.

Eppure sappiamo che dalle tensioni e dalle guerre, civili e internazionali, si sarebbe costituito – insieme alla statualità cui accennavo – anche quel sistema europeo degli stati, corredato di *ius publicum europaeum*, che ha rappresentato uno degli episodi più forti e persistenti di realizzazione dell'idea d'Europa in età moderna.

Non è però né della nascita dello Stato moderno, né del contemporaneo e coesistente formarsi di un sistema europeo degli Stati che intendo parlare: due realtà che hanno camminato insieme durante i secoli forti dell'Europa, entrando simultaneamente in crisi quando quest'ultima, verso la fine del secolo XIX, ha mostrato i primi cenni di crisi. Se ne sono infatti rapidamente evidenziati i limiti quale contenitore delle forze destinate a comporre il parallelogramma della nuova politica, fatta da una parte di soggetti nuovi all'interno dello stesso Stato e dall'altra di popoli e tensioni nuove al suo esterno, sul piano internazionale. Vorrei invece parlare di una dimensione più sfuggente e meno definibile che però sta dietro anche agli episodi più direttamente costituzionali della statualità. Una dimensione che tocca direttamente e da vicino l'uomo quale soggetto consapevole e attivo di relazioni sociali e, di conseguenza, politiche. Andrò, naturalmente, per sommi capi, cercando soltanto di mostrare come tale questione non solo abbia avuto dimensione europea ma abbia anche potuto, in certi momenti e per certe vie, esprimersi in chiave specificamente europea, concretizzandosi in modelli di comportamento e perfino in pretese di egemonia, quali non di rado capita di trovare nella storia dell'idea d'Europa.

Anche in questa direzione risulta centrale il contributo di Oestreich, che ha indicato Giusto Lipsio quale pensatore politico fra i più incisivi della prima età moderna, a integrazione della rinomanza di cui l'autore olandese aveva sempre goduto come filologo tardo-umanista, impegnato soprattutto nel commento e nell'edizione di Tacito e Seneca. Lo snodo fra le due parti – quella filologica e quella filosofico-politica – della sua personalità consistette nella capacità di sviluppare un adattamento e una trasformazione critica del patrimonio di pensiero antico rispetto agli obbiettivi con-

temporanei. In tal modo l'antica Stoa si rivitalizzò nei nuovi, cogenti concetti dei doveri di sudditi e autorità, dell'essenza quindi dello Stato, mediante il ruolo del principe, del governo e dell'esercito in esso. In un secolo turbolento, Lipsio immaginò e propose il quadro ideale di un potere statale unitario, nelle mani di un principe conscio della propria responsabilità e forte dal punto di vista sia politico che militare che morale, regnante sopra cittadini a loro volta responsabilmente disciplinati. È su quest'aspetto della responsabilità individuale – del solitario monarca come dei singoli sudditi tendenzialmente a-sociali (elemento melancolico) – e della responsabilità collettiva – del potere articolato in apparati di forza e dei cittadini doverosamente organizzati in comunità (elemento disciplinante) – che è necessario richiamare l'attenzione per trovare un bandolo possibile di quell'interpretazione della storia dell'idea d'Europa in età barocca e poi razionalistica che vorrei proporre.

L'opera di Lipsio in cui Oestreich ha individuato la base dell'impianto appena succintamente descritto è il *De Constantia* (1584), in cui le virtù stoiche (ma sostanzialmente anche cardinali) della *constantia*, della *patientia* e della *firmitas* sono presentate come l'arma vincente in un mondo dominato dalle guerre civili e di religione. Le linee interpretative sono riducibili ai seguenti tre elementi: la rinascita dell'eredità antica (quella romana più di quella greca); la potenza militare esplicita dalla famiglia Orange; il disciplinamento sociale, realizzato con lo sviluppo della burocrazia, con la fondazione dell'esercito stabile e con l'assoggettamento delle popolazioni (cioè con la loro trasformazione in sudditi).

Da ciò proviene un sistema di riferimenti che (sulla base dell'interiorizzazione dell'esigenza di disciplina) appare a Oestreich propizio sia allo sviluppo della nuova razionalità economica che all'espansione e attuazione concreta della dottrina della ragion di Stato. Vorrei ora anch'io provare a proseguire il mio ragionamento lungo queste due strade.

Per quanto riguarda il primo aspetto, quello economico, è naturale riferirsi ancora per un poco all'ambiente olandese. Segnato in maniera determinante dalla guerra con la Spagna, esso si caratterizzava per elementi a prima vista contraddittori: in primo luogo l'opposizione al centralismo spagnolo, foriero altrove di assolutismo e di



modernizzazione, in nome della difesa di antichi privilegi medievali, che avevano però la loro sede nei centri commerciali e manifatturieri proto-capitalistici da cui l'Olanda traeva la sua crescente ricchezza. Tolleranza religiosa su base calvinistica e perseguimento incondizionato degli interessi interni costituivano i due pilastri di una pratica della ragion di Stato che proprio dall'Olanda si sarebbe poi propagata altrove, contribuendo in modo decisivo allo svolgimento della politica moderna (basti per tutti l'esempio del Brandeburgo-Prussia, così ben studiato da Otto Hintze nel suo saggio famoso sul Calvinismo in Prussia).

In quel clima, caratterizzato da grande prosperità economica e da una supremazia internazionale tanto consapevole di sé da essere sostenuta, anche dopo la pace di Westfalia, da guerre con l'Inghilterra e la Svezia per il libero commercio sui mari, la stessa cultura conobbe ovviamente un'epoca di splendore, che può essere emblematicamente riassunta nella figura di Rembrandt.

2. La mercatura sociale: Barlaeus e Savary

Fra i molti che vi cooperarono, m'interessa citare Gaspare Barleo, letterato non notissimo che meritò tuttavia una voce nel *Dictionnaire historique et critique* di Bayle, il quale non tralasciò di sottolineare i dubbi espressi dai contemporanei sulla strana morte del nostro autore, apertamente presentato come affetto da melancolia. Lo stesso Barlaeus fu d'altra parte autore di una *Prosopopeia Melancholiae*, pubblicata nei suoi *Poemata* nel 1628, in cui scolasticamente descriveva gli effetti medici ma anche sociali del morbo del secolo. Ciò non gli impedì di dedicarsi con entusiasmo anche agli aspetti più attivi dell'esistenza, con particolare interesse per il mondo commerciale, all'interno del quale egli collaborò alla fondazione di un'accademia istituita ad Amsterdam dai ricchi ceti mercantili della città per la formazione dei loro rampolli. In quella sede, egli tenne, nel 1632, la lezione inaugurale, recante il titolo suggestivo di *Mercator Sapiens, sive Oratio de conjungendis Mercaturae et Philosophiae studiis*.

Senza volerne ora esaminare da vicino il contenuto, basterà sottolineare che in essa l'autore cerca di legittimare, nel modo pedantesco e scolastico che gli è proprio, la nobiltà filosofica dell'impresa mercantile, partendo addirittura dalla filosofia greca. Il motivo conduttore della sua argomentazione consiste comprensibilmente nella dimostrazione che il commercio è dettato dall'esigenza degli uomini di soddisfare i loro bisogni primari di sopravvivenza e che quindi esso deve assolvere ad una fondamentale funzione sociale: tanto che parrebbe quasi che solo grazie ad esso l'individuo possa sfuggire alle spire tenebrose della melancolia, propria invece dell'uomo a-sociale in quanto non commerciale.

Il discorso sulla *mercatura socialis* che mi preme qui condurre può esser fatto proseguire con qualche coerenza in Francia con un autore ben più importante di Barleo: Jacques Savary che, nel 1675, compose una delle opere fondative dell'incipiente scienza economica – *Le parfait négociant. Ou instruction générale pour ce qui regarde le commerce des marchandises de France et des pays étrangers*.

È importante sottolineare il quadro in cui quest'opera s'inserisce. Essa fu il frutto di un'intensa attività privatistica del Savary quale commerciante e soprattutto quale esperto di transazioni commerciali, di arbitrati fra parti in lotta e via dicendo. Ciò implicava, evidentemente, una profonda conoscenza della legislazione esistente in materia, la quale era, a sua volta, prevalentemente di tipo consuetudinario ma, tuttavia, sottoposta all'esigenza pressante di razionalizzazione e di codificazione. Savary stesso contribuì alla redazione dell'*Ordonnance* del marzo 1673 con cui in Francia si diede un enorme contributo di razionalizzazione istituzionale all'intero settore.

L'intento modernizzante dell'opera non potrebbe apparire meglio che dall'osservazione del suo autore intorno ai segreti del mestiere vigenti nel commercio: mi si potrebbe accusare di volerli divulgare al di fuori della stretta cerchia degli interessati, scrive Savary, ma «j'ai considéré, en faisant cet ouvrage, l'interêt public, plutôt que celui des particuliers». Il che significava contrapporsi al mondo ormai asfittico e chiuso delle corporazioni, per rendere invece possibile una considerazione socialmente complessiva del problema e una sua trattazione e risoluzione in termini statali.



I due aspetti della moderna *socialitas* (in sviluppo verso la nascente società civile) e dell'altrettanto moderna statualità (lo Stato moderno aveva proprio in Francia allora il suo laboratorio forse più avanzato) emergono chiaramente fin dalle premesse di quest'opera fondamentale per la formazione di una nuova mentalità imprenditoriale. Coerentemente, il libro venne dal Savary scritto in volgare («je n'ai jamais appris la grammaire, ni les autres choses que savent ordinairement ceux qui ont appris la langue latine») e altrettanto naturalmente fu subito tradotto in tedesco, italiano, inglese, olandese. Esso infatti si rivolgeva non ai dotti o ai filosofi ma ai più modesti apprendisti, «pour bien apprendre sa profession». Potrei continuare a lungo nella presentazione del *Parfait négociant*, tutto intessuto di richiami all'«ordre et manière» con cui il commerciante si deve comportare per raggiungere i suoi obiettivi. Un trattato, dunque, ad alto contenuto disciplinante, in un settore non certo nuovo ma in procinto, alla fine del Seicento, di assumere nuovamente un ruolo fecondo nello sviluppo delle relazioni sociali (e dei rapporti statali) in dimensione anche internazionale. Mi limiterò invece a citare un particolare curioso, a testimonianza di quanto tale aspetto disciplinante fosse importante, nei suoi rapporti con l'universo della cultura europea e di quella particolare sua variante francese che era la *civilité*.

Nell'edizione da me consultata dell'opera, che è la settima del 1713 (il che dice qualcosa pure sulla diffusione che essa ebbe, visto che la prima edizione era stata del 1675), dopo l'Indice, lo stampatore volle inserire un bel ritratto a tutta pagina dell'autore. Non seppe però resistere alla tentazione di aggiungervi anche un'inserzione pubblicitaria di quei libri da lui medesimo stampati che presumibilmente si adattavano, per argomento e modo di trattazione, al *Parfait Négociant*. Si trovano così elencate *L'Aritmétique en sa perfection selon l'usage des Financiers, Banquiers et Marchands* e la *Pratique générale des changes étrangers*, entrambi di M. Le Gendre; ma anche *L'art de plaire dans la conversation, quatrième édition, augmentée de deux Entretiens, l'un sur le Jeu, et l'autre sur le Génie et le propre caractère des Dames*, di un certo M. de Vaumorière, nonché tutta una serie di libri di comportamento dell'Abate de Bellegarde che vanno dai *Modèles de conversation pour les personnes polies, augmentez en cette troisième édition d'une conversation sur les modes*,

ai *Sentiments que doit avoir un Homme de bien*, a una *Suite [...] où sont renfermées les maximes de la sagesse divine avec les devoirs de la vie civile*, per finire con le *Oeuvres postumes* del Cavaliere de Meré, comprendenti fra l'altro scritti sulla *Vraie honnêteté, l'éloquence et l'entretien*, sul *Commerce du monde* e su *L'éducation d'un enfant de qualité*.

Non si tratta di opere eccelse: di esse non ne ho letta nessuna; è però significativo ciò che i titoli citati esprimono del clima culturale dell'epoca. Essi testimoniano infatti quale fosse in Francia, alla vigilia della grande opera – essa pure di mondo e produttiva, in quanto *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* – dell'*Encyclopédie*, l'intreccio fra temi severi e concreti quale quello del commercio illustrato dal Savary e temi più semplici e svelti ma non meno rilevanti in campo sociale.

Per tornare ancora ai contenuti del libro di Savary, segnalo che il capitolo primo è dedicato alla «nécessité et utilité du commerce». La motivazione di partenza è stупendamente teologica: Dio ha voluto stabilire, disponendo le cose nel mondo, «l'union et la charité entre tous les hommes, puisqu'il a leur imposé une espèce de nécessité d'avoir toujours besoin les uns des autres». Dio ha infatti distribuito i suoi doni in parti diverse della terra, «afin que les hommes eussent commerce ensemble, et que la nécessité mutuelle qu'ils ont de s'entraider, pût entretenir l'amitié entre eux». Non sono certo idee originali per novità o per compiutezza sistematica; Savary si limita a registrare l'opinione comune che filosofi come Altusio o Pufendorf avevano contribuito a creare, a proposito dell'umana *socialitas*. A me importa solo sottolineare come il tema del commercio – pur presentato qui in modo tecnico e professionale come non era mai ancora accaduto – s'intrecci coi più ampi e generali temi della *socialité* e della *civilisation*, in procinto di diventare tratti salienti della cultura francese e anche, per così dire, tra i prodotti d'esportazione più richiesti della Francia nel resto del mondo, ma soprattutto in Europa: «C'est cet échange continuel de toutes les commodités de la vie qui fait le commerce et c'est le commerce aussi qui fait toute la douceur de la vie: puisque par son moyen il y a par tout abondance de toutes choses».



Neanche sul Savary ci si può soffermare a lungo. Il richiamo alla sua opera serviva più che altro a sottolineare la dimensione europea di un fenomeno nuovo e originale: quello del mercantilismo, vero e proprio movimento coinvolgente sia il momento pratico e produttivo della nuova *vita activa*, che quello teorico e dottrinario della prima elaborazione scientifica in campo economico, che infine quello istituzionale della protezione statale al galoppante fenomeno manifatturiero e proto-industriale. Sotto questo profilo, non sarebbe difficile rimandare all'importante vicenda del cameralismo tedesco e austriaco che, in quegli stessi decenni a partire dalla metà del XVII secolo, rappresentò il fenomeno politico più significativo in un mondo in potente trasformazione (fra Impero e *Kleinstaaterei*) quale quello tedesco.

Una dimensione europea che può evocare denominatori comuni più larghi e profondi, se si utilizza il punto di vista prospettato in apertura: quello dell'importanza assunta dall'attività economica anche sul piano più generale della legittimazione politica, nei termini di una *socialitas* vista come risultato voluto e artificiale dell'esistenza umana – frutto di sforzo e di disciplina, di temperanza individuale e di rigore pubblico, di sottomissione e assoggettamento del singolo al potere costituito e di capacità regolamentativa di quest'ultimo nei confronti dei suoi soggetti. Ma anche, a rovescio, dovrebbe emergere il ruolo svolto dalla formazione dello Stato e del suo apparato organizzativo (l'esercito, la burocrazia, il sistema fiscale) per un efficace consolidamento del quadro economico, fatto inizialmente di privilegi e concessioni statali più che di libero mercato, di disposizione all'avventura e alla pirateria più che di professionalità imprenditoriale, di sfruttamento e repressione nelle fabbriche-prigioni più che di organizzazione del lavoro in termini industriali, ma destinato nel breve volgere di un secolo a dar luogo al fenomeno imponente e livellatore, anche in termini di socialità e di politica, dell'industrializzazione.

Cosicché, alla fine, non dovrebbero esservi dubbi sul circolo virtuoso all'interno del quale si muovono alcune delle tendenze più significative della modernizzazione europea, dalla socialità all'economia allo Stato, come centri in qualche modo concentrici della comune esperienza europea all'inizio dell'età moderna, fra i due poli dell'individuo “lipsianamente” disposto alla disciplina e all'obbedienza e del principe

“bodinianamente” vincolato all’assolutezza della sovranità. Due poli magistralmente ricondotti a sintesi da Thomas Hobbes e da lui posti a fondazione del moderno assolutismo, da cui dipende anche, nel doppio senso posto in evidenza da Koselleck da una parte (la coscienza critica individuale) e da Oestreich dall’altra (la funzione strutturale e disciplinante dei ceti e più latamente dell’elemento consociativo), l’evoluzione della stessa società civile settecentesca.

3. La vita in società: il marchese Caraccioli e l’Europa del XVIII secolo

L’intero Settecento fu dominato, in Francia, dall’esaltazione della vita di società. Lo vorrei mostrare parlando di un autore poco noto, di vaghe origini italiane, ma ben inserito a Parigi, dove esercitava poligraficamente l’arte sopraffina del gran moralista. In un suo *Dictionnaire critique, pittoresque et sentencieux, propre à faire connaître les usages du siècle, ainsi que les bisarrieres*, pubblicato a Lione nel 1768, il marchese di Caraccioli, a cui mi riferisco, così definisce la *société*: «L’union des esprits formée par l’envie, de travailler ou de se réjouir, et dont on se rend indigne quand on n’est ni affable, ni complaisant, ni officieux. C’est un crime de lize société, que d’avoir des airs d’impertinence et de tenir des propos équivoques ou indécents».

Questa valorizzazione della società si pone, per Caraccioli, a metà strada fra i caratteri del *Misanthrope*, della *Hypocondrie* e della *Mélancolie* – cui pure il nostro autore dedica brevi definizioni nel suo *Dictionnaire*, attribuendoli però perlopiù all’indole del popolo inglese ed escludendo che possano mai divenire «epidemic» in Francia – e quelli, invece più pericolosi per la mentalità francese che vi è piuttosto incline, della *frivolité*. A quest’ultima Caraccioli ha addirittura dedicato un apposito libretto, stampato con inchiostri di quattro diversi colori, intitolato *Le livre de quatre couleurs*, che tratta appunto della *volubilité*, la moda del secolo, il cui grande eroe è il cosiddetto *Petit-Mâitre*. A base della socialità, Caraccioli pone *La Gaieté*, presentata in un’altra operetta del 1767 (ma aveva già scritto anche un *Tableau de la mort*: entrambi ispirati alla «Philosophie Chrétienne») come uno dei due ingredienti – l’altro



essendo l'*imagination* – di quel «juste milieu qu'on peut appeler le trône de la sagesse».

Scriva Caraccioli: «Laissons certains Peuples s'applaudir de leur taciturnité, et la prendre pour la quintessence du bon sens et de la Philosophie: on n'est aimable qu'autant qu'on se communique, et que la gaieté devient l'interprète du coeur»; perciò «la gaieté est l'âme de la société», alla quale ultima siamo spinti dalla natura stessa: «Les hommes ne sont réellement sociables, qu'autant qu'ils sont gais». Naturalmente anche nella gaiezza ci vuole prudenza: «la société doit être une sphère qui tourne tranquillement sur son axe, et nous en avons fait un tourbillon où l'on ne peut plus apercevoir ni ordre ni raison»; fino ad affermare, nel capitolo XVII che «La médiocrité est la situation la plus analogue à la gaieté».

Non interessa qui percorrere la strada della contrapposizione della melancolia alla gaiezza e quindi alla socialità e della definizione della melancolia in termini di asocialità. Voglio però sottolineare il dato di fatto che certamente la società a cui pensa Caraccioli richiede anche disciplina, e molta.

Vediamo di definirne meglio i contorni, in un'opera che fin dal titolo si presenta come finalmente orientata alla "misura" europea e quindi costruita in maniera da indicare proprio nella socialità francese il contributo più grande venuto dal Settecento alla costruzione di un'Europa comune. L'opera s'intitola *Paris, le modèle des nations étrangères ou l'Europe française* ed è apparsa a Venezia nel 1777. Suo motivo conduttore è la celebrazione del Settecento come secolo comunicativo per eccellenza: «Heureux siècle! tout a changé, le Hollandais parle, et l'anglais accueille l'étranger [...] et on connaît maintenant l'art de converser chez tous les Européens». Proprio questo è l'obbiettivo del libro, come risulta dall'introduzione. «Cet ouvrage n'a pour objet que l'influence des modes et des usages de Paris sur les européens [...]. Ce livre est tout simplement un tableau où je représente les Européens selon le Costume français, qu'ils ont adopté».

Da una simile prospettiva esce la possibilità di una considerazione inusuale dell'Europa settecentesca: non a partire dalle relazioni internazionali e neppure dalla teoria politica o dal dibattito filosofico. Ma proprio da quello che forse – come ho

cercato di mostrare nell'introduzione – è il tratto più specifico del secolo: cioè la vita sociale o, meglio, quell'*esprit social* che è l'unica vera premessa alla Rivoluzione francese e alla successiva nascita del secolo borghese. E che è certamente il comun denominatore principale di quel gran «*faisceau de fleurs*» che è il mondo in cui «le Français bigarré come l'oeillet, l'Italien éclatant comme la rose, l'Anglais rembruni comme la pensée etc. forment le contraste le plus frappant».

Eppure in quel fascio, come sempre, ci dev'essere una nazione dominante, che tutti cercano d'imitare. «*Jadis tout était Romain, aujourd'hui tout est Français*». Gli Stati sono, nella storia, soggetti ai più grandi mutamenti. L'Inghilterra, un tempo cattolica, è oggi la patria del libero pensiero; la Russia, un tempo barbara, è oggi civilizzata. Mille cause possono contribuire alla trasformazione degli Stati:

«la guerre, le luxe, l'amour, l'intérêt, l'erreur, la vanité, le commerce, la Philosophie, le culte même [...]. Le Hollandais du XVIIe siècle serait tout étonné de se voir Républicain, et le Polonais de 1676 ne pourroit se persuader que la liberté de la Pologne n'est plus qu'une chimère et ses vastes domaines que la moitié de ce qu'ils étaient; l'Autrichien qui vivoit sous l'Empereur Léopold ne pourroit concevoir que la Maison d'Autriche est maintenant l'alliée de celle de France; les Ducs de Brandebourg ne reviendroient pas de leur étonnement, à l'aspect de la puissance énorme de leur petit-fils et Louis XIV douteroit, même en le voyant, que les Jésuites n'existent plus».

Il secondo capitolo dell'opera reca il seguente titolo molto promettente «De l'état de l'Europe au commencement du dernier siècle» e comincia con queste parole: «Il y a une si grande disparité entre les Européens de 1600 et ceux de 1750, qu'on a peine à le concevoir»; in quel secolo e mezzo, «d'un côté, c'est le chaos, de l'autre, un monde policé». La scienza si concentrava in qualche testa, spesso mal organizzata, e non si comunicava che grazie alla stampa di qualche in-folio. Il genio s'inaridiva sotto la sferza dei pedanti. Il commercio languiva e i governi che avrebbero dovuto incoraggiarlo come ricchezza degli Stati e come professione tanto utile quanto distinta l'avvilivano o sembravano non occuparsene.

«La fureur de se transporter alors dans le nouveau monde faisoit oublier l'Europe [...]. Chacun vivoit renfermé dans ses tristes murs [...]. La société n'avoit nul intérêt, nulle aménité [...] et le sexe aimable, si propre à adoucir les murs et à egayer les esprits, vivoit presque oublié [...]. Ce sont elles qui veloutent les caractères, et qui font naître cette aménité si nécessaire dans le commerce de la vie».



Proseguendo ancora, il Caraccioli arriva infine al nocciolo della questione: il Settecento è il secolo del progresso, mentre il secolo precedente era il secolo di una semplicità solo presunta, in realtà arida e dura. È allora inutile criticare il nuovo secolo come affogato nel lusso, come fa certamente «quelqu'atrabilaire»; la verità è che con esso si è finalmente superata l'età «gotica» della politica, fatta di «mille vaines subtilités, de pompeux mensonges au nom de la très sainte Trinité, qualifiés de traités de paix». L'Europa assomigliava allora (continua l'analogia melancolica) «à ces nuits sombres où l'on ne découvre que quelques étoiles imperceptibles, au milieu d'un ciel nuageux». Dominava, nel Seicento, il cattivo gusto (*mauvais goût*), frutto «d'une pédantesque et fastidieuse éducation» e foriero di una «indolente monotonie».

Ma perché gli uomini versavano in una tale melancolica condizione generale? La risposta è fulminante e programmaticamente anti-melancolica. Dice Caraccioli: si fuggivano le città «parce qu'on n'aimait ni la contrainte ni la société, et l'on se confinoit dans des forteresses qui ressembloient plus à des antres qu'à des châteaux».

Il nesso disciplina-società (*contrainte-société*) è qui palesato in modo forte e diretto, così come viene posto l'accento sull'altro nesso, altrettanto inscindibile, fra ignoranza e asocialità: nel secolo melancolico, «Il falloit être ignorant pour être honoré».

Lo stile leggero e salottiero del Caraccioli incontra a questo punto un'impennata. Egli vuole spiegare la svolta che ha portato la Francia fuori da quel secolo buio e la individua nel cardinale Richelieu. La spiegazione è lucidamente politica: «On eut besoin du génie du Cardinal Richelieu, pour refondre les mœurs et les têtes et pour imprimer à la Noblesse, en la subjugant, une autre manière de voir et de penser». La conseguenza immediata fu che «mille petits tyrans, retranchés dans leurs forts, sortirent à la voix et vinrent déposer aux pieds de Louis XIII, qui régnoit alors, et leurs vexations et leurs préjugés». La conclusione è fulminante e offre un quadro molto moderno dello sviluppo costituzionale francese nel corso del Seicento: «Ainsi Richelieu fut le précurseur de Louis-le-Grand, par le soin qu'il prit d'élever la Monarchie française, sur les ruines d'une Noblesse aussi impérieuse qu'ignorante et de cette

époque naquirent successivement les heureuses métamorphoses dont nous sommes témoins».

Tutto questo potrebbe sembrare estraneo al nostro argomento; senonché Caraccioli si ricorda, alla fine della sua analisi, di tornare al quadro sociale da cui era partito, e che è quello che anche a noi più interessa: «Ce fut le germe des modes et des gentillesses françaises, et d'un renouvellement qui s'étend jusques sur les plus petites choses». Il Seicento fu insomma un secolo certamente più solido, «mais qu'une pareille solidité devoit être accablante!».

Segue un impressionante elenco di caratteri nazionali dei diversi popoli europei: dall'Olanda, brusca e avida di tutto l'oro del mondo, all'Inghilterra, superiore a tutti perché li disprezza, all'Italia, solo titoli, pasquinate e concetti, alla Germania, ridicolmente orgogliosa, alla Spagna, immobile per non compromettere la sua dignità, al Portogallo, solo religione e autodafé, alla Polonia, fissata sull'indipendenza, alla Russia, barbara, alla Svezia e Danimarca, dure come il loro clima, alla Turchia, dominata da un sultano tiranno, alla Svizzera, piena di agreste semplicità, alla Francia, gallica nei costumi come negli scritti. Tutti costumi portati all'isolamento e difficilmente riformabili, soprattutto nel senso francese della *gentillesse*. «Italiens politiques, Espagnols fiers, Anglais taciturnes, Allemands méditatifs [ecco di nuovo far capolino la melancolia]: Comme ils ne rioient presque jamais, ils ne comprenaient pas qu'on pût rire à tout propos».

Fu grande merito di Luigi XIV e della sua corte di attirare stranieri da tutte le parti: «ils vinrent en foule à Paris apprendre à imiter [...]. Les peuples les plus gothiques ne purent s'empêcher d'admirer». Ecco allora l'inevitabile conclusione: «et de cette Cour, ainsi que du sein de la lumière, il sortoit des rayons qui portoient la clarté jusqu'au fond du Nord, et qui ranimoient les âmes engourdies». Merito anche delle guerre di Luigi XIV, commenta il marchese Caraccioli, che servirono a «franciser l'Europe». Un commento illuminante anche per quello che sarà il destino europeizzante della Francia in altre ben più celebrate campagne militari: quelle di Napoleone.

Ma il tema mi è ormai sfuggito di mano. Non è la guerra che m'interessava come collante della storia europea in età moderna, bensì la tendenza e la pressione verso la



socialità e la socievolezza. Riconosciuto il ruolo centrale svolto dalla Francia in questa direzione, non resta che chiudere riprendendo quanto sommessamente proponevo in apertura: anche la disposizione degli uomini alla vita organizzata in comune ha un suo peso nella costruzione e nella tenuta di un sistema di rapporti ordinati qual è quello imposto dalla politica moderna. Ricercare le vie lungo le quali quella disposizione si è potuta consolidare è dunque cosa utile per una comprensione più completa dello stesso fenomeno politico. Non può essere un caso che proprio la specificità degli stili di convenienza sociale o più banalmente degli usi e costumi, delle abitudini e delle buone maniere, serva a caratterizzare le civiltà più di altre cose.

Mi è parso utile mostrare, con qualche esempio marginale, ma in un'ottica forse più ambiziosa di quella di solito impiegata dagli storici dell'incivilimento, che il fenomeno ebbe, fra XVII e XVIII secolo, una chiara dimensione europea, e in chiave consapevolmente modernizzante. *L'Europa francese* era infatti il titolo del libro di Caraccioli e Parigi era il «modello delle nazioni straniere».

Pagina intenzionalmente bianca



Parte terza

Identità culturali e società borghese

Pagina intenzionalmente bianca



IL MALE VIENE DAL SUD.
IL RUOLO DELL'ITALIA NELLA COSTITUZIONE DELL'IDENTITÀ BORGHESE
TRA FRANCIA E GERMANIA NEL XIX SECOLO
(1998)

1. Transfer culturali in Europa: ambiti e definizioni

Ciò che oggi viene qualificato come *Kulturtransfer* si chiamava, in epoca romantica, *caractère des peuples*. M.me de Staël, coi suoi due resoconti di viaggio in Germania e in Italia è uno degli esempi più antichi e interessanti atti a chiarire il triangolo di relazioni tra Germania, Francia e Italia nel periodo di tempo a cui si riferisce il presente volume. La figlia di Necker aveva intrapreso i suoi viaggi in reazione alla chiusura, imposta da Napoleone, del suo *salon* parigino: ciò coincide perfettamente con le intenzioni anti-napoleoniche molto marcate delle sue due opere¹. La Staël è una dei massimi rappresentanti del movimento romantico europeo; ma l'idea di studiare i popoli tracciando il quadro delle loro particolarità nazionali è antecedente al XIX secolo e accompagna, senza esagerazione, tutta la storia costituzionale europea, intesa come una grande rete di comunicazione e di scambi, come sistema d'import-export di beni e di mali. Ne è testimonianza l'esempio di Niccolò Machiavelli e delle sue considerazioni, insieme caustiche e pertinenti, sui francesi e i tedeschi del suo tempo: soprattutto tenendo conto della difficile condizione politica in cui stavano per cadere gli italiani. Ma si potrebbe risalire forse a Tacito, quanto meno nella recezione che ne fece l'intero rinascimento europeo. Financo la letteratura sulla melancolia illustra a sua volta il fenomeno, attribuendo per secoli interi il carattere atrabiliare, alternativamente concepito come una qualità o come un difetto, ai popoli del

¹ STAËL (1807), 2006 e STAËL (1810), 1814. L'opera lirica di Rossini intitolata *Il viaggio a Reims, ossia L'albergo del giglio d'oro*, su libretto di Luigi Balocchi (1825), testimonia in maniera più ironica e leggera tale tendenza. Le scene XVI e XVII, in particolare, presentano due tirate molto divertenti in cui i differenti caratteri nazionali sono incarnati dagli ospiti dell'albergo, in procinto di raggiungere Reims per assistere all'incoronazione di Carlo X, il 28 maggio 1825.

sud o del nord e viceversa. In ciò si vedeva un elemento suscettibile di spiegare le specificità politiche dei differenti popoli e paesi. Da Bodin a Montesquieu, molti esempi mostrano chiaramente il ruolo che hanno potuto giocare considerazioni geografiche e climatiche sulla nascita stessa e lo sviluppo di una “scienza della costituzione”.

Tutto s’iscrive dunque in un sistema di riferimento fortemente europeo che se da una parte consente di fare confronti fra i paesi, dall’altra permette la costruzione di uno scenario, di un quadro e di un’esperienza comune, rispetto ai quali le particolarità nazionali non sono altro che varianti – ma allo stesso tempo e ancora di più elementi costitutivi – senza i quali il quadro generale non potrebbe esistere. Come pure vale il reciproco. A tal proposito, basterebbe por mente alla straordinaria produzione della *Select Society* dei gruppi filosofici e storici di metà Settecento in Scozia, a Edinburgh, con il loro tentativo di spiegare la superiorità della costituzione inglese per mezzo di argomenti storici, includendola in un tempo diacronico che prevedeva tappe e possibilità ulteriori di *progress* oppure anche in una visione sincronica fatta di rapporti di forza, d’equilibrio e di egemonia. Anche in tal caso si trattava di *transfers culturels*.

Poi vennero Napoleone e Bismarck, è scoppiata la *Deutsche Frage* e sembra che la questione dell’Europa si sia polarizzata – di fronte ovviamente all’isolazionismo britannico – in una tensione franco-tedesca. Quest’ultima, però, non ha potuto occultare i percorsi trasversali, in particolare nel mondo raffinato della cultura e ha dovuto perciò anche nutrirsi di realtà estranee. Si è già evocato il caso di M.me de Staël; mi permetto ora di presentare altri due esempi, senza alcuna pretesa di esaustività. Essi sono semplicemente destinati a mostrare come certi aspetti degli scambi culturali franco-tedeschi si siano formati grazie ad elementi (attivi o passivi, sincronici o diacronici) provenienti da altri paesi, come Svizzera o Italia.



2. Sismondi e le repubbliche italiane come modello di libertà

Il primo esempio non è senza rapporto con la Staël e colla cerchia ristretta dei suoi amici stretti, che si allargò poi intorno a Coppet. Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi, scrittore ginevrino fortemente imbevuto di cultura francese, fu l'autore di una *Histoire des Républiques italiennes au Moyen-Âge* che ebbe molta fortuna. L'opera (il cui primo volume apparve nel 1807, lo stesso anno di *Corinne ou de l'Italie*) uscì contemporaneamente in lingua francese e tedesca². Il successo fu tale che Sismondi ne diede nel 1832 una versione abbreviata, contemporaneamente in inglese e francese questa volta, poi subito tradotta nelle lingue principali³.

L'interpretazione di fondo che sorregge l'intera opera – ma soprattutto la versione ridotta che è consapevolmente più marcata politicamente – fa riferimento all'idea del «piccolo Stato» che, dopo Venezia e l'Olanda, aveva trovato la sua forma ideale a Ginevra. Il modello era stato rimesso in questione sul piano sia teorico che pratico, poiché dalla metà del XVIII alla metà del XIX secolo la costituzione ginevrina aveva subito una serie ininterrotta di rivoluzioni nelle quali i due principi della chiusura aristocratica e della libertà borghese erano entrati in lotta permanente, a riprova del fatto che il modello ormai non funzionava più e conveniva dunque sostituirlo con una forma più adatta ai nuovi tempi politici.

Nell'opera di Sismondi, questo nuovo “qualcosa” trova una doppia fonte d'ispirazione: da una parte l'altro ginevrino Jean Jacques Rousseau, il quale viene utilizzato, in forma un po' mitizzante, come chiave anti-giacobina e, di conseguenza, anche anti-napoleonica; dall'altra la costituzione inglese, conosciuta – e a sua volta mitizzata – soprattutto attraverso un altro ginevrino ancora, Jean Louis De Lolme, oltre a Richardson ma soprattutto a Adam Smith. È proprio tra Rousseau e Smith che si svolge il percorso teorico di Sismondi, con una netta preferenza però per il secondo, visto che egli stesso divenne più famoso come economista che come storico, precisamente con l'intenzione di rivedere le teorie del fondatore dell'economia politica

² SISMONDI, 1807-1818 (titolo dell'edizione tedesca: *Geschichte der italienischen Freistaaten im Mittelalter*).

³ SISMONDI (1832), 1996.

classica inglese che gli parevano snaturate da una cattiva applicazione del «laissez faire et laisser passer» ad opera dei suoi successori, in particolare Ricardo e Say⁴.

Il successo della piccola *Histoire* fu immenso, in particolare in Italia. Nonostante la sua forte coloritura anticattolica, essa fu accolta non soltanto come il primo importante tentativo di ricostituire il passato storico italiano, ma generò addirittura una specie di moda storiografica a cui fecero riferimento, in modo più o meno esplicito, tutti gli storici, filosofi, uomini di lettere, insomma i *maîtres à penser* impegnati nella discussione sul destino politico dell'Italia⁵. Al di là del sospetto ricorrente intorno all'origine sia oltremontana che protestante dell'autore, la ricostruzione del medioevo italiano alla Sismondi, che vedeva nelle città-repubbliche italiane di allora la culla della libertà moderna, fra il XIII e il XVI secolo, alimentò le speranze degli Italiani desiderosi di riconquistare l'indipendenza e di fondare per quella via l'unità nazionale secondo un modello che fosse il più federale possibile. Si comprende così che la fortuna di Sismondi sia improvvisamente venuta meno, *a contrario*, allorché l'Italia ottenne, nel 1861, un'unificazione di tutt'altro genere, fondata sull'annessione, ad opera del Piemonte (Regno di Sardegna), dei differenti Stati italiani pre-unitari e sulla conseguente nascita di un nuovo Regno, fortemente unitario e centralizzato, sul modello francese.

Ma torniamo al tema dei *transfers culturels* franco-tedeschi.

Per quel che concerne la Francia, mi pare opportuno insistere su due punti. Nella sua piccola *Histoire*, Sismondi si prefiggeva un obiettivo molto chiaro: quello di ricordare alle due nazioni moderne ormai depositarie della libertà – Inghilterra e Francia appunto – che questa libertà era loro giunta dalle antiche repubbliche dell'Italia medievale, dove esse l'avevano appresa, o addirittura rapita. Ragion per cui, anche nell'epoca attuale esse non potevano recitare pienamente il loro ruolo di nazioni libere se non si applicavano a restituire all'Italia la sua libertà antica, in particolare facendo pressione contro il Papa e contro l'Austria. È inutile sottolineare quanto tutto ciò coincidesse con l'intero movimento europeo di “risorgimento”.

⁴ Cfr. Schiera, 1995 b.

⁵ Cfr. Schiera, 1995-1996.



D'altra parte – ed è il secondo punto da sottolineare – Sismondi era stato anche l'autore di una *Histoire des Français* in 31 volumi, apparsa tra il 1821 e il 1844. Non intendo occuparmene qui ma voglio ricordare che essa fu accolta molto favorevolmente dalla grande storiografia nazionale sorta in Francia con la Restaurazione: da Guizot a Thierry, passando per Michelet.

Il modello costituzionale della Francia post-rivoluzionaria non aveva certamente nulla a che vedere con il modello federale sismondiano, articolato intorno ai piccoli Stati. Hedwig Hintze ha già brillantemente dimostrato che la *Révolution* aveva dato in eredità alla *nation* una tendenza centralizzatrice⁶ e si sa che, lungo tutto il XIX secolo, la nazione aveva esportato questa tendenza nell'Europa intera, a cominciare, come si è appena detto, dall'Italia. Resta però aperto il problema di sapere in che misura l'aspirazione alla libertà comunale abbia giocato un ruolo, pure in Francia, nella formazione di quella coscienza borghese che era solidamente ancorata nelle *municipalités*, nelle tradizioni locali e regionali⁷, secondo una linea che risale – sempre secondo Hedwig Hintze – all'*Ancien Régime* e che si sarebbe risvegliata con grande vigore verso la fine dell'Ottocento, mantenendo tutt'intera la sua vitalità fino ad oggi⁸.

Diversamente in Germania. Ne fa testo uno studio recente (e concentrato essenzialmente sul medioevo italiano) dedicato al ruolo della storiografia sulla città nella formazione della *Bürgerschaft* tedesca⁹, senza la quale risulterebbe impossibile pensare allo stesso *Bürgertum*, cioè a quell'insieme di forze, materiali e spirituali, su cui si è fondato, a partire dall'Ottocento, il sistema politico borghese.

Se mi è impossibile esaminare in dettaglio l'influenza dell'*Histoire* di Sismondi sugli autori tedeschi che, a partire dal XIX secolo, si occuparono con grande atten-

⁶ H. HINTZE (1928), 1989.

⁷ Oltre a lavori apparsi a Parigi al seguito del saggio di Gobineau sul rinascimento (capitolo VII del libro VI, intitolato «Dernier développemnts de la société germano-romaine») su cui tornerò alla fine del saggio, cfr. Leber, 1928, ma anche un secolo prima Raynouard, 1829.

⁸ Cfr. ancora H. HINTZE, 1954, che fornisce una ricostruzione storico-sociologica del problema valida ancora oggi.

⁹ KROGEL, 1994.

zione della storia delle città italiane del medioevo, conviene però notare che essi produssero una gran mole di studi, spesso di alta qualità scientifica, che ebbero in Italia un'eco importante. Il dibattito comprendeva anche la questione, più ampia e profonda, dei rapporti tra latinità e germanesimo, in relazione soprattutto alla dominazione longobarda in Italia.

Con Savigny, questo tema era strettamente legato a quello del diritto privato romano, sul quale egli fondava la sua visione del diritto come espressione dello spirito di un popolo. In tal modo egli poteva anche affermare la continuità di costituzione delle città italiane dall'epoca romana a quella dei comuni (*municipia*)¹⁰. Heinrich Leo si oppone a questo punto di vista, sostenendo la tesi di una rottura, insistendo sulla natura sociale, piuttosto che etnica, dei conflitti che colpirono le città italiane prima dell'età comunale¹¹. Verso la metà del secolo, il livello scientifico del dibattito in Germania crebbe grazie agli studi di August von Bethmann-Hollweg che impose nuovamente, rinnovandola, la tesi della continuità. Ai suoi occhi infatti la storia delle istituzioni può produrre una «Erzeugung neuer Formen» fondata su una «Umwälzung des ganzen geselligen Zustandes»: secondo lui, il caso dei comuni italiani illustrava perfettamente questo fenomeno¹². Successivamente, fu il turno di Karl Hegel di rafforzare la tesi della novità delle città italiane, insistendo – sia pure con una certa predilezione per l'elemento tedesco – sull'osmosi che legava i Longobardi vittoriosi e i Romani vinti¹³.

Vorrei, in conclusione, insistere essenzialmente sull'omogeneità delle interpretazioni che caratterizzano le differenti ricostruzioni della storia delle città italiane medievali. Da Savigny a Bethmann-Hollweg, passando per Leo, Eichhorn e Hegel, esse convergono tutte ad una critica della politica imperiale, vista sia come carenza di sensibilità per ciò che andava fondando i valori e il destino della borghesia, sia come

¹⁰ TABACCO, 1988, p. 26. Di Savigny si veda la grande *Geschichte des römischen Rechts* (SAVIGNY, 1815-1831).

¹¹ LEO, 1824. Cfr. il giudizio sintetico di KROGEL, 1994, pp. 485-486: «In Anwendung der Hegelschen Geschichtsphilosophie auf die Verhältnisse der mittelalterlichen Verfassungen deutete Leo die Gesamtheit der Entwicklung gleichsam als Wirklichkeit der praktischen Vernunft».

¹² BETHMANN-HOLLWEG, 1846.

¹³ HEGEL, 1847.



incapacità di far crescere una *Reichsverfassung* grazie alla quale le città potessero assumere un ruolo intermedio fra il potere imperiale diretto e quello dei signori territoriali¹⁴.

Altrettanto essenziale, ancorché tardivo, appare l'elogio fatto da Otto Gierke riguardo alla libertà cittadina e alla «genossenschaftliche Selbstkonstituierung der Städte»¹⁵. Egli scorge nelle città il prototipo dello Stato costituzionale, riprendendo dalla storiografia inglese del XVIII secolo tesi che, come abbiamo visto, aveva già utilizzato Sismondi¹⁶. Né si possono dimenticare Simmel, Weber e Tönnies¹⁷, i padri fondatori della sociologia tedesca all'inizio del XX secolo, essi pure influenzati dal motivo della fondazione delle città in termini di nuova legittimazione politica e costituzionale di un potere che si andava formando.

Mi sono sforzato di mostrare brevemente come la problematica intorno alla città italiana del medioevo ha potuto essere percepita come luogo di libertà e autonomia da parte di autori francesi e tedeschi all'epoca della formazione dello Stato nazionale. Ho cercato in tal modo di portare un contributo modesto allo studio dei *Kulturtransfer/Transfers culturels* franco-tedeschi. La capacità di formulare in termini scientifici realtà concrete è uno dei pilastri della ricerca storica, da quando esiste come disciplina. Grazie al gioco dell'astrazione e dell'oggettivazione, essa permette di dilatare i limiti della realtà al di là delle contingenze. In tal modo, autori francesi possono ricorrere al contesto italiano per evocare processi che si svolgono in Germania. Incroci del genere sono più frequenti di quel che si creda e il tentativo di farne l'inventario e di coglierne gli snodi rappresenta un'altra maniera di affrontare la problematica del *Kulturtransfer*, in quanto consente talora di superare il quadro un po' troppo semplice di una storia comparata a due, alla ricerca di campi di riferimento culturali più aperti e più convincenti. Infatti, anche se l'epoca alla quale si fa riferi-

¹⁴ KROGEL, 1994, pp. 462-465 che, a proposito di Bethmann-Hollweg ma con intento generale, conclude così: «Die Geschichte dient der Darstellung eines politischen Kräftespiels, an deren Ende eine bürgerliche Verfassung stand».

¹⁵ Cfr. SCHREINER, 1980.

¹⁶ GIERKE, 1868-73. Su Eichhorn come su Gierke cfr. BÖCKENFÖRDE, 1961.

¹⁷ OEXLE, 1992.

mento è quella dell'affermazione delle nazionalità nel corso dell'Ottocento, non vi è dubbio che l'angolo d'osservazione europeo risulta più operativo del solo approccio comparativo.

Vorrei ora evocare un altro caso di contaminazione potenziale in campo scientifico e culturale: l'epoca e i protagonisti cambiano, ma le conclusioni da trarre saranno simili alle precedenti.

La tesi di Reinhart Koselleck che considera la storia come *Bildung*, cioè come «cultura di riflessione borghese» nella Germania della prima metà del XIX secolo, costituisce la premessa metodologica per affermare che, a quell'epoca, l'interesse della storiografia italiana, francese e tedesca per il problema delle città contribuì ampiamente a legittimare (proprio ricorrendo alle tradizioni e alla storia) una società borghese in formazione¹⁸. Orbene, proverò qui a mettere in connessione questa tesi con Jacob Burckhardt, secondo il quale «Die Arbeit des Historikers war immer an zeitgebundenen Standorten geknüpft»¹⁹.

3. Jacob Burckhardt e l'idea di nazione

Burckhardt mi permette d'introdurre il secondo caso di complicazione del nostro discorso. Lo studio del concetto di nazione, qual è notoriamente formulato nelle *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*²⁰, veniva dal desiderio di cogliere il rapporto che Burckhardt intratteneva con la sua epoca. Ecco la conclusione: benché egli impiegasse il termine abbastanza di frequente, non sembra che la nazione abbia rappresentato per lui il problema principale. Nazione e popolo sono in effetti espressioni ricorrenti nel discorso di Burckhardt, ma senza intenzione specificamente storica, salvo che nella connotazione culturale e riflessiva che acquistano quando vengono evocate insieme e nella misura in cui esse fanno riferimento ad una premessa religiosa, lin-

¹⁸ KROGEL, 1994, p. 457.

¹⁹ *Ibidem*, che cita dalle *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, Stuttgart 1978, p. 9.

²⁰ BURCKHARDT, 1941; cfr WEGELIN, 1995: il saggio reca in epigrafe questa bella frase estratta dagli *Historische Fragmente* (Aus dem Nachlaß gesammelt von E. Dürr, Basel 1942): «Hauptpostulate des modernen Optimismus sind das Nationale und das Soziale».



guistica e mitologica comune²¹. Si tratterebbe dunque sempre di un'entità più prossima all'elemento popolare (culturale) che a sfere statali (politiche)²². La nazione non viene tenuta in conto neppure fra i tre «poteri» ai quali sono dedicate le *Weltbetrachtungen*: Stato, religione, cultura. Naturalmente, essa mantiene uno stretto rapporto con questi tre complessi, in quanto li include e li interpreta: deve però evitare di identificarsi con la politica, in particolare con quella moderna del *Großstaat*, che è portata a omologare e ad appiattire tutto, tanto sul piano interno (ogni popolo separatamente preso) che su quello internazionale²³. La cultura si nutre di diversità e di competizione. La sua sede ideale è la *Polis*, il *Freistaat*, la repubblica cittadina: il pluralismo politico è sinonimo di libertà spirituale.

Abbiamo già incontrato questi motivi nella ricostruzione compiuta da Sismondi della libertà comunale in Italia, ma non è questo che m'importa sottolineare qui. Mi pare invece opportuno trarre dalle *Considerazioni* di Burckhardt altri spunti, in particolare per quanto concerne l'uomo: il "suo" uomo. Esso trova l'ambiente ideale nel *Kleinstaat*, dove può essere «Bürger im vollen Sinne»²⁴ e dove si registra il risveglio dello spirito individuale che è il grado più alto dell'individuo. Se la polis ellenica è il luogo ideale dove si compie questo evento che è l'uomo moderno, Burckhardt non ignora però gli effetti negativi che può esercitare sulla libertà individuale una vicinanza troppo prossima al potere.

A mio parere, è nel rinascimento italiano che bisogna ricercare la risposta che egli dà a questo problema, e precisamente nella forte intuizione formulata nel suo libro

²¹ WEGELIN, 1995, p. 168 ricorda che *Die Kultur der Renaissance in Italien* (BURCKHARDT 1930-33, V, p. 27) dedica un intero capitolo alla lingua considerata come «wichtigster Kapital der Nation», mentre un altro capitolo (p. 93) evoca il «Geist der Nation» a proposito dell'Italia del tempo.

²² WEGELIN, 1995, p. 169, ricorda che uno dei capitoli della *Griechische Kulturgeschichte* s'intitola «Einheit der griechischen Nation» (*Gesamtausgabe*, VIII, p. 159). Particolarmente chiara è la precisione seguente, WEGELIN, 1995, p. 170: «Burckhardt begreift im allgemeinen unter Nation eine natürliche und gewachsene, eine völkische Gemeinschaft und kaum ein staatliches Kollektiv».

²³ BURCKHARDT, 1922, p. 24: vi si trova il passaggio seguente (WEGELIN, 1995, p. 173, nota 18): «Die heutigen Menschen haben allmählich in großen gesellschaftlichen Schichten schon unbewußt der Nationalität entsagt und hassen eigentlich jede Diversität. Sie opfern, wenn es sein muß, alle ihre speziellen Literaturen und Kulturen gegen "durchgehende Nachtzüge" auf».

²⁴ BURCKHARDT (1905), 1941, pp. 122, 204. Sul piccolo Stato cfr. BAZZOLI, 1990 e GUIDI (ed), 2003, con le mie Conclusioni (pp. 199-205).

sulla *Civiltà del Rinascimento*, quando si occupa del tema fatidico dello «Stato come opera d'arte». Non s'insisterà mai abbastanza sul fatto che l'opera d'arte, prima che un risultato estetico viene qui considerata come un prodotto di natura artigianale e manifatturiera. Lo Stato è allora effetto dell'attività umana; gli uomini lo hanno costruito, per così dire, con le loro stesse mani (manipolazione sembra essere anche il carattere persistente e comune della scienza e della tecnica moderne!); esso è dunque il prodotto ma anche lo strumento della loro azione: qualcosa che può e deve restare nelle mani dell'uomo, a garanzia della sua libertà e della sua cultura.

Agli occhi di Burckhardt il *Großstaat* moderno, espressione di un'aspirazione diffusa all'unità politica, non ha più nulla a che vedere con lo Stato del Rinascimento. Ormai la cultura viene sacrificata sull'altare del potere, come si vede chiaramente negli Stati nazionali²⁵. L'elemento veramente nazionale, nel senso positivo e culturalmente produttivo del termine, come l'abbiamo incontrato sopra, non è conciliabile che con uno Stato piccolo (e solo, a mio avviso, se lo si considera alla stregua di un'opera d'arte, il cui esempio più compiuto sarebbe appunto lo Stato rinascimentale).

Individuo-Stato, dunque, ma, se mi è concesso, nel quadro di una relazione particolare, che non ha molto a che fare con l'appena ricordato «ottimismo moderno»: quello nazionale e sociale. Al contrario, i nuovi elementi del «Massen- und Universalismus» vengono giustamente indicati come gli avversari della cultura (dunque anche di una concezione corretta della nazione). Ho l'impressione precisa che emerga qui uno dei tratti più vivi del pessimismo aristocratico burckhardtiano e del suo caratteristico spirito borghese.

4. Gobineau e il Rinascimento italiano

Forse è possibile stabilire un parallelo con un altro autore, molto ingombrante e certamente non comparabile a Burckhardt, ma che certo condivide con lui l'amore

²⁵ BURCKHARDT (1905), 1941, p. 165: «Die Macht das erste, die Kultur höchstens ein ganz sekundäres Ziel ist».



per il rinascimento italiano: il conte di Gobineau. Ecco un altro francese (anche se egli pretendeva di discendere da Odino!), molto appassionato di cultura italiana, per la quale ebbe poi un successo editoriale enorme in Germania nei primi decenni del Novecento. In un *Volksbrockhaus* del 1936, Gobineau viene presentato con queste parole: «Scrittore francese, precursore della teoria della razza ariana. Opere principali: *L'ineguaglianza delle razze umane, Il Rinascimento*».

È stato quest'ultimo titolo ad attrarre la mia attenzione, senza intenzioni provocatorie. Pubblicato nel 1877, l'opera era stata concepita a Stoccolma con l'obbiettivo di «parler de la gloire de Florence, de Rome, de Milan et de Venise»²⁶. Nel 1906 esce la terza edizione francese, mentre un esemplare di una ricca traduzione tedesca – da me acquistata per 10 DM ad una bancarella berlinese – faceva già parte di una tiratura compresa fra 36.000 e 48.000 copie²⁷. Non è il problema generale della personalità letteraria o scientifica che m'importa qui, né tanto meno quello particolare del rapporto esistente fra il più famoso *Essai* sulle razze e questa *Renaissance*. Mi limito a confermare che anche per me «la place occupée par la Renaissance dans la dernière partie de la vie de Gobineau est en tout cas significative»²⁸. S'ignora se egli abbia fatto ricorso al gran libro di Burckhardt²⁹, ma resta convincente la tesi di Lukács, per cui il rinascimento italiano fornisce il terreno ideale per l'elaborazione e l'applicazione di una concezione soggettiva della storia: «È una conseguenza naturale e inevitabile del fatto che ci si allontana, ideologicamente, dalla concezione di progresso del periodo antecedente»³⁰.

²⁶ GOBINEAU, 1906, con dedica a «Madame la Comtesse de la Tour [...] de la Légation d'Italie» datata «janvier 1876». Quest'opera è disponibile ormai anche nella *Pléiade*, vol. II delle *Oeuvres* di Gobineau, dove s'insiste particolarmente sul ruolo d'ispiratrice giocato dalla contessa italiana.

²⁷ *Die Renaissance. Savonarola-Cesare Borgia-Julius II.-Leo X.-Michelangelo. Historische Szenen*, traduzione di B. Jolles, Leipzig 1919. Era disponibile anche un'altra traduzione, di successo ancora maggiore, a cura di L. Schemann, il quale è anche autore di uno studio sull'influsso di Gobineau sulla cultura tedesca (SCHEMANN, 1934). Sulla recezione "scientifica" di Gobineau in Germania cfr. CARTELLIERI, 1917.

²⁸ REY, 1981.

²⁹ J. MISTLER, nell'introduzione all'edizione della *Pléiade*, p. XXV, si stupisce che Gobineau non l'abbia conosciuto; inoltre nella nota bibliografica finale c'è scritto che dovrebbe averlo letto. Sta di fatto che nelle opere di Gobineau manca qualsiasi citazione diretta di Burckhardt.

³⁰ LUKÁCS, 1987.

Ciò doveva valere già per Burckhardt e la sua condanna della *Brüllmasse* rispetto all'individuo unico del Rinascimento italiano. E valeva certo per Gobineau, pronto a sospendere, nel suo Rinascimento, le glaciali leggi evoluzionistiche della sua dottrina razziale, per lanciarsi in una descrizione dei *grands hommes*, degli artisti o dei capitani di rango, che vivono in modo indipendente dal contesto da cui provengono, solo grazie alla forza quasi naturale che essi esprimono. A interessare Gobineau sono le *scènes historiques*, e più ancora gli eroi di queste scene, nella loro singolarità. Da Savonarola a Michelangelo si snoda un'epopea fondata, fin dalle prime righe, su un gioco fra un'epoca straordinaria e personalità altrettanto straordinarie. Fra i due livelli si muove Machiavelli/Cesare Borgia, al quale Michelangelo, non a caso, rivolgerà alla fine il rimprovero di certe devianze savonaroliane, accusandolo di non essere rimasto fedele ai precetti del frate.

Ma resta cosa utile, mi pare, cercare di ricostruire una logica storiografica o politologica nel grande affresco di Gobineau, anche se il suo interesse per la novità dei tempi³¹ rimane la sua fonte costante d'ispirazione: «tout change à l'époque actuelle» e importa poco che la soluzione venga dalla fede, come propone Savonarola, o dalla politica, come vorrebbe il Valentino. Importa poco anche che entrambe le soluzioni falliscano a causa del potere astuto dei papi. Restano gli uomini. Gli uomini nuovi, meravigliosamente sintetizzati nell'immensa figura di Michelangelo che alla fine accetta, a 89 anni di età, l'onore e la tenerezza della marchesa di Pescara, che gli propone di aiutarlo e che egli benedice «du fond de [son] âme»³².

L'amore e l'interesse di Gobineau per il Rinascimento italiano risale alla sua giovinezza e ai suoi primi scritti, in cui già si nota l'influsso del Machiavelli³³. Particolarmente illuminante di ciò è la sua passione per i condottieri italiani che si cristallizza intorno alla figura dell'Alviano, che fu insieme l'ultimo condottiero privato e il primo grande generale di Stato veneziano. Si tratta di una linea interpretativa politi-

³¹ «Oui, les temps sont révolus. L'heure sonne» sono le parole del Savonarola nella prima scena dell'opera (GOBINEAU, 1906).

³² Con queste parole si chiude l'ultima scena della *Renaissance*.

³³ BÉZIAU, 1878.



ca possibile, che trova conferma dalla posizione dura che egli adotta contro la guerra privata condotta da Cesare Borgia, per una politica mirante all'*Etat unitaire*. Si spiegherebbe così anche l'elogio di Venezia e della sua costituzione che «dura plus que toutes les constitutions d'Etat qu'on a connu» e che s'ispirava all'ideale complesso ma affascinante di una feudalità in cui l'idea di parità si era sostituita a quella di gerarchia³⁴.

Ciò vorrebbe dire che, anche per Gobineau, il culto dell'individuo ha bisogno d'inscrivere in una soluzione politica istituzionalizzata che potrebbe riassumersi nella massima attribuita proprio a Venezia: «la gloire et le repos», anche se ormai non è più solo questione dei piccoli Stati, minacciati dai «barbares étrangers» che li invadono da ogni parte (un possibile ricordo obliquo del Sismondi?)³⁵. Oppure anche sì, forse, nella misura in cui ciò facesse scattare un altro meccanismo «d'évolution» culturale altrettanto caro al nostro autore, quello in virtù del quale la specificità delle civiltà superiori sta nel poter sopportare, di tempo in tempo, una conquista brutale, proprio per evitare le inter-penetrazioni pacifiche che condurrebbero a una sorta di meticcio³⁶. Perciò Lucrezia può gridare in faccia al Bembo – che si è appena pronunciato per la libertà e l'indipendenza dagli stranieri

«Ingrat! Ces étrangers qui viennent chez vous, est-ce que vous ne les dominez pas? N'êtes vous pas, dans l'univers, le foyer des connaissances, des réflexions, des philosophies, des grandes pensées, et l'atelier où les Muses se sont assises pour produire leurs magiques créations? N'est-ce pas de vous main ne détache l'étincelle de génie parcourant le monde et le vivifiant? Quelle gloire égale la vôtre? Quelle puissance lui est supérieure?»³⁷.

Gobineau non è stato l'unico francese ad amare il Rinascimento italiano, anche nel clima brutale che gli avevano procurato i condottieri. Anche Stendhal e più ancora Romain Rolland restarono sedotti da quel tempo. Per non parlare di Montherlant,

³⁴ *Ivi*, p. 186, dove l'autore rinvia anche allo scritto sull'*Ineguaglianza delle razze umane*.

³⁵ Nella scena dedicata a Giulio II, un magnifico dialogo tra il Bembo e Lucrezia Borgia porta quest'ultima a dire: «Il n'est utile ni aux Vénitiens, ni aux Florentins, ni aux Napolitains, ni à nous, que l'Italie soit jamais réunie sous une seule main, car cette main ne pourrait être la nôtre»; al che il Bembo risponde: «Mais pensez-y donc! Si les forces de l'Italie doivent rester éparpillées il ne pourra même être question de chasser les barbares».

³⁶ REY, 1989, p. 191.

³⁷ GOBINEAU, 1906, p. 377.

anche lui attirato da questo «étrange composé de courage, de savoir-faire, de ruse et de chance»³⁸ che caratterizza il «vrai homme» rinascimentale. Essi vi percepivano probabilmente un soffio solforoso e diabolico; e si pensi alle parole che il Gobineau mette in bocca a Michelangelo, in occasione della visita di Machiavelli al suo studio: «J'ai quelque forte envie de clouer quelque part sur ce mur votre ressemblance sous la physionomie d'un diable ricanant» (ah, l'avesse fatto per davvero!)³⁹.

Ma si pensi a un motivo più politico, legato più direttamente al tempo in cui Gobineau scriveva: alla situazione della Francia e del *Kaiserreich* tedesco. Mi riferisco alla bella espressione *Le Chrème et la Couronne*⁴⁰, che è una testimonianza dell'aspirazione all'efficacia amministrativa, alla potenza militare, alla tranquillità borghese, alla superiorità scientifica e alla vigliaccheria civile che si potrebbe forse riassumere – mi pare – nell'espressione di cesarismo politico. Questa potrebbe essere la chiave di lettura della ricostruzione appena compiuta: volevo in effetti capire, in fin dei conti, il ruolo giocato in termini di *Kulturtransfer* dal pessimismo aristocratico – caratterizzato dall'individualismo e dal rimpianto dei piccoli Stati – nel consolidamento (e/o crisi?) della coscienza borghese fra Otto e Novecento.

Si potrebbe argomentare che il successo, in un primo tempo, della borghesia cittadina, seguito poi dalla riscoperta dell'individualismo rinascimentale, abbiano costituito una sorta di indispensabile compensazione in una società in cui le esigenze amministrative (più bello il termine tedesco *Verwaltungsbedürfnisse* che non a caso Gerhard Dilcher ha attribuito al medioevo cittadino europeo⁴¹) e i progressi industriali oggettivamente limitavano la libertà degli individui, catturati da uno Stato sempre più socializzante e interventista. Peraltro va forse anche ricordato che, tra i

³⁸ REY, 1981, p. 193: Rolland scrive *Orsino* nel 1890, Montherlant *Malatesta* nel 1943-44. Cfr. anche Schiera, 2005c.

³⁹ GOBINEAU, 1906, p. 391. Ma forse è ancora più bella la risposta dell'ex segretario fiorentino: «Ce serait bien de l'honneur pour moi. En saine théologie, nous devons croire que les plus madrés de tous les diables travaillant aujourd'hui à la gloire de l'enfer ont été, à leur début, des bons petits anges ne voyant pas plus loin que le bout de leur nez. Qu'est-ce qui les a pervertis? L'expérience».

⁴⁰ È il titolo che il Barone di Trombonok (!), nel *Voyage à Reims* di Rossini dà al tema su cui la poetessa Corinne (con evidente riferimento all'eroina della *Staël*, che lo stesso Sismondi evoca spesso e volentieri) dovrà comporre la sua improvvisazione (cfr. *supra* nota 1).

⁴¹ DILCHER, 2008.



paesi (ancor più tra gli Stati) moderni “di cultura”, l'Italia era quello in cui la borghesia più era in ritardo e, di conseguenza, forse anche la meno implicata nel processo di massificazione.

In *Corinne*, Madame de Staël aveva già molto insistito sul carattere profondamente attardato della situazione italiana, quando la commisurava al progresso e all'incivilimento prodotti dai Lumi. Non sarebbe sorprendente che, verso metà secolo, un mutamento di paradigma simile a quello segnalato da Lukács abbia portato gli autori più intelligentemente reazionari a considerare con occhio più benevolo e perfino con qualche gelosia gli arcaismi italiani che essi giunsero ad assimilare – con un'operazione ideologica mascherata da storicismo – ai valori antichi (ed evoluti) della gloriosa storia d'Italia.

Negli stessi anni, l'Italia trovò la via dell'indipendenza e dell'unità nazionale. L'Italia si fece rapidamente, tramite annessioni politiche e leggi amministrative, ma gli Italiani tardarono a farsi. I miti e i riti di un individualismo e di un pluralismo passati non furono sufficienti a superare lo stadio doloroso della decadenza che aveva fatto seguito al tempo dei Comuni e del Rinascimento. Di fatto, la soluzione federalistica fu definitivamente messa da parte con la realizzazione di un'unità centralizzata. Non si poteva trattare d'altro che «d'Etat moderne»: uno Stato forte e centralizzato, in grado di regolare i gravi problemi economici, sociali e politici sorti dall'unificazione. Intervennero le nuove scienze sociali – il diritto e l'economia – e prese forme una storiografia nuova, anch'essa qualificata, non per caso, di “economico-giuridica”⁴². Ma gli Italiani, in particolare la borghesia italiana, non seppero o non vollero coinvolgersi a sufficienza nella riflessione complessiva, continuando sostanzialmente a non volersi “costituire” su una modalità moderna.

⁴² SCHIERA, 1995-1996.

Pagina intenzionalmente bianca



II. DALL'IDENTITÀ INDIVIDUALE ALL'IDENTITÀ COLLETTIVA. O PIUTTOSTO PROBLEMI DI LEGITTIMAZIONE?

(2002)

1. Bisogno di politica e identità collettiva

Identità vuol dire in primissimo luogo, per me, “ciò che una cosa è (id esse)”, e non ancora, come suggerisce il Grande dizionario della lingua italiana del Battaglia, «l'essere o il rimanere identico» (idem esse). In entrambi i casi, comunque, finché non si ricorre a un contesto, sembrerebbe trattarsi di tautologia o addirittura di petizione di principio.

L'identità di cui io devo qui occuparmi va commisurata, mi pare, al contesto della politica. Di quest'ultima va sottolineata la dimensione di artificialità, nel senso che per me si tratta, innanzi tutto, di una teorica, astratta definizione di limiti e di campi (regere-regio) entro cui collocare costruire e rendere praticabile la soluzione di problemi inerenti alla vita (= non morte) dell'uomo e nascenti dalla necessaria interferenza di ogni singolo con altri uomini¹. Tali problemi toccano il superamento (il più possibile attraverso previsione) di conflitti scaturenti dallo scontro fra la naturale tendenza individuale alla solitarietà e il bisogno sociale di solidarietà, qualora non siano sufficienti altre forme di aggregazione (famiglia-tribù, religione-setta, artemovimento, economia-mercato ecc.)².

Studiare l'identità politica significa allora prima di tutto ricercare i soggetti della politica, da quelli individuali a quelli collettivi. Al di fuori di quest'ambito ben determinato e molto reale (la storica esistenza di soggetti politici) non vedo spazio per impostare teoricamente alcun problema di identità³.

¹ È quello che una volta si chiamava obbligazione politica (MIGLIO, 1988, I, Introduzione). Per un aggiornamento cfr. ORNAGHI, 2000.

² C. SCHMITT, 1972.

³ BRUNNER (1953), 2000². Il saggio inizia, molto semplicemente, così: «Con storia sociale intendo [...] un modo di considerazione, una prospettiva che colga l'uomo ed i gruppi umani nella loro vita in comune, nei loro rapporti associativi», e aggiunge, subito dopo: «Per me [...] la storia sociale si fonda su un tipo di consi-

Identità può però voler dire, anche, ciò che si tende a voler essere, piuttosto che ciò che si è. In tale accezione, la già accennata dimensione di artificialità si rende ancor più manifesta e si amplia, comprendendo tutto ciò che viene, con coscienza maggiore o minore, prodotto o usato da un soggetto (individuale o collettivo) per elaborare e perfezionare l'identità ricercata o un'identità purchessia⁴.

Qui il discorso trapassa, significativamente, dalla politica alla cultura, alla civilizzazione. Allora, la preoccupazione di fondare ragioni e modi di una pacifica (non conflittuale) convivenza di collettività fra loro (al fine di trasformarle e mantenerle quali comunità o società) si trasferisce dal piano sincronico e per così dire orizzontale della fondazione antropologica, o filosofica o giusnaturalistica (patto sociale), a quello diacronico e verticale della storia, del lungo periodo, della civiltà⁵.

Se a governare la prima fase era la melancolia, cioè la speranza e l'impegno di sottrarsi all'originaria indigenza individuale mediante la solidarietà di gruppo o la simbiosi politica, a governare questa seconda fase sono le istituzioni e le dottrine⁶. Si tratta cioè di fissare know-hows, pratiche procedure saperi, tecniche e scienze, utili allo scopo, in quanto applicabili ai concreti bisogni della convivenza pacifica e, come tali, riconoscibili e condivisibili, accettabili, trasmissibili, perpetuabili. Dottrine e istituzioni fanno parte, insieme, del grande processo di disciplinamento che accompagna la crescita e lo svolgimento delle forme della convivenza politica nella nostra esperienza occidentale⁷.

derazione interessato in primo luogo alla costruzione interna, alla struttura delle associazioni umane, mentre la storia politica ha per oggetto l'agire politico, l'autoconservazione. In entrambi i casi tuttavia oggetto di osservazione resta l'uomo, e si tratta sempre di politica, se è concesso per una volta impiegare il termine non solo nel significato, proprio dell'età moderna, di lotta per il potere, ma in un senso più ampio, vagamente aristotelico».

⁴ FUCHS, 1992 e PETERS, 1993.

⁵ ELIAS, 1969.

⁶ Si veda il rapporto di GUARALDI, 2000. Il tema è di grande attualità anche in Germania: GÖHLER (ed), 1994; BLÄNKNER-JUSSEN (eds), 1998. Resta attualissima la posizione in proposito di Gianfranco Miglio, sintetizzata nelle *Considerazioni retrospettive* da lui premesse a Miglio, 1988, I, in particolare p. XXX. Ma si veda comunque l'intero I volume di questi *Profili* (SCHIERA, 2011).

⁷ Su ciò, come sul tema appena accennato nel testo della melancolia, il rimando è, per quel che mi riguarda, a SCHIERA, 1999. Più specificamente cfr. PRODI (ed), 1994: due volumi che rappresentano forse il culmine dell'attività di ricerca impostata, intorno a quegli anni, dall'allora Istituto storico italo-germanico in Trento. Prodotto finale sul tema dello Stato fu: CHITTOLINI – MOLHO – SCHIERA (eds), 1994.



Le “forme”, appunto. Questo mi pare un altro aspetto costitutivo del multiforme problema dell’identità politica. Le forme infatti non sono indifferenti per l’agire degli uomini, neppure per quello politico⁸. Oltre a basarsi sul bisogno primordiale di convivenza (melancolia), oltre a dipendere dai fini e dai mezzi politici di cui si è appena detto (dottrine e istituzioni), il campo o i campi di convivenza consistono di forme, grazie alle quali soltanto si può compiere il necessario e sostanziale processo di radicamento, approfondimento ed allargamento del bencomune⁹. Si torna così al momento topico e cruciale dei soggetti politici, rispetto ai quali soltanto può essere condotto un discorso sull’identità collettiva in senso politico.

Non si tratta di un problema quantitativo, ma soprattutto di un discorso di qualità. L’emergere della frazione mercantile della popolazione (*middle rank of population*), che molti autori hanno indicato come il parametro principale dello sviluppo civile o politico dell’Occidente, è stato determinato, e ha determinato esso stesso, per via di rivoluzioni economiche, politiche e scientifiche, mutamenti qualitativi non inferiori agli effetti macrosociali.

Si è andato insomma verificando – coll’ampliamento della sfera dei soggetti interessati alla politica – un crescente (se non esponenziale) raffinamento delle pretese e delle richieste di soddisfazione di quello stesso bisogno politico da cui ha preso le mosse la ricerca d’identità di cui stiamo parlando. Da una generica, benché importantissima, rivendicazione di autonomia della forma politica di azione e comportamento sociale, rispetto a quella a dominanza teologica o giuridica (secoli XII-XVI) che stava all’inizio della modernità, si è passati all’individuazione, per via dottrinarie e istituzionale, di una forma più regolata e stringente, quindi anche più vincolante e mirata allo scopo, in rapporto sia al territorio che ai soggetti implicati: quella dello Stato, inteso nella sua accezione storica di Stato moderno (secoli XVI-XIX)¹⁰. Per

⁸ MÜNCH, 1984; VALERA (ed), 2000, in particolare la Parte prima «Le forme del potere: ordine e regole fra tradizione, organizzazione e calcolo».

⁹ Cfr. ora i saggi riuniti in SCHIERA, 2011, in particolare la Parte prima «Il bene comune come motore costituzionale».

¹⁰ Oltre e prima del già citato CHITTOLINI – MOLHO – SCHIERA (eds), 1994, cfr. MIGLIO (1981), 1988, II, pp. 799-832.

giungere infine, attraverso riforme e rivoluzioni, ad una forma ancora più precisa e sofisticata di collegamento dei soggetti alla comunità, mediante la codificazione di doveri e diritti comuni, improntati a valori condivisi, se non da tutta almeno dalla maggioranza della popolazione, e in particolare da quel middle rank in espansione di cui si è appena parlato: mi riferisco alla costituzione (kantianamente la *bürgerliche Verfassung*)¹¹. In vigore a partire almeno dal XVIII secolo, tale ulteriore forma è giunta fino a noi, grazie al poderoso elastico di adattamento e uniformazione del politico al sociale che è stato il costituzionalismo otto- e novecentesco¹². Anche se esso ha avuto a che fare, per più di metà del secolo scorso, il ventesimo, con una specie di sua controfigura in proiezione schizoide, il totalitarismo.

2. Identità, legittimazione, costituzione

Passando per le tre forme indicate (politica-Stato-costituzione), la politicalità occidentale ha certamente avuto bisogno di ricercare e di dotarsi di identità collettive diverse. Mi è però difficile cogliere con precisione, in campo politico, dove finisce il terreno della legittimazione (che è quello propriamente riferibile al complesso istituzioni-dottrine di cui ho parlato) e dove inizia quello dell'identità. Per me resta cruciale capire quale sia la molla che spinge i soggetti ad accettare la sottomissione alle regole della comunità organizzata, cioè ad adottare in modo automatico (salvi i meccanismi di resistenza che sono più o meno impliciti a tale discorso) l'obbedienza al comando di cui consta la disciplina¹³.

Posso capire che da comportamenti collettivi, accolti e accettati in modo condiviso, possano scaturire anche sentimenti di identità comuni ai soggetti interessati e che questi ultimi servano a rendere più dolce e motivato (oppure più confuso e spietato) il nodo di appartenenza alla comunità. Posso accettare l'idea che, in tal modo,

¹¹ SCHIERA, 2000; BLÄNKNER, 2000.

¹² KIRSCH – SCHIERA (eds), 1999, 2001 e 2002. Ma già, molto prima, paradigmaticamente: Negri, 1970.

¹³ Rimando qui alla trattazione del tema compiuta da Max Weber, sia nell'ambito dei «Concetti sociologici fondamentali» (WEBER, 1961, I) che, in modo magistralmente applicato a un caso storico determinato, in WEBER (1904), 1982, I, pp. 17-194. Cfr. anche SCHIERA, 1995, tradotta e riproposta in questo stesso volume, pp. 154-174.



scelte che altrimenti abbisognerebbero di giustificazioni razionali e crudeli (appunto “mercantili”) appaiano naturali e perciò inevitabili e anche buone, perché dettate da qualcosa di profondo, primigenio e positivo come solo l’identità può essere. Continua però ad impressionarmi il fatto che, sotto la stessa rubrica, si possano raggruppare musei nazionali, gas nazionali e stermini nazionali e che tutti noi analisti dei comportamenti politici si sia contenti di aver trovato la parolina che spiega tutto: identità.

Io d’altra parte stento a credere che le comunità siano cattive e gli individui buoni. Non riesco a capacitarmi del fatto che esseri moralmente buoni e biologicamente sani come gli uomini (e le donne, naturalmente), così buoni e sani da costruire quelle cellule di carità e di amore che sono le comunità (dalla famiglia alla nazione!), perdano poi il controllo della loro originaria purezza, commettendo talvolta, in nome delle più diverse identità (etnica, nazionale, religiosa, di razza), le più bestiali atrocità, all’insegna di questa o quella croce e sotto l’egida di questa o quella scienza o museo. Mi pare più verosimile che la spinta comunitaria sia un bisogno dell’uomo in risposta a sue fondamentali carenze di fondo (in rapporto alla doppia esigenza di prolungare la propria vita rendendola nel contempo sempre più agevole) e che quella spinta passi attraverso gradi diversi di razionalità e responsabilità, di cui l’identità rappresenta uno dei livelli più delicati e contraddittori.

Da una parte, infatti, essa presuppone l’esistenza di un gruppo già costituito, per il quale dunque dev’essere già in qualche modo scattato il meccanismo della legittimazione, nel senso del bilanciere che scandisce il tempo dell’orologio politico, interrompendone il libero flusso della carica accumulata, per distribuirla secondo spazi prestabiliti. Ci dev’essere anche, già, una differenziazione abbastanza chiara fra chi comanda e chi obbedisce e una delimitazione abbastanza precisa dei rispettivi ambiti di competenza e partecipazione alla determinazione del bene comune. Ma dall’altra, non vi è ancora, a mio vedere, una visione piena e moderna della costituzione, intesa come il mutevole frutto della capacità di una comunità di riconoscersi, nei suoi fini ma anche nei mezzi da usare (o, forse meglio, da non usare) per il raggiungimento dei medesimi.

Mi pare che l'identità stia in mezzo a questi due necessari estremi del modo europeo e, ripeto, moderno di fare politica. Una forma intermedia, spuria, incompleta, pericolosa, eppure necessaria, da tenere in considerazione e da esaminare con attenzione, cercando anzi di scoprirla in tutti i luoghi anche più risposti in cui si nasconde (il tifo calcistico, il salutismo dei non fumatori, per dire due casi di fanatismo). Ma per esorcizzarla e non per farne un criterio di analisi scientifica.

Questo rango lo lascerei volentieri agli altri due concetti, della legittimazione e della costituzione, cercando magari di comprendere meglio come anche loro, per funzionare, debbano in ogni caso porsi il problema dell'identità, da una parte per generarlo (è il momento fondativo e rivoluzionario – mi pare – di ogni legittimazione) come carica necessaria al perpetuarsi del vincolo di comando-obbedienza; dall'altra per sublimarlo (è invece questo il momento della costituzione) in un codice non solo accettato ma anche riflesso (cioè riconosciuto, discusso e condiviso) di comportamenti conformi. In questo senso, l'identità è qualcosa di sempre presente e continuamente rinnovantesi nella tensione di quel vincolo ed è anzi forse un giunto necessario nel meccanismo di potere che gli europei hanno costruito nel corso dell'ultimo millennio, come tentativo – in grande parte finora riuscito, se si pensa al grado di realizzazione di quei due obiettivi vitali che sopra richiamavo – di sottoporre ad una “ragione di scopo” (il riferimento è di nuovo a Max Weber, ovviamente) quei comportamenti comunitari a cui li spinge la pure riconosciuta debolezza individuale.

3. Identità, ideologia, consenso

Un terzo e ultimo profilo dell'interesse che il tema dell'identità può avere sotto il profilo politico è quello che attiene alla sua dimensione per così dire ideologica. È questo il modo più diffuso e apparentemente inequivocabile in cui il termine si è affermato nel linguaggio comune, diventando in breve – non solo in Italia – una componente di moda dell'opinione pubblica post-storicistica (in maniera equivalente



all'altro tema della memoria, non a caso prevalentemente franco-tedesco, e dei suoi luoghi)¹⁴.

Possono qui servire da esempio praticamente tutti i fenomeni che, negli ultimi anni, sono stati presentati come problemi di identità. A partire dal cosiddetto Stato nazionale che, a mio avviso, ha rappresentato invece, piuttosto, la prima manifestazione seria di superamento (de-generazione) della vecchia forma Stato in direzione della nuova forma costituzione, proprio mediante l'accentuazione di aspetti ideologici collegati con l'exasperazione di motivi di identità nazionale.

Precisare ora di che cosa si tratta non è possibile, perché il tema fuoriesce dal tempo storico che il convegno si è prefissato. Tuttavia, credo che proprio da qui bisognerebbe partire per comprendere il senso di ogni proiezione all'indietro della tematica dell'identità. Voglio dire che, con ogni probabilità, si può parlare di quest'ultima solo a partire dal significato acquisito durante il XIX secolo dalla questione nazionale come luogo centrale di elaborazione del discorso politico. È certo peculiare che quest'ultima sia risultata particolarmente importante per la Germania – sotto forma, appunto, di *Deutsche Frage*¹⁵ – giungendo a condizionare per decenni la politica e la storia dell'Europa e del mondo, fino agli eccessi post-nazionalistici del fascismo.

Che il tema dell'identità sia stato anche recentemente riscoperto a partire da questa matrice nazionale, sia pure in versioni post-nazionali (peraltro già proprie dei totalitarismi novecenteschi) non mi sembra particolarmente divertente. Si è qui in presenza di qualcosa che non ha a che fare con ciò che è (prima versione dell'identità) ma neppure con ciò che potrebbe essere (seconda versione): si tratta in realtà di una visione relativa a ciò che si vorrebbe che fosse. Anche a me piacerebbe avere gli occhi verdi, ma sulla mia carta d'identità c'è scritto che i miei occhi sono marroni.

La terza variante della questione dell'identità, quella ideologica, mi pare particolarmente pericolosa, perché distorce la dinamica del corretto agire politico, facendo valere verso l'esterno ambizioni e pretese che non sono mature e risolte neppure

¹⁴ Cfr., per il mondo tedesco, FRANÇOIS-SCHULZE (eds), 2001.

¹⁵ SCHIERA, 1995c.

all'interno del gruppo interessato e che quindi sovrappongono alla innere Souveranität una äußere Souveranität, con gli effetti di imperialismo e aggressività purtroppo a tutti ben noti.

Ricapitolando: mi verrebbe quasi da pensare che l'identità si muova in un alveo non lontano e non dissimile da quello in cui opera anche quell'altra araba fenice che è il cosiddetto *pouvoir constituant*, capace di rimettersi in moto tutte le volte che il codice costituzionale vigente sembra aver perso la propria capacità di adattarsi agli intervenuti mutamenti di legittimazione o a quelli non ancora intervenuti ma fortemente sentiti come necessari, e capace di rifondare – per via di rivoluzione o di riforma – le ragioni e i modi della convivenza. In tal caso, all'identità nelle sue varie forme andrebbe riconosciuta una dignità ben alta nel complesso sistema di forze che regola la politica all'occidentale, e forse anche la mia riluttanza a considerarla una categoria secondaria, spuria, fuorviante, dell'analisi politica andrebbe rivista o almeno ridimensionata.

Cosa che mi accingo volentieri a fare.

Nel corso di una riflessione recente, in termini per me nuovi, intorno al tema del regionalismo in campo universale, ho avuto modo di accorgermi che per quella via – che è quella originaria dell'*actio finium regundorum*, cioè della delimitazione di spazi su cui esercitare competenza e potere, in termini non solo privatistici ma anche, e non solo metaforicamente, pubblici – è forse possibile superare alcune forti resistenze che il modo politico occidentale (che lo si voglia o no permane incentrato sull'esperienza sensazionale dello Stato moderno e appestato dalla sua inevitabile variante nazionale) del tutto ragionevolmente frappone alla sua propria de-occidentalizzazione: in entrambe le direzioni della globalizzazione ma anche della colonizzazione planetaria.

Se la regione, l'antica *regio* dei romani, significa una delimitazione, dotata di senso, di caratteri elementari (territoriali, etnici, religiosi, economici, sociali, culturali ecc.), su cui costruire aggregazioni, variabili ma in sé stabili e radicate, di uomini disposti a comunicare fra loro anche politicamente, cioè a fondare, mediante legittimazione, vincoli di comando-obbedienza duraturi e affidabili, allora ciò può andare



al di là delle barriere tradizionali (boundaries, confini) che il vecchio Stato moderno, prima territoriale e poi nazionale, ha costruito e che oggi sono superate e superabili con estrema facilità non solo dai grandi potentati dell'economia e della finanza mondiale, ma anche dai poveri cristi che, per paradossale coincidenza, siamo abituati a chiamare extracomunitari. La regione, in questo nuovo senso, dovrebbe essere la base di comunità capaci di accogliere anche gli extracomunitari. Solo in questo modo, si potrebbe instaurare un circolo virtuoso da cui la vecchia concezione verticale dell'autonomia potrebbe dar luogo ad una sua gestione orizzontale, apparentemente più superficiale ma sicuramente più aperta e dinamica, perché capace di coinvolgere altri soggetti e soprattutto di cercare altre forme d'identità, diverse da quelle tradizionali europee, così segnate dai vecchi elementi della religione, dell'etnia e della cultura.

Identità significa, in politica occidentale, accordo sugli elementi comuni (accuminanti) della comunità. Significa concordia, nel senso anche lorenzettiano del bene comune. Con il rimando alla corda e alla pialla, che sono i due strumenti metaforici che Ambrogio Lorenzetti usa per esprimere lo stare insieme dei diversi ceti o funzioni dello Stato (legno e corda sono anche gli elementi costitutivi della forca che, sopra a destra nell'affresco senese, rappresentano la securitas, unica garanzia del bene comune e forse anche – nel senso fin qui usato – dell'identità).

Quest'ultima ha dunque fortemente a che fare con la formulazione, in termini di consenso e di autoconsapevolezza (e con l'espressione anche in termini simbolici, quindi letterari, artistici, ma anche filosofici ecc.), della necessità-propensione-accettazione della vita in comune. Sia pure, come visto, in connessione con l'altro elemento della legittimazione.

Tutto ciò va visto nell'accezione realistica in cui la discussione sulla socialitas si è sviluppata in ambito politico medievale (da Marsilio, ad esempio, attraverso Nicola Cusano, fino ad Altusio).

Voglio anche dire che il dibattito sull'identità si è tradotto nell'elaborazione di un sapere complesso, multiplo, rotondo, fatto di argomentazioni filosofiche, di suggestioni culturali e artistiche e di elaborazioni tecniche, attraversando discipline di-

verse (dalla teologia, al diritto, alla filosofia). Un sapere che infine ha acquistato – con l'autonomia della politica da Machiavelli in poi – un'ulteriore componente fondamentale: quella di dover apparire – e riuscire anche ad essere – convincente, perché suo scopo era la creazione del consenso. Senza consenso non ci può essere identità, poiché la “ragione” di quest'ultima (la causa, la misura per cui essa esiste ed è necessaria) è di consentire, creare e mantenere concordia e obbligazione per la vita in comune. Ma ogni sapere volto al consenso è per definizione un sapere che deve poter essere trasmesso, arricchito nella trasmissione, comunicato, cioè anche ricevuto e accolto, e anche applicato. Questa è la definizione che sono solito dare della dottrina. Identità, allora, anche come dottrina: le dottrine politiche come strumenti, meglio ancora vie privilegiate, di creazione e conservazione di identità.

Lo stesso discorso, ma con pregnanza forse inferiore, si potrebbe fare rispetto al tema della comunicazione e della politica come comunicazione. Purché s'intenda sempre che scopo primario della politica è la vita in comune, cioè a dire la comunità, intesa come assenza tendenziale di conflitti personali (sublimati da quelli di gruppo, a loro volta sublimati dalla competizione delle fazioni e dalla rappresentanza). La comunicazione è puramente strumentale a ciò e assume dunque forme diverse, non solo in base alla tecnologia disponibile, ma anche in base alle necessità concrete dell'identità-comunità disponibile. Più coesistente alla comunità (bencomune) continua a sembrarmi la dottrina, come sapere trasmesso, condiviso e applicato: perché, senza tale funzione “pubblica”, non vi è proprio possibilità d'identità, mentre la comunicazione è solo una variabile di quest'ultima. Fatta salva sempre – è opportuno ripeterlo – la problematica della legittimazione.

4. Identità, cittadinanza, comunicazione

Il tema è insomma, nella mia lettura, molto ampio e profondo, anche se dubito di poter condividere l'entusiasmo con cui Paolo Prodi propone il paradigma dell'identità come chiave di lettura dei problemi sottostanti¹⁶. Per dare testimonianza

¹⁶ PRODI – REINHARD (eds), 2002.



di questo mio interesse vorrei ora provare a dar conto di tre occasioni di studio che mi hanno occupato negli ultimi tempi e che, forse un po' casualmente (ma sto diventando sempre più sostenitore di una sorta di random history), mi si sono rivelati sintomatici anche rispetto al tema dell'identità.

Il primo caso riguarda la cittadinanza. Da qualche anno al centro di un'attenzione nuova, essa sta diventando una specie di passe-partout, di chiave universale, per riunire sotto uno stesso spazio interpretativo motivi differenti di quella che un tempo si chiamava l'obbligazione politica. In particolare mi ha costretto a riflettere l'apparizione del secondo volume della poderosa ricerca condotta da Pietro Costa.

Ci si trova, mi par di capire, all'interno di una considerazione della politica, cioè dell'appartenenza a un gruppo non naturale di affini, che tende a ricercare, individuare e presentare in modo sistematico e convincente (cioè dottrinario) le ragioni della subordinazione (cioè, come detto, dell'obbligazione politica). Lo sforzo maggiore, se ben capisco, è di argomentare a partire dal lato positivo della subordinazione, che è quello della partecipazione volontaria e attiva alla messa in atto della subordinazione stessa. È un punto di vista politicamente corretto, in quanto prende le mosse dal quadro di riferimento vigente o almeno maggioritario nel mondo (che conta) di oggi, che è ovviamente quello democratico. Non solo prende le mosse da lì ma cerca di rimanervi ancorato e di fondarlo ancor più, ponendo il problema dell'allargamento di questo punto di vista a chi – anche in base ai principi della stessa cittadinanza democratica – non vi partecipi.

I vantaggi di questa impostazione sono molteplici. Essa può infatti rendere un grande servizio nel lungo periodo, poiché legittima a partire dalla lontana origine cittadina della politica il villaggio globale di oggi, ma anche legittima in termini democratici l'origine illegittima (secondo il noto paradosso di Max Weber) della città medievale. Ma rende servizi non meno importanti anche sul piano sincronico, strutturale, tipologico, dottrinario, in quanto propone un modo mite di considerare la politica, sistema incrociato di diritti e di doveri, costantemente nelle mani dei suoi soggetti, i cittadini, per i quali l'unica e fondamentale fonte di legittimazione è e resta – anche quando accidentalmente venga meno per qualche storica nequizia – il ricono-

scersi simili e giuridicamente pari. A partire da ciò, ogni valutazione sul potere o l'autorità pubblica assume significato prevalentemente tecnico.

Per Costa

«Essere cittadini significa appartenere a una civitas: cittadinanza è appunto il rapporto di appartenenza ad una comunità politica che determina l'identità politica dei suoi membri, attribuisce loro doveri e diritti, stabilisce le forme dell'obbedienza e della partecipazione, detta le regole dell'inclusione e dell'esclusione»¹⁷.

La cittadinanza mi sembra essere uno spazio sommo (e un po' anche sommario) di identità, in cui confluiscono gli elementi comuni elementari di una convivenza politica, producendo gli effetti coagulanti necessari al sorgere di una legittimazione tendenzialmente indiscutibile. Mi sembra però che quest'ultima continui a rappresentare lo snodo essenziale dell'obbligazione politica, ma che essa trovi, nella cittadinanza, un'applicazione molto civile ed evoluta, grazie soprattutto al privilegiamento di componenti valoriali (cioè buone più che cattive) che si esplicano essenzialmente (o possono essere meglio comprese e quindi più utili) come ingredienti di identità. Infatti, alla fine del percorso «Dall'uomo al cittadino» con cui si chiude il primo volume, Costa ribadisce che «Il discorso della cittadinanza è riuscito, nel corso di due secoli, a stringere in un'unitaria, coerente rappresentazione il soggetto, i diritti, l'ordine, il sovrano».

E la politica verrebbe da chiedersi? Essa sembra confluire nell'identità che tutti questi fattori costituiscono fra loro. Se l'identità di cittadinanza non è che una delle possibili identità che, nell'ipotesi di Paolo Prodi, può attraversare (o addirittura costituire) la vita di un uomo, mi pare che, dal punto di vista politico, la cittadinanza rappresenti, per chi la studia con intento paradigmatico come fa Pietro Costa, l'unica o la migliore o la vincente o anche solo la necessaria forma d'identità fra uomini de-

¹⁷ Così inizia l'Introduzione al II volume di *Civitas* (COSTA, 2000, p. VII). L'Introduzione al primo volume (COSTA, 1999, p. VII) iniziava così: «Cittadinanza è una parola che da qualche tempo gode di una crescente fortuna non solo nel lessico filosofico e sociologico, ma anche nel dibattito politico e nella stampa quotidiana. Il successo della parola coincide con un processo di più o meno consapevole estensione del suo campo semantico: da espressione impiegata semplicemente per descrivere la posizione di un soggetto di fronte ad un determinato Stato (rispetto al quale si è appunto o 'cittadini' o 'stranieri') 'cittadinanza' tende a divenire un crocevia di suggestioni variegata e complesse che coinvolgono l'identità politico-giuridica del soggetto, le modalità della sua partecipazione politica, l'intero corredo dei suoi diritti e dei suoi doveri».



siderosi di convivere pacificamente. Tanto più che in essa possono coesistere sia la celebrazione dell'immanente razionalità dell'ordine esistente che la denuncia della sua irrimediabile incompiutezza, in una dialettica alternanza di riforma e rivoluzione.

Cittadinanza è identità, e insieme sono politica. Fuori non resta quasi nulla. Solo che ancora non si è capito perché mai gli uomini ubbidiscano.

Da qui alla comunicazione il passo è breve, ed è proprio questo il secondo caso che vorrei trattare. A parte la moda che lo investe da più di mezzo secolo, il termine riflette un panorama di significati altrettanto e forse ancora più storicamente corretto dello stesso termine di cittadinanza. Al campo della comunicazione infatti ineriscono alcune delle modificazioni tecnologiche più profonde che hanno accompagnato o segnato la vita degli uomini nel corso del XX secolo. E anche politicamente il riferimento alla comunicazione appare corretto, poiché in esso si riassumono non solo le istanze democratiche già proprie del campo della cittadinanza, ma anche quelle di massa e tecnologiche, con tutte le conseguenti possibilità di applicazione in senso partecipativo, di democrazia diretta, sia individuale che grupale, o anche solo di informazione e di controllo, per non dire di autodeterminazione.

Parlare di comunicazione in campo storiografico significa naturalmente privilegiare l'interesse per il discorso, per le idee, per la trasmissione e la circolazione delle stesse. Ciò comporta lavorare con i segni e in particolare con le parole e con i contenitori in cui essi stanno. Oltre che, evidentemente, con i loro contenuti, cioè con i concetti.

Si viene a toccare il campo minato della Begriffsgeschichte, quella storia cioè che si occupa del nesso fra lingua e realtà e studia in particolare la formazione e la pregnanza ed efficacia del contesto in cui le idee sorgono e si muovono e vengono comunicate e mediate. Il tutto, in particolare, in una prospettiva di progresso e inciviltamento, che però assai più intensamente si chiama da circa mezzo secolo modernizzazione. Dall'uomo al cittadino, dall'Alteuropa a die Moderne. Ma torneremo su questo: è solo per dire che, dalla linea che sto tracciando mi pare emerga l'urgenza di spiegare l'accadere storico in modo evolutivo e anche un po' teleologico. Poiché non

sono, naturalmente, i singoli utenti della lingua o della comunicazione ad interessare, bensì le strutture superindividuali in cui lingua e comunicazione prendono vita e si sviluppano¹⁸.

Per la cosiddetta Cambridge School e la sua New intellectual history sembra importante descrivere la struttura della comunicazione politica di un'epoca determinata nell'ampiezza di tutte le forme e i gruppi di interscambio esistenti. Per Skinner, ma anche per noi, «Words are deeds» e cioè, come ritiene anche Pocock, tutte le lingue sono politiche e non si può quindi evitare, in politica, il nesso fra lingua ed agire¹⁹.

Ma per una seria teoria, anche storica, della comunicazione, non si può prescindere da Luhmann, capace di caratterizzare la comunicazione come il medium su cui si fonda il sistema sociale stesso: cosicché le regole di condotta non appaiono più come idee regolative o come categorie morali, ma come prodotti autonomi della società e la comunicazione va intesa come una procedura dipendente dal contesto, orientata in senso storico concreto e non determinata dall'applicazione dall'esterno di regole di un linguaggio giusto. Né l'informazione, né la trasmissione, né la comprensione devono avere carattere ontologico: si tratta solo di realtà oggettive, dalla cui somma si dà comunicazione, come fenomeno politico. Perché qui s'instaura nuovamente il problema della legittimità, inteso anche come problema del mutamento politico e dell'accettazione dello spirito evolutivo che lo sorregge, da un modulo legittimatorio all'altro, in un processo di continuità, che ancora è retto dalla modernizzazione, cioè dal diventare degli uomini, continuamente, sempre di nuovo più moderni. E si può dire allora, anche qui, che la legittimità non è qualcosa che sorge dalla descrizione precisa da parte di esperti giuristi, ma ha a che fare invece con la comunicazione politica, essendo insieme condizione e risultato della (o delle) lingue politiche²⁰.

¹⁸ Cfr. DIPPER, 2000.

¹⁹ Così J. POCKOCK nella sua ultima prolusione del 1994: «The history of political thought has been becoming all my life less a history of thought than of language, literature»: cfr. HAMPSHER-MONK, 1998, p. 40.

²⁰ LUHMANN, 1998, pp. 27-28 con la provocante tesi secondo cui la legittimazione sarebbe una forma alternativa di comunicazione politica.



Anche in campo storiografico vi sono tendenze crescenti a riqualificare in questa direzione gli studi sulla politica, contrastando la prevalente impostazione di tipo economico-sociale con la proposta di una «nuova storia del pensiero», capace di unificare i procedimenti della semantica storica, dell'antropologia storica e della politologia a base storica con gli standard cognitivi della storia sociale e con le tradizioni della storia delle idee²¹. Cose nuove o cose vecchie? *Geistesgeschichte*, intellectual history, *histoire des mentalités*, o più semplicemente storia del pensiero, o delle dottrine (come la intendiamo noi), o della cultura, come Cantimori traduceva la tedesca *Geistesgeschichte*? O anche forse storia etico-politica, come proponeva Paolo Prodi, nei primi anni dell'Istituto trentino, contrastando i miei tentativi di proporre, sotto forma di “storia costituzionale”, una specie di versione larga della *Verfassungsgeschichte* tedesca?²²

Denominatore comune di tutte le espressioni variamente usate per definire questo tipo di approccio storiografico è il dato di fatto che questi spiriti volatili che sono le idee sono fatte per essere comunicate, o più semplicemente che le idee sono la via di comunicazione (il medium) degli uomini fra loro. Ne viene di conseguenza la tentazione e il tentativo di riunire sotto la cappa (o il mantello, o anche la rete) della comunicazione l'intreccio di idee, pensieri, ma anche dottrine, teorie, ideologie e via dicendo, che servono agli uomini per sentirsi tali. Cioè per emettere o ricevere tracce di identità.

Viene allora da dire che quella cittadinanza di cui abbiamo appena parlato, che rappresenterebbe la forma più attraente (e convincente, anche nel senso forte del termine) di identità politica, trova forse nella comunicazione una sua quintessenza,

²¹ Cfr. SCHORN-SCHÜTTE, 2000. Ancor più dell'opzione di cittadinanza, la comunicazione rimanda a strati superiori e sofisticati dell'aggregazione politica: quegli strati che hanno a che fare con la cultura, con le idee, con i valori e con la loro trasmissione, con i mezzi nuovi ma anche con quelli tradizionali, com'è dimostrato, ad esempio, dalla seguente breve citazione tratta da un articolo apparso di recente su un giornale abbastanza popolare – ma, come si vede, anche aggiornato e sofisticato – di Berlino: «Die Kultur der Gegenwart wird von den Museen wesentlich mitbestimmt. Sie sind die Orte der bürgerlichen Identitätsfindung. Berlin wird dem in der Konzentration seiner Sammlungen auf der Museuminsel gerecht» (HENNING WRENDE, «Berliner Zeitung», n. 223, 23-24.9.2000, p. 15).

²² Ma Prodi si convertì poi presto alla storia costituzionale, divenendone indiscusso maestro: cfr. PRODI, 1992.

senza la quale le mancherebbe per così dire il sale e non potrebbe distinguersi da altre forme di identità, diverse da quella politica (oppure anche: senza la quale non riuscirebbe a produrre – pur all'interno della stessa categoria di identità politica-cittadinanza – le diverse varianti e fattispecie corrispondenti alle variegata forme storiche di governo).

I bei ragionamenti finora condotti hanno in comune la preoccupazione di presentare le rispettive proposte di revisione (in senso buono) storiografica come risposta alle degenerazioni totalitarie del secondo (e forse anche terzo) quarto del XX secolo. Cittadini comunicanti non potranno certo più volere e neppure forse accettare dittature! Per questo dicevo prima che si tratta di linee politicamente corrette, quindi encomiabili per la funzione didattica e disciplinante che perseguono. Anche troppo, perché il rischio è di attribuire al momento civile (cittadino-comunicante = *bürgerliche Gesellschaft*) una consistenza originaria, strutturale, o anche per così dire naturale (o neo-giusnaturalistica) che distoglierebbe magari anche il titolare di questi doni naturali (l'uomo occidentale e moderno) dall'obbligo di attenzione che ognuno deve sempre avere nei confronti di qualsiasi insorgenza di cattiveria da parti di altri, quando anche non di sé stessi. Tale rischio mi sembra favorito anche da un eccessivo ricorso alla tecnica dell'identità, capace di dare conto e talora anche di giustificare qualche piccola o grande smagliatura in senso perverso di riti – comunicativi o anche solo operativi – di gruppo.

Un conto infatti è parlare di identità come sentimento sociale di appartenenza, un altro considerarla la componente essenziale del politico. Gabriella Rossetti ha mostrato con finezza questa differenza fondamentale a proposito del tema della nazione²³. «Nazione l'Italia o nazione gli Italiani?» si chiede la Rossetti già nel titolo. E la questione sta tutta lì, anche per noi, perché se si tratta di studiare gli incroci e gli incastri nella formazione delle coscienze, delle culture e delle convinzioni, a livello individuale come di gruppo, allora vanno benissimo tutte le ricerche d'identità e di comunicazione che si vogliono; ma se si vuole capire come quando e perché gli uo-

²³ ROSSETTI, 2000.



mini perseguono, obbedendo, fini comuni, allora bisogna tornare allo studio delle istituzioni e delle dottrine politiche, con tutto il necessario supporto delle differenti scienze sociali e dello stato. Cioè alla considerazione della costituzione, come quadro di riferimento essenziale dell'agire politico degli individui e dei gruppi.

5. Dal concetto di *Volk* alla *Alteuropa* di Brunner

Vengo così al terzo caso di studio, che purtroppo è per me eterno. Si tratta di Otto Brunner. Avevo appena finito di gioire per la ripubblicazione, dopo trent'anni, della mia prima traduzione giovanile della sua Nuova storia costituzionale, che fui richiamato alla realtà da un saggio di Reinhard Blänkner sui «mutamenti di prospettiva» della storia costituzionale di Brunner, fra la sua originaria impostazione «popolare» (ma *völkisch* in tedesco) e quella più tarda «alto-europea»²⁴. Non è cosa da poco, come ora cercherò di spiegare. E sono, soprattutto, cose che hanno a che fare col tema dell'identità, sia pure applicate a un caso personale molto significativo, come quello di Brunner.

La questione starebbe, all'incirca, in questi termini. Nella sua ormai documentata fase filo-nazista, Brunner tendeva a presentare la propria ricerca sulle «Questioni di fondo della storia costituzionale territoriale della Germania sudorientale nel medioevo»²⁵ come ispirata al criterio principale di una storia «di popolo e territorio culturale [Volks- und Kulturbodenforschung]» o anche di «storia politica di popolo [politische Volksgeschichte]», in cui a contare era il nesso terra-comunità, da cui emergeva il popolo come risultato culturale, sublimato dalla funzione di rappresen-

²⁴ BLÄNKNER, 1999.

²⁵ Si tratta del sottotitolo della terza edizione, accresciuta (*ergänzte*), del 1943, di *Land und Herrschaft*, mentre la prima edizione era apparsa, con lo stesso titolo, nel 1939. Nella quarta edizione del 1959, modificata (*veränderte*) – che è quella su cui si è basata la traduzione italiana di Giuliana Nobili Schiera (Milano 1983) con il titolo *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale* – il sottotitolo era diventato *Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter (Questioni fondamentali della storia costituzionale territoriale dell'Austria)*. Segnalo anche la traduzione americana della stessa opera, in una versione ancora diversa: *Land and Lordship. Structures of Governance in Medieval Austria*. Translated from the fourth, revised edition. Translation and Introduction by H. Kaminski and J. Van Horn Melton, Philadelphia (University of Pennsylvania Press) 1992.

tanza e guida che in esso aveva la nobiltà, la quale a sua volta sintetizzava, al livello più alto, la conformazione cetuale (*ständisch*) che comunque il popolo aveva, costituendo nel suo insieme la *Landschaft* (che oggi equivarrebbe a paesaggio)²⁶, col che si ristabiliva in qualche modo, a mio parere, il circolo virtuoso “terra-popolo”²⁷.

Detta così è un po’ brutale, ma credo che la ricostruzione risponda abbastanza alle intenzioni di Brunner, il quale era consapevolmente inserito in una rete ideologico-interpretativa che andava dal circolo di Costanza (fondato da Theodor Mayer, ma allora frequentato anche da altri importanti medievisti quali Schlesinger ecc.)²⁸, alla *Verfassungslehre* di Carl Schmitt e di Huber, per tacere (perché proprio non lo so e spero che questi legami in realtà non ci fossero) delle teorie di Koelreutter e compagni sull’“ordinamento concreto” e via dicendo²⁹. Il tutto è anche, in certo modo, ascrivibile alla diffusione in tutta Europa (direi a destra, come anche a sinistra³⁰) di quel pensiero comunitario (*gemeinschaftlich*) che anche Paolo Prodi ha richiamato nella sua introduzione al nostro convegno e che va però trattato con tutta la delicatezza propria della intrinseca complessità che lo caratterizza.

Con riguardo a Otto Brunner, il tutto si gioca, naturalmente, in senso antidemocratico³¹, quando non direttamente austro-fascista³².

Orbene, nella quarta edizione di *Land und Herrschaft*, Brunner fa ricorso al concetto “altoeuropeo”³³ di *Paideia-humanitas*, com’era stato proposto, nei primi anni quaranta, da Werner Jaeger, in risposta alla crisi del *Bildungsbürgertum* tedesco, piuttosto legato ad una concezione neo-umanistica di *Bildung*³⁴. Per tale via, si veri-

²⁶ Sul concetto, davvero cruciale per Brunner, di *Land*, cfr. WELTIN, 1990.

²⁷ OBERKROME, 1995.

²⁸ In questo senso, restano attuali le pagine di G. TABACCO, 1960.

²⁹ Cfr. MEZZADRA, 2001.

³⁰ Sulla critica contemporanea alle ideologie comunitarie radical-totalitarie, di destra come di sinistra, negli anni 1920, cfr. H. PLESSNER (1924), 1981.

³¹ SONTHEIMER, 1962.

³² JÜTTE, 1984.

³³ *Alteuropäisch* vorrebbe dire, come si sa, “relativo alla Europa antica”, nel senso di “non moderna”. Preferisco impiegare il neologismo “altoeuropeo”, per sottolineare il significato “brunneriano” del termine-concetto, in analogia a quanto già faccio da tempo, relativamente al termine altocetuale (*altständisch*).

³⁴ BLÄNKNER, 1999, p. 111, che rimanda insistentemente al saggio di Otto Brunner (BRUNNER, 1958).



ficherebbe il passaggio dalla «storia politica di popolo» del medioevo alla «storia strutturale» e sociale dell'Alteuropa. Il mutamento non ha portato a nessuna alterazione fondamentale della ricostruzione storiografica di Brunner, ma sì alla trasformazione del quadro di riferimento culturale, con particolare riferimento alla questione del moderno (e rispettivamente del premoderno).

Ora, il moderno è per Brunner proprio ciò che si stacca da una fase lunga e accidentata che va da Omero a Goethe e che costituisce appunto l'Alteuropa: una zona ben più complessa del medioevo e, a maggior ragione, della cosiddetta "prima età moderna" (che però in tedesco non contiene il termine "moderno", chiamandosi semplicemente *frühe Neuzeit*), e non riducibile in alcun modo ai tre criteri interpretivi (standard) di religione-cultura-stato fissati appunto dalla storiografia modernistica degli ultimi cinquant'anni.

Il risultato principale sarebbe che col concetto di Alteuropa Otto Brunner poté unificare in un'unica dimensione storica medioevo e prima età moderna, stabilendo un lungo percorso di continuità e di tradizione, rispetto al quale il moderno si sarebbe potuto tagliare, a partire da metà Settecento, con tutta la forza di una *Sattelzeit*, sui cui poté poi installarsi la *Begriffsgeschichte* dello stesso Brunner, di Conze e di Koselleck. A parte aspetti non secondari (soprattutto in ambito tedesco), quali l'attribuzione di Lutero o Calvino e più in generale della Riforma al premoderno piuttosto che al moderno, va ribadito l'effetto critico che questa impostazione ebbe (e ha) rispetto ai già citati standard di ogni storia moderna, che sono la religione, la cultura e lo stato. In particolare per quanto riguarda quest'ultimo, è qui che s'insinua la forte accentuazione brunneriana relativa sia all'economia che alla politica premoderna, rispettivamente centrate intorno al *ganzes Haus*, da una parte, e alla *altständische Gesellschaft* dall'altra.

Fin qui la ricostruzione di Blänkner che m'interessava. L'ho richiamata non solo per la sua lucidità – inconsueta in tema di interpretazioni brunneriane – ma anche perché mi sembra consentire qualche considerazione ulteriore sul tema dell'identità. Non mi consta che Otto Brunner abbia mai impiegato questo termine-concetto, che ai suoi tempi non era evidentemente ancora di moda. Tuttavia è certo che molte del-

le considerazioni svolte da Blänkner potrebbero oggi essere usate per sviluppare un simile interesse anche presso Brunner. Il Volk del 1939 rimanda certamente a una identità molto calda e pericolosa, a cui non si fatica ad attribuire affinità col nazionalsocialismo (o col fascismo austriaco, se si preferisce). L'Alteuropa post-bellica appare invece un campo più distanziato, quasi a-storico, in cui le strutture economiche (Haus) e sociali (Stände) possono essere studiate con freddezza, permettendosi per di più di evitare l'uso non scientifico di termini desunti dalla scienza successiva, "moderna", cioè ottocentesca, dominata dalle zeitgebundenen Fragestellungen delle scienze sociali e dello Stato di fine Ottocento.

Siamo in presenza di due identità differenti, anzi a voler calcare la mano quasi opposte. Esse possono essere attribuite, come qualcuno ha fatto, al senso di opportunismo di Otto Brunner, ma sinceramente mi sembra che, se anche così fosse, l'intelligenza delle modifiche adottate supera di gran lunga la meschineria del motivo invocato. Oppure si può dire che Brunner è stato a sua volta spinto ai suoi aggiustamenti da una esasperazione di quel sentimento di crisi della modernità che era stato fin dall'inizio proprio della sua ricerca, come di quella di gran parte di quelli della sua generazione³⁵. In ogni caso, per quanto mi riguarda, ribadisco l'ammirazione grande che ancora nutro nei confronti di tali risultati di ricerca, i quali consentono, a mezzo secolo di distanza, di conoscere e comprendere in maniera non schematica e non legata a convenzioni aspetti sempre nuovi di quella convivenza umana che si è potuta sviluppare in Occidente.

Quale identità allora? Quella buona, pentita e fredda della scientificità democratica, o quella confusa e calda della passione fascista? Sarà davvero importante rispondere a questa domanda, o non è meglio provare a credere che, al di là delle identità e attraverso di esse, i grandi temi della storia della convivenza umana, entro ambiti storici precisamente delineati, passano attraverso strutture permanenti, le quali pure meritano di essere studiate?

³⁵ NITSCHKE – RITTER – PEUKERT – VOM BRUCH (eds), 1990 e anche VOM BRUCH – GRAF-HÜBINGER (eds), 1989.



Per non dire, concludendo, che in tal modo, anche il problema del moderno e della modernità, che sta alla base (o teleologicamente alla fine) di tutte le impostazioni di ricerca basate su ipotesi evolutive di identità sempre più buone e miti (cittadinanza, comunicazione e quant'altro), si destruttura in un falso problema, in cui si può semplicemente parlare di un prima e di un dopo, quasi una risposta all'astuta domanda posta una volta da Lorenzo Valla «Qui sunt isti, quaeso, moderni? Si 'moderni' latinum vocabulum est»³⁶.

³⁶ *Opera*, Basileae, 1540, fol. 434. Devo la citazione a Maurizio Ricciardi, che ringrazio.

Pagina intenzionalmente bianca



III. LA MAESTÀ INTERNAZIONALE DI ROMA TRA MOTIVI LETTERARI E
POLITICA DELLA SCIENZA. SPUNTI PRINCIPALMENTE TRATTI DA M.ME DE
STAËL E WILHELM VON HUMBOLDT
(2006)

1. Caratteri nazionali e motivi universali

Nella brevissima premessa a *Speculum mundi. Roma centro internazionale di ricerche umanistiche*, il presidente pro tempore dell'Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia Storia e Storia dell'Arte in Roma, Carl Nylander, scriveva anni fa, riferendosi al suo tempo: «Non sarebbe certo ingiustificato considerare Roma centro di quanto possiamo definire le Nazioni Unite delle scienze umanistiche». Riferita ai temi e ai tempi del nostro convegno, tale straordinaria funzione ci appare come profetica all'indietro, risultando in effetti molto risalente nel tempo e anche forse convalidata da una circostanza apparentemente strana: quella del progressivo crescere e formarsi al Testaccio, fra Sette e Ottocento (quando Roma ancora esprimeva, più di oggi, la sua pretesa di centralità cristiana) di un'istituzione di carattere internazionale e insieme a-cattolico, che mi pare emblematica del complesso rapporto che legò il *caput mundi* ai suoi visitatori e frequentatori stranieri: mi riferisco al Cimitero in cui, in terra non consacrata, all'ombra della Piramide di Caio Cestio, trovarono riposo – grande segno di maestà romana davvero – gli “eretici” delle diverse “nazioni” europee.

A ragione, Nylander parlava di una «polarità creativa tra importanti tradizioni culturali umanistiche nazionali e il potente punto focale rappresentato da Roma, polarità che ha fatto dell'antica *Urbs* e della Città Eterna del Cristianesimo anche una 'Grande Roma delle Scienze Storiche' o, se si vuole, uno *Speculum Mundi*». Nello stesso volume, il curatore Paolo Vian spiegava così il senso del bel titolo impiegato: «Roma ha il singolare privilegio di presentarsi come uno specchio in cui nazioni di-

verse possono rispecchiarsi alla ricerca della loro identità e delle sue tracce nella storia». ¹

Tutta questa insistenza sull'elemento nazionale va però storicamente chiarita, in rapporto alla fluidità della situazione politica internazionale europea tra XVIII e XIX secolo. Proverò a individuare alcuni elementi di essa, per fornire un abbozzo dello scenario che fa da sfondo al quadro che c'interessa.

Dalla metà del XVIII secolo, si può dire che gli Stati ("moderni")² sono assestati in quel sistema europeo che aveva preso avvio dalla pace di Westfalia nel 1648 e si era venuto organizzando secondo la fortunata formula di «equilibrio ed egemonia»³. Ciò significa che ormai gli Stati rappresentano unità politiche unitarie e ben organizzate al proprio interno, con forte pretesa di visibilità e quindi anche di presenza nelle principali vetrine del mondo (fra cui, in primis, Roma).

Nello stesso periodo, emerge in tutti gli Stati – in concomitanza con la crescita della società civile, accanto e al posto dei vecchi ceti – un forte bisogno di regolare i rapporti interni di potere col nuovo mezzo della costituzione⁴. Appoggiata al movimento internazionale dell'Illuminismo, questa tendenza si traduce talora in riforme (come nell'Inghilterra fra Sei- e Settecento e nella Germania prussiana e austriaca nel corso di quest'ultimo) ma dà soprattutto luogo al fenomeno della rivoluzione (nell'America del nord e in Francia in particolare).

Al consolidamento degli Stati e alla presa di coscienza delle rispettive società civili si accompagna la ricerca o l'invenzione di profili e identità particolari, che si vanno sempre più definendo come «nazionali», sulla base di elementi comuni (lingua, storia, arte, cultura) individuati anche mediante il ricorso a un metodo scientifico che, in questo stesso periodo, dalle scienze della natura inizia ad allargarsi anche a quelle

¹ VIAN (ed), s.d.

² Sul concetto tecnico-scientifico di "Stato (moderno)" cfr. il decisivo contributo del mio Maestro Gianfranco Miglio (MIGLIO [1981], 1988, II).

³ SCHIERA, 2000.

⁴ In particolare sulla Germania: BLÄNKNER, 1998.



della società e dello spirito: dalla scienza dell'antichità alla scienza della lingua alla scienza della storia⁵.

Lo scoppio della rivoluzione in Francia e la sua diffusione in Europa fanno sorgere grandi attese intorno alla parola d'ordine libertà⁶. Essa, declinata ora al singolare e non più al plurale come in passato, prende il posto dei privilegi e diventa la bussola con cui si vuole orientare la condotta e la finalità politica dei singoli cittadini come dei popoli.

Proprio in base al richiamo alla libertà viene superata la stessa esperienza napoleonica, con l'esigenza successiva di trovare criteri e mezzi di soluzione ai gravi problemi rimasti aperti, relativamente alla legittimità dei governanti (di solito le vecchie dinastie monarchiche, con intenti più o meno apertamente restaurativi), ma anche per quanto concerne la garanzia dei diritti e la partecipazione dei cittadini nelle diverse formulazioni politiche che – soprattutto grazie alla profluvio di carte costituzionali – il nuovo regime viene adottando⁷.

Dalla pace di Westfalia al congresso di Vienna si estende la prima fase di quel sistema europeo degli Stati che avrà poi durante l'Ottocento, fino alla Prima guerra mondiale, una seconda fase, altrettanto internazionale ma assai più competitiva⁸: quella appunto a cui si riferiva Carl Nylander in apertura. La centralità di Roma in entrambe le fasi, per alcuni aspetti particolari della ricerca artistica e umanistica, sembra in effetti consentire di considerare la città eterna – per quell'epoca e per quei profili particolari – come una sorta di *speculum mundi*.

Provando a riassumere: il nuovo atteggiamento scientifico nei confronti dei fenomeni sociali, imperniato intorno al valore laico della libertà, con riferimento sia agli individui che ai gruppi umani organizzati (come popoli, ma anche come Stati nel

⁵ Sulla tematica generale, dal punto di vista storico sociale e cognitivo, cfr. LEPENIES, 1976.

⁶ FURET – HALÉVY, 1996. Ma sulla libertà va ricordata anche la classica *Histoire des Républiques italiennes* (Sismondi, 1807-1818) poi da lui riformulata in un'operetta più sintetica (SISMONDI, 19832) di respiro ancora maggiore e rapportata ai nuovi tempi.

⁷ FERRERO (1940), 1999.

⁸ Per completare l'offerta di concetti storiografici utili a comprendere il senso della politica europea dal Sette- al Novecento, aggiungo che le due fasi indicate nel testo costituiscono, insieme, la parte moderna di quel *ius publicum europaeum*, della cui crisi, all'inizio del XX secolo, parla volentieri Carl Schmitt.

loro processo di costituzionalizzazione), si traduce nella ricerca delle origini, delle tradizioni, delle radici, dei modelli, da cui emerge sempre più forte l'esigenza di fissare anche caratteri nazionali a cui ispirare e uniformare le condotte politiche. Roma si presta ad essere considerata – per la sua tradizione, per i tesori storici che conserva ma anche, non da ultimo, per la sua collocazione politico-geografica esterna al gioco delle grandi potenze – una sorta di “laboratorio” in cui dovrebbe esser possibile valutare astrattamente e comparare tra loro le principali presenze nazionali d'Europa.

Ciò significa anche dire che questa dimensione nazionale – così importante per i destini futuri – ha una storia molto risalente e fortemente intrecciata con aspetti non direttamente politici, ma di tipo scientifico-umanistico dell'ordine internazionale europeo. Sarà anche grazie a questi ultimi – dai quali appunto Roma deriverà, per tutto il XIX secolo, la sua “maestà” – e alla loro fusione in processi di più alta accentuazione politica che il nazionalismo potrà divenire una delle principali, se non la principale forza traente della politica – anche in senso culturale – europea fra XIX e XX secolo.

Se questa è la situazione che caratterizza la polarità culturale e scientifica romana di cui sopra – con la fondazione, fra 1870 e 1914, di non meno di dieci istituti di ricerca da parte di sette nazioni europee – le cose andavano diversamente un centinaio d'anni prima. È per questo motivo che preferisco usare, come criterio di riferimento globale per i processi appena descritti, al posto del termine “nazionalismo” quello di “romanticismo”, che però propongo in un'accezione il più possibile generica e come *Sammelbegriff*, al di là delle specifiche definizioni che esso ha potuto ricevere non solo nei diversi paesi europei, ma anche riguardo ai diversi campi d'applicazione⁹. Propongo cioè di usare il termine in un significato di tipo politico-culturale, per indicare quel miscuglio di richiami alla tradizione ma anche di ricerca del nuovo, di consapevolezza scientifica ma anche di carica sentimentale, di sensibilità individuale ma anche di senso comunitario che a mio avviso ha prodotto, nei principali paesi europei e pur fra grandi contraddizioni, vigorose spinte comuni di consapevolezza, sia

⁹ SCHIERA, 1993, ora qui pp. 115-138.



scientifico che artistico che politico¹⁰. Ciò mi consente di provare a allineare – passando per il denominatore comune del patriottismo – il romanticismo al costituzionalismo (cui ho già prima rapidamente fatto cenno) come due fenomeni paralleli e molto collegati della storia politica e culturale europea fra XVIII e XIX secolo, in un arco che riesce a tener insieme anche esperienze di solito ritenute fra loro incomunicabili, come quella inglese e quella continentale. Con in più l'effetto di recuperare almeno in parte anche una terza componente, quella storicistica, i cui caratteri peculiari ho altrove già provato a sintetizzare «nel forte richiamo alla tradizione, o meglio alla continuità e all'evoluzione storica; nella consapevole fiducia e fedeltà a valori profondi della convivenza che da quella tradizione provengono; nella convinzione di poter conoscere, per quelle vie, la natura anche sociale (oltre che fisica e psicologica) dell'uomo, con il ricorso a ricerche di tipo scientifico sulle strutture di fondo o addirittura sulle leggi della società e della politica»¹¹.

Si tratta insomma di puntare sull'uomo-individuo come soggetto centrale e operante, ma in collegamento armonico (anche organico, forse, dati i tempi) con i propri contesti sociali e culturali, sotto il profilo storico, scientifico e artistico. Ciò mi sembra, appunto, molto aderente al trend “romantico” che dall'Inghilterra alla Francia alla Germania coinvolse e sconvolse l'Europa nel passaggio fra il secolo XVIII e XIX e che raggiunse anche l'Italia e Roma¹².

Da qui vorrei finalmente partire per le mie considerazioni sul tema, spinto pure dal gusto di vedere se una qualche sorta di nuova “maestà romana” possa tornare ad essere, anche oggi e in futuro, una metafora da applicare con successo alla regolazio-

¹⁰ Riporto per comodità burocratica la definizione di “romanticismo” data da Tullio De Mauro nel suo *Grande dizionario italiano dell'uso*, Torino 2000, s.v. «Complesso movimento culturale sorto in Germania alla fine del XVIII secolo e affermatosi poi in tutta Europa che si contrapponeva all'illuminismo in filosofia e al classicismo in letteratura, caratterizzato dal primato attribuito al sentimento e alla fantasia rispetto alla ragione, che si tradusse nella volontà di dare vita a una letteratura che avesse il popolo tanto come argomento che come destinatario e che in ambito politico operò per la formazione di una coscienza nazionale e di stati unitari e indipendenti».

¹¹ SCHIERA, 2001, p. 141.

¹² NASCIMBENI-PASIO, 1931.

ne dei rapporti culturali fra genti diverse, una volta tramontato – come ormai parrebbe il caso – ogni “mito nazionale”.

2. Roma e la “scienza tedesca”

La contraddizione più evidente è stata riscontrata, per l'Ottocento inoltrato, fra lo «spirito ingenuamente ma crudamente dissociatore dei nazionalismi ottocenteschi» e la crescita progressiva della collaborazione “romana” delle diverse nazioni europee tra loro. Non così all'inizio del secolo, poiché «fino alle soglie del XIX secolo le ricerche e le speculazioni (antiquarie) come tutte le espressioni della volontà conoscitiva umana, non avevano avuto patrie o bandiere sicché fu più che naturale il concorso di studiosi di diversi paesi nella formazione dell'*Instituto di Corrispondenza Archeologica* fondato a Roma il 21 aprile 1829»¹³.

Lo fondò Eduard Gerhard che aspirava a proseguire e sistematizzare l'opera di Winckelmann: «Si trattava di un'associazione privata — il primo nome doveva essere *Hyperboreisch-Römische Gesellschaft* — alla quale appartenevano studiosi e amici dell'arte di diversi paesi europei; la sede si trovava presso la legazione prussiana in Campidoglio, il rappresentante prussiano Karl Josias Bunsen ne era il segretario generale, l'ambasciatore francese presso la Corte di Napoli, il duca Blacas d'Aulps, ne era il presidente, e il principe ereditario di Prussia, futuro re Guglielmo IV, ne era formalmente il patrono».

Secondo Arnold Esch, si trattava di «una singolare unione tra scienza, dilettantismo, prestigio sociale insomma, e nello stesso tempo una genuina disponibilità alla collaborazione internazionale: unione e volontà in una misura che non ci sarà più verso la fine dell'800»¹⁴.

L'obbiettivo dell'*Instituto* era circoscritto, riducendosi concretamente alla reciproca informazione su scoperte e progressi nella ricerca: un tipo di comunicazione scientifica che certo non si sostituiva alle accademie scientifiche ma che privilegiava

¹³ Sto citando dalla citata Introduzione di Massimo Pallottini a *Speculum Mundi* (VIAN [ed], s.d.).

¹⁴ ESCH, 1999, p. 220.



i dati di fatto rispetto all'elemento contemplativo, la registrazione del materiale archeologico rispetto alle opinioni su di esso: «una – come ebbe a dire lo stesso Gerhard – “filologia dei monumenti” che non doveva limitarsi ad esprimere giudizi su di essi in quanto creazioni artistiche»¹⁵.

Nonostante le varie sezioni nazionali presto create, tutto suonava però assai tedesco, anzi prussiano e protestante. Infatti fu a seguito di dissidi di ordine religioso col Vaticano – dove gli veniva rimproverata una persistente attività di apologia del protestantesimo – che il Bunsen dovette essere richiamato a Berlino; dopo di che anche i Francesi si defilarono. Così l'*Istituto* si prussianizzò ancor più, finché dal 1870 ricevette dal governo prussiano una dotazione permanente, per poi divenire ufficialmente, dal 1874, un ente amministrato dal *Reich*, come sezione romana dell'*Istituto Archeologico Germanico*.

Nello stesso anno i Francesi fondavano l'*École Française* e siamo ormai in un nuovo tempo¹⁶. Ma l'esempio è significativo perché, se da una parte evidenzia la millenaria tradizione universalistica della Chiesa cattolica, la collocazione politica neutrale e passiva dello Stato della Chiesa e l'utilità dell'italiano quasi come lingua franca, dall'altra mostra anche la presenza a Roma, precoce ma già decisa, della scienza tedesca e in particolare la capacità organizzativa in campo culturale del Regno di Prussia, ben prima della fondazione del *Reich*¹⁷. Questi sono, mi pare, tratti che ca-

¹⁵ ESCH, 2000, p. 225.

¹⁶ ESCH, 1999, p. 223 commenta: «Su questo sfondo la repubblica internazionale dei letterati, così ben comunicante attraverso accademie ed individui, sembra irrigidirsi, all'improvviso, in una struttura di istituti nazionali». Egli aggiunge però considerazioni penetranti sul positivismo che si afferma sempre più anche nelle scienze dello spirito, mediante una meticolosa e documentata registrazione dei fatti, cosicché «La simbiosi fra scienza e vero diletantismo, fino a quel momento possibile, si spezza a causa della crescente professionalizzazione e specializzazione». Egli evoca anche il dato nuovo di un certo distacco della ricerca dall'Università (sempre più votata all'insegnamento) e conclude così: «La scienza tedesca sembrava essere colta da una crescente passione organizzativa che, puntando in alto, si poneva sempre nuovi obbiettivi». Su ciò, ma senza riferimento a Roma e agli aspetti storico-artistici ivi allora dominanti, cfr. SCHIERA, 1987.

¹⁷ Secondo Armopld Esch (ESCH, 2000) per studiare la relazione “scientifica” dei tedeschi con l'Italia occorre considerare l'andamento dell'interesse scientifico delle diverse discipline. Se già al tempo del *grand tour* gli interessi dell'antiquario, dell'amante dell'arte o del raccoglitore di manoscritti erano fra loro diversi, è però solo nel corso del XIX secolo che la specializzazione scientifica esercita tutte le sue conseguenze: «Die Geisteswissenschaften, die auf italienischem Boden die entscheidenden Entwicklungslinien der jüngeren Menschheitsgeschichte klarer und früher zu fassen bekommen als anderswo und darum gerade hier ihre

ratterizzano la situazione romana, nella sua internazionalità culturale, fin dall'inizio dell'Ottocento. Essi bastano a legittimare l'arroganza di Theodor Mommsen che, all'atto della conquista di Roma e della sua erezione a capitale d'Italia, potrà commentare: «das Capitol wenigstens ist deutsch, was bei dieser italienischen Misere ein großer Trost ist»¹⁸.

«La Roma del tardo '700 e primo '800 era diventata un crogiuolo d'idee per l'avanguardia artistica di tutta l'Europa», recita il manifesto di questo convegno, e questo si sa. Si vorrebbe conoscere meglio il ruolo di Roma: «un vuoto sociale, uno spazio fuori del tempo, isolato dalle tendenze e dagli sviluppi attuali» come ancora ci viene proposto; oppure un osservatorio ideale su «ogni evento artistico nella patria d'origine come sui gruppi delle altre nazionalità presenti»; o addirittura un mercato d'arte mobile e proficuo, per il presente e ancor più per il futuro, dopo il ritorno in patria?

3. L'aura "romantica" di Roma

Sono domande a cui si può rispondere solo allargando l'osservazione alla circolazione di pellegrini e visitatori, più o meno autorevoli, che toccano Roma nei loro viaggi e trasferimenti¹⁹. Che quadro emerge da tale panorama? Superfluo prendere il caso più famoso di tutti, quello di Wolfgang Goethe²⁰ il quale, se in privato metteva

Erkenntnisse suchten, falteten sich im Laufe weniger Jahrzehnte immer stärker in einzelne, verselbständige Fächer auseinander [...]. Fachspezialistische Segmentierung, Aufteilung der Italien-Ausbeute, der Archäologe und sein Italien, der Historiker und sein Italien, der Kunsthistoriker und sein Italien». Esch richiama la centralità dell'Italia e di Roma per questo processo di scientificizzazione: alla fine del secolo Roma (e Firenze: cfr. SEIDEL [ed], 1999) è piena di istituti di ricerca (non solo tedeschi) in questi tre campi. Ciò corrisponde anche al bisogno delle scienze dello spirito di adeguarsi al poderoso sviluppo di quelle naturali, cercando legittimazione positivista, disciplina per disciplina, «durch exakte, empirische Grundlegung».

¹⁸ Citata in ESCH, 2000, che aggiunge (p. 232): «Auf dem Kapitol wuchs, mit Gesandtschaft und Gesandtschaftskapelle, Institut und großem evangelischen Krankenhaus (der *Casa Tarpea*), bald ein Gebilde zusammen, das der Kardinalstaatssekretär Lambruschini 1838 zornig als "città prusso-protestantica sul Campidoglio" bezeichnete». Anche la prima sede, nel 1888, della *Preußischen Historischen Station* (futuro *Istituto storico germanico*) sarà nella Casa Tarpea.

¹⁹ Si veda SCHIEDER, 1963.

²⁰ Anche Goethe (27.1.1803) scrive di non poter stare un giorno senza consultare la carta di Roma e dintorni, tanto più che anche il figlio viveva a Roma, dove studiava archeologia. Alla sua morte, assai precoce, quest'ultimo sarà sepolto al Cimitero degli Acattolici.



in guardia contro certe rudezze del “bel paese”, ufficialmente ha però trasmesso a intere generazioni di lettori una *narkotisierende Wirkung*, quasi senza distinzione fra letteratura e vita reale: un quadro idilliaco di quell’Arcadia di cui avrebbe voluto essere cittadino onorario²¹.

Mi pare più interessante ricorrere a Mme de Staël che, nel suo romanzo “italiano” *Corinne*, offre una virtuale ricostruzione dei diversi atteggiamenti culturali delle principali “nazioni” europee verso Roma e l’Italia, con in più l’anticipazione – per noi e per il nostro tema particolarmente interessante – che la prima viene precocemente da lei presentata come *speculum* della seconda. Ma è soprattutto sul romanticismo che Staël offre l’opportunità di costruire una sorta di lessico, che non mi sembra molto distante dall’ipotesi di lettura “romantica” che ho presentato in apertura. Eccone alcune possibili voci:

Comincerei con *imagination*. Scrive Staël, a proposito di Lord Nelvil: «L’imagination, l’amour, l’enthousiasme, tout ce qu’il y a de divin dans l’âme de l’homme, lui parut réuni dans le projet enchanteur de voir Rome avec Corinne»²². All’opposto dell’*imagination* si collocano, mi pare, le *convenances* (e la *raison*) a cui fa riferimento il Comte d’Erfeuil, aggiungendo: «Je vous parais frivole; hé bien, néanmoins je parie que dans la conduite de la vie je serai plus raisonnable que vous»²³.

²¹ THOENES, 2000, p. 32: mentre suo padre non era stato affatto contento del suo viaggio in Italia: «Man bringt nichts mehr mit nach Hause als einen Kopf voller Curiositeten, vor welche man insgesamt, wenn man sie in seiner Vaterstadt auf den Markt tragen sollte, nicht zwey Heller bekäme». SCHIEDER (1963, p. 261) osserva, commentando un passo da una lettera di Jacob Burckhardt a Hermann Schauenburg del 1846: «Qui si incontra ancora il tratto caratteristico fondamentale dell’immagine tedesca dell’Italia dai tempi di Winckelmann e di Goethe: l’Italia rimane il paese che è morto alla storia e con essa all’attualità e al progresso, e forma ormai soltanto un monumento del passato, è soltanto – si potrebbe dire, variando le famose parole di Metternich – un “concetto culturale”».

²² STAËL (1807), 2006, p. 92.

²³ *Ivi*, p. 87. Sembra l’evocazione del concetto storico-sociologico weberiano di *Lebensführung*, 100 anni prima, e infatti commenta Staël di seguito (p. 88): «Les hommes frivoles sont très capables de devenir habiles dans la direction de leurs propres intérêts, car, dans tout ce qui s’appelle la science politique de la vie privée comme de la vie publique, on réussit encore plus souvent par les qualités qu’on n’a pas, que par celles qu’on possède. Absence d’enthousiasme, absence d’opinion, absence de sensibilité, un peu d’esprit combiné avec ce trésor négatif, et la vie sociale proprement dite, c’est-à-dire la fortune et le rang, s’acquièrent ou se maintiennent assez bien». Sembra un piccolo schizzo di sociologia *ante litteram*, lo ripeto, che richiama il

Il secondo concetto di riferimento potrebbe essere quello di *génie*, che Lord Nelvil applica a Corinne, per sottolineare l'unicità della personalità di quest'ultima e la sua assoluta insostituibilità: «Qui pourrait vous ressembler [...] et peut-on faire des lois pour une personne unique?»; e ancora, più avanti, descrivendola più oggettivamente: «C'est une personne d'un esprit si supérieur, d'une instruction si profonde, d'un tact si fin, que les règles ordinaires pour juger les femmes ne peuvent s'appliquer à elle». Qui, al posto delle convenienze, intervengono le regole ordinarie a fare da contrappunto: tutto ciò che è comune e normale, medio e statistico non si adatta a Corinne e alla sua genialità.

Mi sembra legarsi direttamente a ciò il tema dell'*amour*, che viene contrapposto – questa volta da Corinne che cerca di convincere Oswald a farsi guidare da lei nella visita di Roma – all'*érudition des savants*. Il contrasto si allarga al senso dell'utile, a cui viene preferita la capacità di attrazione²⁴. La differenza la fanno infatti i *devoirs sacrés*, senza i quali i puri e crudi *intérêts politiques du monde* non possono nulla, perché non potrebbero che raffreddare i cuori. Né devono trarre in inganno i cosiddetti piaceri della società, i quali, quasi sempre, non fanno che ottundere l'immaginazione.

La conclusione della lettera d'offerta di Corinne è troppo lirica, anzi romantica nel mio senso cultural-politico, perché possa evitare di citarla: «L'on jouit à Rome d'une existence tout à la fois solitaire et animée, qui développe librement en nous-mêmes tout ce que le ciel y a mis. Je le repète, mylord, pardonnez moi cet amour pour ma patrie, qui me fait désirer de la faire aimer d'un homme tel que vous; et ne jugez point avec la sévérité anglaise les témoignages de bienveillance qu'une Italienne croit pouvoir donner, sans rien perdre à ses yeux, ni aux vôtres». Segue la firma: CORINNE.

classico atteggiamento antipolitico dei romantici, sostenuto fra gli altri da Schiller (e Goethe) in Germania: cfr. SELLIN, 2000.

²⁴ «Sans doute Rome présenterait aisément un grand nombre de savants dont l'érudition profonde pourrait vous être bien plus utile; mais je puis réussir à vous faire aimer ce séjour, vers le quel je me suis toujours sentie si impérieusement attirée, vos propres études achèveront ce que mon imparfaite esquisse aura commencé».



Soprattutto dall'accento alla vita romana, insieme solitaria e animata, viene un senso impetuoso di melancolia, che non è certo dissonante rispetto alla cifra "romantica" che sto cercando di fissare²⁵. D'altra parte, anche questo concetto è ben presente nel tessuto staëliano del romanzo. Si pensi a Oswald stesso, su cui il principe di Castel Forte, sia pure contro voglia, così si esprime: «C'est, j'en conviens, un homme fier, généreux, spirituel, sensible même, et surtout mélancolique»²⁶.

La conclusione – provvisoria, rispetto a Oswald e Corinne – è che il Lord cede all'offerta della poetessa romana, cogliendone perfettamente l'intento²⁷. Le prime tappe della gita saranno il Pantheon, Castel Sant'Angelo, San Pietro: altrettante occasioni per parlare di politica, per "fare" romanticamente politica, contrapponendo pagani e cristiani (e fra questi, «notre catholicisme romain» a quello del nord), ma soprattutto evocando il fantasma dell'indipendenza politica, mai più goduta in Italia dopo la caduta dell'Impero romano, tranne che per quelle punte repubblicane così ben tratteggiate, in quegli stessi anni, dall'amico e "coppetiano" Sismondi nella sua *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, in cui emergono soprattutto «Crescentius, Arnault de Brescia, Nicolas Rienzi, ces amis de la liberté romaine, qui ont pris si souvent les souvenirs pour des espérances»²⁸.

Ma forse, proprio grazie a tutte queste glorie passate, l'Italia meriterebbe un destino migliore:

«C'est le génie de l'imagination qui a fait notre seule gloire: mais ne trouvez vous pas, mylord, qu'un peuple qui honore ainsi les talents qu'il possède mériterait une plus noble destinée? – Je suis sévère pour les nations, répondit Oswald, je crois toujours qu'elles méritent

²⁵ Sulla *mélancolie* della Staël cfr. AMEND, 1991 e, sul tema della melancolia sociale e politica, SCHIERA, 1999 e la Parte prima di questo volume.

²⁶ STAËL (1807), 2006, p. 90. E poco più avanti, sempre a tal proposito, la Staël commenterà: «Les idées mélancoliques ont beaucoup de charmes tant qu'on n'a pas été soi-même profondément malheureux; mais quand la douleur dans toute son âpreté s'est emparée de l'âme, on n'entend plus, sans tressaillir, de certains mots qui jadis n'excitaient en nous que de rêveries plus ou moins douces».

²⁷ *Ivi*, p. 92.

²⁸ Madame cita qui «Simonde» a p. 588: «Ces faits se trouvent dans l'Histoire des républiques italiennes du moyen âge, par M. Simonde, Gênois. Cette histoire sera certainement considérée comme une autorité; car on voit, en la lisant, que son auteur est un homme d'une sagacité profonde, aussi consciencieux qu'énergique dans sa manière de raconter et de peindre [...] on ne trouve point ici des hommes d'état ni de grands capitaines».

leur sort, quel qu'il soit. – Cela est dur, reprit Corinne, peut-être en vivant en Italie éprouverez-vous un sentiment d'attendrissement sur ce beau pays, que la nature semble avoir paré comme une victime; mais du moins souvenez-vous que notre plus chère espérance, à nous autres artistes, à nous autres aimants de la gloire, c'est d'obtenir une place ici».

Corinne si riferisce al Pantheon, di fronte al quale i due si trovano.

È una bella confusione d'idee, che hanno però un filo conduttore comune: quello romantico appunto, in cui le bellezze della città eterna, le memorie storiche dell'Italia, il bisogno di libertà del paese e quello di gloria degli artisti si fondono in un'atmosfera creativa e solare, che solo in Italia si può respirare. Compare, senza troppo parere, un'estetica del sublime romantico, basata sull'incontro fra genio e natura, che s'applica perfettamente anche alla tappa successiva della visita di Roma, la grande fabbrica di San Pietro.

«J'aurais peut-être dû vous faire voir, dit Corinne, le plus beau de nos édifices le dernier; mais ce n'est pas mon système. Il me semble que, pour se rendre sensibles aux beaux arts, il faut commencer par voir les objets qui inspirent une admiration vive et profonde. Ce sentiment, une fois éprouvé, révèle pour ainsi dire une nouvelle sphère d'idées, et rend ensuite plus capable d'aimer et de juger tout ce qui, dans un ordre même inférieur, retrace cependant la première impression qu'on a reçue. Toutes ces gradations, ces manières prudentes et nuancées pour préparer les grands effets, ne sont point de mon goût. On n'arrive point au sublime par degrés; des distances infinies le séparent même de ce qui n'est que beau»²⁹.

E gli mostra San Pietro brillante nel sole: «il fallait d'abord vous faire assister à la plus brillante des fêtes, le génie de l'homme décoré par la magnificence de la nature».

Più di così! Lo spirito mi pare ora pronto per tornare al Cimitero da cui eravamo partiti³⁰.

Nel 1865, il Menacci, nei suoi *Cimiteri di Roma*, presentava il Verano come unico vero cimitero d'Europa, contrapponendolo in particolare a quelli dei popoli del nord, ispirati a «un paganesimo voluttuoso e romantico, tale da convertire i loro cemeteri, il regno istesso della morte, in altrettanti giardini di delizie da spassarvisi dentro,

²⁹ *Ivi*, p. 100.

³⁰ Citato in KROGEL, 1995.



come quelli delle esperidi e degli Elisi della favola pagana»³¹. Verosimilmente, la polemica era in realtà rivolta al caso, più vicino e inquietante, del Testaccio dove, da più di un secolo, era in corso uno scontro fra le esigenze vaticane di tutela dell'ortodossia cimiteriale cattolica e l'ormai affermata tradizione – di nuovo soprattutto rappresentata, oltre che dagli inglesi, dai prussiani del Campidoglio³² – di seppellire gli stranieri eretici all'ombra della Piramide di Caio Cestio³³.

Non interessano qui i motivi che indussero a scegliere quella zona e neppure va approfondita la ragione per cui dall'inizio del Settecento erano sorti in Italia una serie di cimiteri protestanti per stranieri (a Venezia, sull'isola di San Cristoforo, ad esempio, poi anche a Livorno); ma per quanto riguarda la Piramide si deve almeno risalire a papa Alessandro VII Chigi che ebbe per primo l'idea di restaurarla, non tanto con l'intento contro-riformatore di trasformarla da tomba pagana in tempio cristiano, quanto in base all'intuizione, già così laica e moderna, di migliorare l'impressione che la città e i suoi monumenti dovevano fare sugli stranieri venuti a visitarla. Sarebbe troppo lungo approfondire il senso del termine «addottrinarsi» che

³¹ L'allestimento del cimitero a giardino, come in uso alla metà dell'Ottocento nell'Europa protestante, era strettamente legato al pensiero dell'effetto estetico della natura sull'anima, cioè all'attenzione per l'anima soggettiva dell'individuo.

³² La questione politica è piuttosto delicata e complessa, perché, se da una parte Inghilterra e Prussia valgono a Roma come Stati protestanti, i due paesi rientrano però fra le grandi potenze che al congresso di Vienna del 1815 avevano garantito al papato la restituzione dello Stato della Chiesa: «Schon aus diesem Grunde schien es der Kurie wohl geraten, die Initiative des preußischen Gesandten Niebuhr zu protestantischer Seelsorge in Rom nicht gleich zu unterbinden, sondern seit 1819 einen preußischen Prediger zu dulden, freilich nur im Rahmen der Gesandtschaft und nicht zu öffentlicher Amtausübung» (ESCH, 2000).

³³ KROGEL, 1995, p. 68: «Questo cimitero era infatti un luogo segregato sia nell'aspetto confessionale come anche in quello nazionale. L'accezione 'acattolici' designava, per tutti in modo chiaro, i cristiani non cattolici, mentre la denominazione popolare 'cimitero degli inglesi' era il segno della percezione del cimitero come esclusivo per stranieri». Vale la pena di riportare la definizione canonica del tipo: «Infideles, haeretici, schismatici, publice excommunicati, qui viventes nec ecclesiam matrem, nec Deum habuerunt Patrem». In altri tempi, un tale elenco di dis-qualità avrebbe benissimo potuto servire a definire i *furiosi melancholici*, che venivano volentieri banditi dalle città-comunità o, nei casi peggiori, bruciati sul rogo: ZUCCOTTI, 1992. Anche ciò aiuta, mi pare, a stringere quel concetto di romantico a cui sto andando attorno.

ricorre – molto *à propos* – in un testo del 1806, ma certo esso sintetizza, in maniera difficilmente migliorabile, il nesso che lega Roma ai suoi eretici³⁴.

L'intento laico di questa mia ricostruzione è forse forzato, ma trovo bello ripetere col Krogel che «la sfarzosa mostra della Roma antica e moderna non era destinata più solo ai pellegrini in cerca di reliquie. Il papa recuperò l'intera eredità degli antichi per la propria autorappresentazione abbellendo la città in modo da affascinare anche i viaggiatori più illuminati»³⁵. Nel 1650 venne disposto appunto il restauro della Piramide. Da allora, l'antica tomba diventa un'icona, grazie a ricorrenti incisioni acquista fama in Europa, sia come miniatura greco-romana del grandioso modello egiziano (la cui forma simboleggia la durata eterna) che come simbolo romano (e perciò universale) del «paesaggio d'arcadia» che dall'Inghilterra si andava diffondendo nel continente, con particolare successo nell'area tedesco-protestante³⁶. Si trattava – per il trattamento di questi giardini-parchi – quasi di una scienza empirica, su modello inglese, che portava all'armonia nel paesaggio e alla calma delle passioni, rientrando così pienamente in quelle “belle arti” che si erano sviluppate «con i grandi desideri repubblicani dello spirito, con la lotta per la libertà, il potere, la celebrità e l'immortalità»³⁷. Un'altra traccia, ben visibile nel paesaggio, dell'interrelazione fra natura, arte e morale che caratterizza il romanticismo di cui sto parlando. Paesaggio e architettura erano di casa al Testaccio, insieme alle rovine³⁸.

La Piramide diventa così oggetto di descrizione obbligato da parte dei cronisti del *grand tour*, che la presentano volentieri nel caratteristico contrasto tra la geometria

³⁴ «La rovina della quale [Piramide] avrebbe diminuita la fama della magnanimità de' Romani antichi, anzi resa meno frequentabile alli virtuosi forastieri la strada del trasferirsi a Roma per godere delle Romane Antichità, ed addottrinarsi sull'esempio di quelle»: FEA, 1806, p. 64 (KROGEL, 1995, p. 101).

³⁵ *Ivi*, p. 102.

³⁶ Ma non solo: nel 1804 viene costruito un crematorio, a forma di piramide, al centro del nuovo cimitero parigino (simbolicamente sostituito ora dalla Piramide del Louvre) e si pensi anche alle scene del *Flauto magico* di Mozart, nella prima messinscena a Vienna a cura dello Schikaneder!

³⁷ Si veda, per restare in ambito tedesco, HIRSCHFELD, 1780. Non va però dimenticato che l'architettura del giardino richiedeva un modo di pensare opposto a quello eroico: la tranquillità della passione, l'amore per il silenzio e il piacere bucolico. È pur vero che la combinazione di entrambi questi “affetti” può rappresentare in modo egregio la complessità e anche l'intima contraddittorietà dell'ideale neoclassico.

³⁸ È lo stesso KROGEL, 1995, p. 113 a citare BURKE, 1756.



razionale e duratura dell'architettura e il rigoglioso sviluppo della natura e il rovinio delle mura: «Immersa nella natura romantica, che si rifà alla grandezza della romanità, alla decadenza e al passato, la forma classica risulta grande, solenne e invitante», in consonanza con l'orientamento stilistico che il romanticismo e la Rivoluzione andavano realizzando con la ripresa di antiche forme geometriche quali la sfera, il cubo e la piramide, come mostra anche Goethe stesso nel suo progetto tombale o il Canova nella tomba della granduchessa Maria Cristina a Vienna: «Alla fine anche le tombe degli eretici nel loro campo imitarono l'antico monumento funebre e rafforzarono così l'impressione di un rigore classico [...]. L'élite eretica a Roma non avrebbe potuto trovare un luogo migliore», in sintonia – aggiungerei io – con la sua estetica del sublime e del bello.

Già dalla metà del XVIII secolo lo spiazzo davanti alla Piramide aveva cominciato a popolarsi di piccoli monumenti funerari, visibili ai visitatori. I destinatari ne erano stranieri che rappresentavano non solo una minoranza religiosa di eretici ma, in misura crescente, un'élite aristocratica, intellettuale e artistica. L'analogia eretici-antichi, il richiamo al pittoresco, al capriccio: sono temi facili da cogliere nelle *Elegie romane* di Goethe. Molto più tragico è il commento che il 6 aprile 1808 Wilhelm von Humboldt offre in una lettera a Johann Georg Schweighäuser intorno alla poesia di Friedrich von Matthisson sul paesaggio della Piramide, apprezzandone in particolare i versi seguenti:

«Quando mi chiamerà la morte
alla seria Piramide
che si erge sul monte dei cocci,
dove la pace di Lete aleggia
tra le mute tombe straniere?».

Humboldt era arrivato a Roma nel 1802; nel novembre 1803 gli era morto il figlio maggiore, Wilhelm, sepolto in pieno rispetto della procedura in una tomba di

famiglia alla Piramide³⁹. John Keats e la sua tomba rappresenteranno, poco dopo, il pieno romanticismo dell'auto-contemplazione dei sentimenti affioranti nel soggetto⁴⁰. Con l'espandersi della presenza diplomatica a Roma dopo la Restaurazione, l'esempio di Casa Humboldt troverà vasto seguito, anche fra le nuove cerchie d'intellettuali di varie nazioni che, con l'accrescersi dell'interesse per il classicismo, si andavano concentrando a Roma. Era un ceto intellettuale che partecipava attivamente alla vita culturale: artisti, accademici, diplomatici e antiquari, cui si associava chi per svariati motivi si fermava per qualche mese a Roma. Si crearono colonie, si fondarono circoli, associazioni religiose, artistiche e si organizzarono manifestazioni di beneficenza o iniziative analoghe, da cui sarebbero nate, con l'aiuto sempre incisivo della legazione prussiana, istituzioni permanenti, come l'Istituto Archeologico Germanico, l'Ospedale Prussiano della Casa Tarpea, una Scuola e una Biblioteca. Si moltiplicarono gli stimoli a formare una cultura interconfessionale e laico-borghese, ispirata sia al classicismo che all'immaginazione romantico-medievale, a chiara matrice storicistica⁴¹.

³⁹ KROGEL, 1995: «Desiderando il Barone di Umboldt Prussiano d'inalzare nel Campo di Testaccio, e precisamente vicino al sepolcro di Caio Cestio, un monumento alla memoria di un suo figlio ivi recentemente sepolto ed in cui farebbe seppellire anche altri della sua famiglia e dipendenti qualora venissero a mancare nel tempo della sua dimora in Roma, prega».

⁴⁰ Con la sua idea della morte (*king of terrors*) come fonte di piacere e godimento: sublime è tutto ciò che suscita quel certo tipo di piacere che può sorgere solo dal dolore, dal pericolo e dal terrore: una «deliziosa melancolia».

⁴¹ ESCH, 2000, ricorda come ai primi dell'Ottocento «die internationale Gelehrtenrepublik noch ohne nationale Forschungsinstitute im Ausland [cioè a Roma] auskam». La sua fonte sono le lettere di viaggio dei primi ricercatori dei *Monumenta Germaniae Historica*, cioè della *Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* fondata dal Freiherr vom Stein nel 1819 allo scopo di raccogliere e pubblicare fonti storiche medievali in tutta Europa. Tale attività avrebbe recato lustro alla scienza storico-filologica tedesca, impegnata in un'Italia che era, da questo punto di vista, *terra incognita*. Esch cita, fra le altre, la famosa opera di Friedrich Blume, *Iter Italicum*, Berlin-Stettin 1824-1836, 4 voll., che indica il viaggio in Italia come l'obbligo del tempo! «Dann aber hat unsere Zeit noch eine besondere Verpflichtung, eine solche Arbeit nicht zu verschieben. Jedermann weiss, dass Italien durch die Revolution unzählige Archive, Bibliotheken und Museen verloren hat; aber was aus denselben geworden, ist nur selten genügend nachgewiesen. Noch ist es Zeit manche dieser Zweifel zu lösen».



Qualcuno ha da tempo osservato che, sotto la guida prussiana, i tedeschi erano particolarmente impegnati a presentarsi come *Kulturnation*⁴². Dopo Humboldt, Niebuhr e Bunsen, essi continuarono a perseguire nei confronti del papa-principe (sovrano pontefice) una linea politica orgogliosa, liberale e orientata al protestantesimo. In essa ebbe ruolo non marginale la questione delle sepolture; la Piramide divenne elemento aggregante fra le diverse colonie straniere anche sul piano dell'azione politica comune, finché il cimitero ricevette progressiva istituzionalizzazione, anche a seguito dei concordati tra la Santa Sede e gli Stati "restaurati", compreso quello con la Prussia, nel 1821⁴³.

4. Roma meta di visitatori e di studiosi

«Italien mit eigenen Augen sehen» non era solo il motto – specificamente del grande pittore romantico Blechen, strettamente legato alla prestigiosa *Akademie der Kunst* di Berlino – che spingeva i pittori nordici nel nostro Bel Paese, ma anche l'intento degli studiosi che non volevano perdere l'occasione di controllare «coi propri occhi» la gran massa di documenti e iscrizioni resi disponibili dalle guerre napo-

⁴² NOACK, 1927, I, p. 394: «Molto prima che lo Stato prussiano guadagnasse l'egemonia sulla Germania e ne creasse l'unità, l'ambasciata svolse nel piccolo ambito romano, per merito di Niebuhr e Bunsen, un'azione di aggregazione degli Stati tedeschi sul piano culturale». Il commento di TH. SCHIEDER, 1963, p. 265, a proposito anche dell'opera di Noack, illumina molto sul livello generale di considerazione in cui l'Italia era tenuta dai Tedeschi che la visitavano con intenti "professionali": «In fondo, la letteratura tedesca sull'Italia non si è allontanata, nella prima metà del secolo XIX, da questa visione di maniera: da una parte un grande passato con i suoi resti grandiosi, dall'altra un popolo che è lontano da questa storia e, infine, un ordinamento statale tenuto in poco o addirittura in nessun conto».

⁴³ KROGEL, 1995, p. 138, secondo il quale (p. 167) ancora a metà Ottocento «Il cimitero era senza dubbio un punto di aggregazione straniero, acattolico e, secondo la sua natura, di espressione della società borghese a Roma». Da questo punto di vista, può essere utile riprendere già qui quello che sarà il nuovo atteggiamento iper-nazionalista e anti-tedesco emergente (p. 223) da un articolo del *Messaggero* del 25 agosto 1927, a proposito dei Tedeschi a Roma: «Non fu eretto in Roma su area comunale il monumento a Wolfango Goethe, che sorge maestoso sui frammenti di colonne e di templi romani [a Villa Borghese] a significare il genio tedesco che continua, sostituisce, domina il genio latino e che guarda orgogliosamente verso l'avvenire? [...]. Perché nascondere la cruda verità? La Germania considerò Roma come cosa sua e dal 1870 tessè reti fittissime per dominarla materialmente, moralmente ed economicamente. Or l'Italia nuova, emancipata, questa rete va ogni giorno più distruggendo. È questo il dovere degli Italiani». Infine, è ancora Krogel a concludere (p. 252) che, alla Piramide di Cestio, il pensiero missionario-nazionale si unì alla rianimazione dell'idea di Roma dai tempi di Winckelmann, legandosi così al cosmopolitismo eccentrico di cui si nutriva il "mito di Roma": egli cita, a tale proposito CHABOD, 1962, p. 77.

leoniche e dalla secolarizzazione dei beni ecclesiastici: «Kurz: man mußte, zumal in einem Land vom Bibliotheksreichtum und der Organisationsschwäche Italiens, gewissermaßen vom Nullpunkt beginnen»⁴⁴. Tanto più che era sempre all'ordine del giorno il problema della scarsa propensione alla scienza degli italiani: Johann Friedrich Böhmer poteva scrivere da Milano a Pertz, nel 1837: «Dem schönen Lande sieht man die Wirkungen des Friedens an. Lebendigste Thätigkeit bewegt sich in allen Richtungen, nur nicht, wie ich fürchte, in der wissenschaftlichen» e, viceversa, in Italia si doveva stimare assai il contributo tedesco alla stessa storia italiana, se Gino Capponi affermava che la Germania superava in ciò il resto d'Europa e «Auch unserer Geschichte [...] hat Ihre Nation grösste Dienste erwiesen und erweist sie noch».

Lo conferma lo stesso Böhmer, entusiasta – forse anche lui un po' simondianamente – della «vollkommen freien Gemeindeverfassung»; mentre troppo crudo sembra il giudizio sui Tedeschi in Italia del Croce: «Essi non videro in Italia gli uomini del Risorgimento ma si trastullarono a ritrovare, fra i ruderi dei monumenti e nei costumi delle classi popolari, i vestigi degli antichi romani e pagani e a guardarli con soddisfazione da archeologi»⁴⁵. Potrebbe essere – ovviamente fuori contesto – la risposta stizzita alla frase davvero imponente rivolta da Wilhelm von Humboldt a Goethe, nel mezzo del suo soggiorno romano: «Ich habe oft darüber und über die

⁴⁴ Scopo principale degli studiosi tedeschi era, costantemente, l'accesso alle fonti vaticane: in biblioteca, non in archivio (che era chiuso: anche per Ranke e Gregorovius!). FORNI, 2000, p. 50, ricorda che sia il cattolico-renano Reumont che il protestante-prussiano Gregorovius «trascorsero entrambi in Italia un lungo periodo della propria vita e nelle ricerche sulla storia di Roma trovarono momenti di scontro nella diversa valutazione del risorgimento italiano e del ruolo della città di Roma. Entrambi però finirono col trovarsi concordi nel desiderio che Roma mantenesse il carattere universale (papato e impero), che tanto alimento aveva dato alla Germania». Roma era considerata un grande archivio vivente di consuetudini e di sentimenti collettivi, in cui mettere alla prova nuove professionalità, in particolare da parte tedesca, grazie allo sviluppo scientifico e didattico nell'Università (che sarebbe poi stata humboldtiana) e a quello organizzativo e politico nei nuovi istituti di raccolta di fonti e di ricerca. Il citato Georg Heinrich Pertz – che fu a Roma vicinissimo a Niebuhr e tramite lui conobbe e divenne amico del sopraccitato Blume, un allievo di Savigny che studiava allora in Italia manoscritti del *Digesto* (sarà direttore per mezzo secolo dei *Monumenta*). Ma l'interesse per Roma era così diffuso da raggiungere anche i piani alti della politica berlinese, se si pensa che un Freiherr vom Stein (principale promotore dei *Monumenta* stessi, cfr. nota 41) era direttamente coinvolto nelle questioni archivistiche e scientifico-filologiche e ne era frequentemente informato proprio da Roma da Bunsen, e prima ancora da Humboldt.

⁴⁵ CROCE, 1932, p. 83; ma è già un altro clima, osserva Esch; nel frattempo c'è stata la cacciata degli Austriaci dall'Italia e si avvicina quell'aria di nazionalismo sopra le righe che abbiamo già notato sopra.



ganze Wirkung nachgedacht, die Rom macht, und mich gefragt, wieviel wohl davon objektiv sein mag [...] Rom ist der Ort, in dem sich für unsere Ansicht das ganze Altertum in eins zusammenzieht»⁴⁶.

Humboldt, appunto. Dagli appunti della moglie Karoline si apprende che, partita dal castello di Tegel il 14 settembre 1802, la famiglia era giunta nei pressi di Roma la sera del 25 novembre e la prima impressione fu quella che doveva essere: «Die Campagna di Roma macht den tiefsten melancholischen Eindruck durch ihre Öde und Einsamkeit»⁴⁷. Impressione peraltro già anticipata da Wilhelm a Goethe qualche giorno prima, da Perugia, e riguardante anche la nostra Piramide⁴⁸. Al di là delle romanticherie, Humboldt si mostra fin da subito molto lucido nei suoi obbiettivi: dell'Italia non può dire ancora nulla, ma spera di essere informato presto ed esattamente (*schnell und genau*) di tutto ciò che di artistico e letterario vi accade, per poterne aver sempre davanti agli occhi (*vor Augen zu haben*) il quadro complessivo. Così come lo interessa l'attività di alcuni giovani artisti tedeschi, di cui intende verificare la bravura⁴⁹. Molto bella e per noi interessante è anche la prima lettera a Schiller, dopo l'arrivo⁵⁰, in cui racconta le passeggiate solitarie fra le antichità e paragona i

⁴⁶ Fondamentale lettera a Goethe del 23 agosto 1804 (ESCH, 2000, pp. 414 ss.).

⁴⁷ FREESE, 1946, p. 360.

⁴⁸ Lettera del 22 novembre 1802: non si tratta solo di un viaggio ma di una vera e propria *Lebensepoche* «und vielleicht halten mich diese Mauern, bis mich die Pyramide des Cestius empfängt».

⁴⁹ Il 13 gennaio 1803, Karoline scrive al padre che quasi ogni giorno sono impegnati in «hiesigen conversationen»; ma quanto è cara Roma: 7.000 talleri non bastano a tener casa... nessuno invita mai... tranne l'ambasciatore di Francia e del Portogallo. Ma per gli artisti e qualche altro tedesco, fa eccezione: «Die Künstler, die hier sind, und einige andere Deutsche bitten wir einmal die Woche zum Essen». In una lettera a Goethe (20 aprile 1803) Karoline cita tre pittori tedeschi: Reinhart (che preferisce) e due di Stoccarda, il professore Hetsch e il suo allievo Schick; ma soprattutto Thorwaldsen. Quasi un anno dopo (a Goethe il 24 febbraio 1804) Humboldt dà lo stesso giudizio, aggiungendo però qualcosa sulla situazione artistica complessiva: «Thorwaldsen als Bildhauer, Schick als Geschichtsmaler und Reinhart als Landschaftsmaler bleiben hier unstreitig die ersten unter den Nordländern. Von Franzosen sind neuerlich der bekannte Guérin und ein Bildhauer Dupaty angekommen. Auch mit diesen habe ich schon einige Lanzen zur Verteidigung des italienischen und deutschen Geschmacks brechen müssen. Denn Sie glauben nicht, wie impertinent und vordrängend dieser Pariser Geschmack ist, der überall herrschen will». Di Schick, Wilhelm von Humboldt parla anche nel suo *Bericht* Nr. 21/1805, in FRANZ (ed), 1989, pp. 202 s.

⁵⁰ Lettera del 10 dicembre 1802, pp. 363 ss. Anche lui osserva che San Pietro non appare mai così grande com'è. Ma è tutta una poesia, e sembra evocare già de Chirico, quando scrive: «und dann, daß man diese Plätze so still und einsam, als wanderte man in einer zerstörten Stadt, genießen kann, das gibt, mit dem

großen Monumente alla freie Natur, e gli sorge il seguente pensiero: «Aber Rom in all seinem Glanz ist ein Grab nur der Vergangenheit!».

Anche in una lettera di poco successiva a Goethe, oltre a un giudizio preciso su Canova e Thorwaldsen a netto favore del secondo⁵¹, viene espresso un programma estetico consapevole e aggiornato. Nell'elogiare come suo interlocutore abituale e gradito l'archeologo e critico d'arte Karl Ludwig Fernow⁵², lo definisce interessante perché «Er ist immer von der bildenden Kunst ausgegangen. Ich meist von der Poesie. Er hat seine ästhetischen Grundsätze größtenteils aus der Erfahrung [...], ich, wie Sie wissen, meist aus Ideen. Beide, Technik und Metaphysik, müssen freilich zuletzt in eins zusammentreffen, aber die Ansichten sind doch sehr verschieden». Per concludere, inaspettatamente, così: «Ein Deutscher im Süden ist immer ein Geschöpf, das sich wohlfindet». Nell'agosto 1803 muore ad Ariccia il figlio maggiore degli Humboldt, Wilhelm. Nel darne notizia a Schiller, il padre dice che è stato sepolto «bei der Pyramide am Scherbenberg, von der Ihnen Goethe erzählen kann»⁵³. E Schiller commenta (ma scrivendo a Christian Gottfried Körner)⁵⁴: «ich fürchte doch, es ist das Klima»; per precisare allo stesso Humboldt, poco tempo dopo:

«Leider ist Italien und Rom besonders kein Land für mich, das Physische des Zustandes würde mich drücken und das ästhetische Interesse mir keinen Ersatz geben, weil mir das Interesse und der Sinn für die bildenden Künste fehlt. Sie selbst, mein Freund, würden es ohne bestimmte Berufsgeschäfte schwerlich lang in Italien aushalten»⁵⁵.

Anblick der alten Ruinen verbunden, ein so wunderbares Gefühl, als sahe man auch schon jene neueren Gebäude in Trümmer sinken».

⁵¹ Lettera del 28 gennaio 1803: «Er mag große Verdienste in einzelnen teilen der Kunst haben, aber er ist wenigstens nicht das Genie, das die Einbildungskraft anzieht, fesselt und hinreißt. Seine heroischen Sachen gefallen mir gar nicht».

⁵² Ne cita un saggio sul Canova in «Mercur».

⁵³ Lettera a Schiller del 27 agosto 1803, cfr. FRANZ (ed), 1989.

⁵⁴ Lettera a Chr. G. Körner del 12 settembre 1803.

⁵⁵ Schiller a Humboldt, da Weimar, 17 febbraio 1803 (*Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, 2 voll., Berlin 1962). Ma Wilhelm von Humboldt reagisce con coraggio alla disgrazia, la sua passione per Roma non viene meno: «Denn sie glauben nicht, wie es mich fesselt, wie glücklich, wie heiter und ruhig ich mich darin fühle und wie mir jede Sehnsucht nach einem anderen Orte erstirbt».



Non si sbaglia Schiller, se si pensa al lavoro densissimo svolto da Humboldt nella sua funzione diplomatica⁵⁶, coi rapporti ufficiali che invia continuamente a Berlino, ma ancor più come «Freund und Förderer der Künste und der Künstler. Er ist in Rom nicht nur in preußischer Mission, er ist eben, wie wohl niemand vor und nach ihm auf diesem Posten, Repräsentant deutscher Kultur und deutschen Geisteslebens»⁵⁷. E non solo: anche questa attività, in fondo d'ufficio, è sempre saldamente legata ai suoi interessi scientifici e di ricerca, nel campo della letteratura – soprattutto della poesia – tedesca, come pure in quello della lingua⁵⁸. Ma è sempre latente anche il suo senso politico di fondo, che lo renderà indimenticabile come riformatore dell'università e della cultura. Grande anticipatore del pensiero e dello stesso movimento liberale certamente, ma con radici profondamente immerse nello spirito romantico che ho cercato d'inseguire finora. Egli riflette sul dato nuovo della *Nation* e la vede come qualcosa di *natürlich*⁵⁹, difficilmente sostituibile da elementi di tipo artificiale (*künstlich*). In tale linea, egli scorge un'analogia fra il processo creativo dell'individuo e quello della parte educata della nazione, da cui emerge forse la base autentica di quella che sarà la sua concezione neo-umanistica dell'uomo e della società: «Der gebildete Teil einer Nation ist in diesem Fall wie ein Individuum, und er nimmt gerade denselben Gang». Un ruolo importante ha naturalmente anche il

⁵⁶ FRANZ (ed), 1989, spiega che Humboldt occupava presso la Santa Sede solo un posto di secondo rango, come *Ministerresident* (dal maggio 1802, all'età di 35 anni); l'anno dopo venne però accreditato a Roma anche da parte del Langravio di Hessen-Darmstadt.

⁵⁷ *Ivi*, p. 397.

⁵⁸ Ne è un esempio una lettera a Brinkmann del 4 febbraio 1804: «Damit eine Literatur weitergehen, damit eine Schule entstehen kann, müssen Formen aufgestellt werden, und gerade das echte Genie gibt zuviel von Unnachahmlichem in sein Werk, als daß es fürs Ganze gebraucht werden könnte [...]. Nur solange [...] das Prosaische, Mechanische und Diskursive von ihnen bestritten, und das Poetische, Genialische und Phantastische in Schutz genommen wird [...] werde ich ihre Schule immer in Schutz nehmen». Sulle lingue (lettera a Jens Baggesen del 21 giugno 1804): «Die nicht Instrumente, sondern lebendige Wesen sind, die sich nach und nach verknöchern und absterben» e prosegue auspicando che in Germania la lingua possa essere ancora viva e fresca: «Das könnte sie nur bei großem Anteil der Nation an dem Bemühen der Künstler, bei großer Lebendigkeit von unten auf, an der es am meisten fehlt. Die ganze Frage scheint mir auf einen Punkt hinauszukommen [cioè che] Unsere ganze Literatur arbeitet schlechterdings nicht für die große Masse die an ihr sogar wenig Anteil nimmt, sondern mehr oder weniger für die, die selbst halb oder ganz tätig in ihr sind. Können diese die Nation ersetzen, so geht es gut, sonst nicht».

⁵⁹ Più esattamente ne parla come *Naturkraft*: FRANZ (ed), 1989, p. 407.

Volk, la cui lingua è viva e vitale, ma non riesce sempre a trasmettersi alla parte dotta della nazione, che è allora priva di una «massa a cui elettrizzarsi» e diventa vuota e fredda («hat nun keine Masse mehr, an der er sich elektrisieren kann, und wird nüchtern und kalt»). Non così però per la Germania che è «groß genug um daß auch bloß die Gebildeten eine Art Nation ausmachen».

Mi sembra esemplare, al riguardo, il commento di Eckhart Franz sulla conclusione del soggiorno di Humboldt a Roma:

«Am 14. Oktober [1808] verließ Humboldt mit seinem Sohn Theodor Rom, ohne zu ahnen, daß es ein Abschied für immer war [...]. Als Vertreter Preußens ging er vor sechs Jahren nach Rom, als nationalbewußter Deutscher kehrt er nun in die Heimat»⁶⁰.

Anche a ciò poté servire, per molti “eretici” tedeschi e di altre “nazioni”, la “maestà” di Roma, ai primi dell’Ottocento.

⁶⁰ *Ivi*, p. 452.



IV. MONARCHIA COSTITUZIONALE O COSTITUZIONALISMO MONARCHICO? L'EUROPA DEL PRE '48 (2009)

Quando John Austin si trovò a dover applicare il suo canone analitico al tema pulsante del dibattito costituzionale inglese settecentesco, che doveva essere quello della limitazione del potere monarchico¹, non poté che concludere: «Per quanto riguarda il significato di potere monarchico limitato, il nome monarchia limitata implica una contraddizione in termini». Austin in effetti si stava occupando di rettificare una definizione di *political society* tratta dal *Fragment* di Bentham – come ricorda Piccinini nel suo *Corpo politico*, da cui traggio l'argomento² – e precisa dunque che «la sovranità non soffre limitazioni, a meno che non si tratti della *public opinion*»³. Piccinini commenta «L'opinione pubblica è diventata, tra paura e utilità, l'altra faccia della sovranità. Da questa prospettiva andrà valutata la storia costituzionale del secolo borghese».

Condivido il parere, anche se per questa via si rischia di ridurre troppo il peso di quella teoria (o anche dottrina politica) su cui invece si è fin qui appoggiata la considerazione dedicata, da un paio di secoli in qua, alla suddetta storia costituzionale, dogmatizzandola non poco e allontanandola dalla concretezza della vita vissuta degli uomini, mentre la costituzione esprimeva, al suo sorgere settecentesco, la risposta ad un grande bisogno di normalizzazione e codificazione della vita civile, cioè appunto della società politica⁴.

1. Il caso inglese: dignità costituzionale e efficienza amministrativa

Per tale motivo, trovo conveniente iniziare le mie considerazioni sulla monarchia ottocentesca dal caso inglese che, proprio in quest'epoca di passaggio da un antico a

¹ SPELMAN, 1743.

² PICCININI, 2007.

³ AUSTIN (1832), 1970, p. 241.

⁴ SCHIERA, 2006 b.

un nuovo regime, presenta tratti di grande praticità. Essi si possono facilmente condensare nel grande filone benthamita dell'utilità fino a comporre quell'*utilitarian moment* che ha segnato l'opinione pubblica inglese dell'Ottocento, ben al di là di quanto abbiano potuto influire, sul piano più strettamente filosofico-politico, le non sempre facili teorie di Jeremy Bentham. Fontana riporta una splendida definizione di opinione pubblica data da Robert Peel in una lettera del 23 marzo 1820 a Wilson Crocker:

«Non pensa che il tono dell'Inghilterra – di quel gran miscuglio di follia, debolezza, pregiudizio, cattivo e giusto sentire, ostinazione e articoli di giornali che si chiama opinione pubblica – sia più liberale [...] della politica del governo? Non pensa che c'è un feeling (comune sentire) crescente [...] a favore di qualche indefinito cambiamento nel modo di governare il paese?»⁵.

Per non parlare di Bagehot che ci fa istantaneamente capire cosa fossero ormai al suo tempo i *Whigs* affermando: «Il whiggismo non è un credo politico, ma un carattere, un'attitudine intellettuale»⁶. Fontana può così riprendere la solita icastica conclusione di Foucault (da uno dei famosi *Corsi al Collège de France*): «Il liberalismo dovrebbe essere visto non come un insieme di politiche date e di credenze ideologiche, ma come una forma di critica sistematica e mirata della pratica di governo».

Basti infine pensare al ruolo del benthamismo nell'opinione pubblica inglese ancora nei primi anni del Novecento, in opere intrinseche all'evoluzione in senso sempre più riformistico del liberalismo classico, come quelle di Stephen e di Dicey⁷.

La filiera concettuale che propongo è dunque la seguente: monarchia, utilità, opinione pubblica, costituzione: un vero e proprio fascio di forze della storia costituzionale tra Rivoluzione e Grande guerra, dall'Inghilterra al Continente.

Per farsi un'idea dell'Inghilterra di fine '700, si può partire anche da Benjamin Constant, rispettando il criterio della circolarità che a mio avviso segna l'intera storia costituzionale europea, con particolare riguardo alla sua componente dottrinarica. Nel suo *Cours* egli parla della costituzione inglese, precisando subito in nota:

⁵ Citato in FONTANA, 1990, p. 52.

⁶ BAGEHOT, 1965, I, p. 318.

⁷ STEPHEN, 1900; DICEY, 1905.



«Devo notare che è più di fatto che di diritto che la costituzione inglese stabilisce la neutralità del potere regio. Tale neutralità vi si è introdotta per la forza delle cose e per il fatto che essa è una condizione indispensabile, un risultato necessario di ogni monarchia costituzionale»⁸.

In realtà, al tempo in cui Constant scriveva, si era già andata gradualmente spegnendo la dottrina della «monarchia mista ed equilibrata» – a seguito degli scritti, fra gli altri, di Burke, Paine e Bentham e della convinzione che il sistema fosse ormai irreversibilmente corrotto⁹ – a favore di un sistema incentrato su un Gabinetto responsabile in primo luogo davanti ai Comuni. All'equilibrio di matrice blackstoniana tra monarchia, aristocrazia e democrazia, sotto il sostanziale controllo della monarchia, si tendeva a sostituire la relativa supremazia dei Comuni, secondo una linea interpretativa *whig*, particolarmente ben espressa, fin dai primi anni dell'Ottocento dalla «Edinburgh Review»¹⁰. Lo sfondo economico-sociale di questa evoluzione costituzionale è scolpito con la consueta plasticità da Walter Bagehot, che nel suo *Lombard Street* (1873) insiste sulla «struttura crescentemente democratica del commercio inglese»¹¹. Quest'ultima rappresenta ovviamente l'avanzata di una nuova classe di

⁸ CONSTANT, 1836, I, p. 3. A p. 137, il Constant spiega che l'Inghilterra possiede una vera costituzione poiché essa ha l'*Habeas corpus*, il *Bill of rights*, la *Magna charta*, il sistema rappresentativo, la giurisdizione popolare e via dicendo: «Que ces choses ne soient pas réunies et rédigées en articles qui se suivent, peu importe: ce sont des lois fondamentales que nul ne peut violer. L'Angleterre a de plus ce qu'elle appelle des Précédents, c'est-à-dire, une législation formée par un long usage de la liberté». Tutto il capitolo è molto bello e si conclude così: «Les constitutions se font rarement par la volonté des hommes: le temps les fait; elles s'introduisent graduellement, et d'une manière insensible. Cependant, il y a des circonstances, et celle où nous nous trouvons est de ce nombre, qui rendent indispensable de faire une constitution; mais alors ne faites que ce qui est indispensable: laissez de l'espace au temps et à l'expérience, pour que ces deux puissances réformatrices dirigent vos pouvoirs déjà constitués, dans l'amélioration de ce qui est fait, et dans l'achèvement de ce qui reste à faire».

⁹ In *Rights of Man*, 1791, Paine aveva caldeggiato una rigida divisione dei poteri, come quella prevista dalla Costituzione americana del 1787 o da quella francese del 1791: cfr. SUANZES-CARPEGNA, 2007, che cita a sua volta BUTLER, 1984.

¹⁰ Il re come valvola del sistema e la conseguente superiorità del sistema britannico sono visti da SUANZES-CARPEGNA, 2007, p. 101, come due tra i punti fondamentali del dibattito: egli rimanda al vol. 10, 1807, pp. 411 ss, poi ancora al vol. 23 del 1814 della «Edinburgh Review a proposito della quale cfr. anche la precedente nota 6.

¹¹ BAGEHOT, 1873, p. 9, che, sempre sul carattere democratico del commercio inglese, così prosegue «its effects are no doubt exceedingly mixed. On the one hand it prevents the long duration of great families of merchant princes [...]. These are pushed out, so to say, by the dirty crowd of little men [...]. This constant levelling of our commercial houses is unfavourable to commercial morality [...]. But these defects and others in the democratic structure of commerce are compensated by one great excellence [...]. The rough and

soggetti imprenditoriali, segnando nel contempo un decisivo punto di trasformazione del sistema politico:

«La condizione sociale dell'Inghilterra ha subito una serie molto estesa di mutamenti dal tempo dell'arrivo della Casa di Hannover all'anno 1832 (*Reform Bill*). Un nuovo mondo – il mondo dell'industria e della manifattura – è stato creato; nuovi interessi sono sorti; nuovi modi di pensare si sono risvegliati, nuovi abiti mentali sono stati generati. Naturalmente, le classi mercantili e manifatturiere che hanno acquistato influenza non erano riconosciute dalla vecchia costituzione; esse vivevano sotto la sua produzione ma erano sconosciute alla sua lettera [...]. La struttura della società inglese era ancora mezzo feudale mentre i suoi nuovi elementi erano fortemente non-feudali [...]. Il contrasto tra la costituzione d'Inghilterra e l'Inghilterra stessa di conseguenza divenne sempre più grande e insopportabile, Una costituzione che era adatta all'Inghilterra del '700 deve necessariamente essere inadatta all'Inghilterra del 1832»¹².

Per il resto Bagehot resta, come sempre, profondamente realista, sottolineando che ogni costituzione ha sempre due contenuti complementari, se non alternativi: uno più relativo alla legittimazione, l'altro all'efficienza. Ciò vale in particolar modo per quella inglese, il cui merito caratteristico sta nel fatto che «le sue parti attinenti alla dignità sono molto complicate e imponenti, antiche e venerabili; mentre la sua parte relativa all'efficienza, sopra tutto quando si trova in momenti di azione critica, è decisamente semplice e moderna». La parte legittimatoria a sua volta «contiene anche parti storiche, complesse, auguste, teatrali, ereditate da un lungo passato, che prendono la moltitudine, che guidano con insensibile ma onnipotente influenza le associazioni dei suoi soggetti» e conclude:

«La sua essenza è forte grazie alla forza di una moderna semplicità; il suo aspetto esteriore è augusto con la grandezza gotica di un'epoca più imponente di questa. Mutatis mutandis, la sua semplice essenza può essere trapiantata in molti paesi molto diversi, ma la sua forma esteriore – in cui molti uomini pensano che essa consista – è rigidamente confinata a nazioni dotate di una storia analoga e di simili relitti politici».

In estrema sintesi: contro ogni visione tradizionale, per Walter Bagehot il segreto d'efficienza della costituzione inglese starebbe nella stretta unione o quasi completa

vulgar structure of English commerce is the secret of its life; for it contains "the propensity to variation", which, in the social as in the animal kingdom, is the principle of progress. In this constant and chronic borrowing, Lombard Street is the great go-between».

¹² BAGEHOT, 1860, pp. 21 s.



fusione dei poteri legislativo ed esecutivo, con il *Cabinet*¹³ come *link*. Mentre la regina è solo alla testa della *dignified part* della costituzione, il primo ministro è alla testa della sua *efficient part*: «Secondo il detto popolare, la Corona è la fonte dell'onore. Ma il Tesoro è quella degli affari» e anche il rapporto tra la Casa dei Lords e quella dei Comuni è tale per cui quest'ultima, benché inferiore *as a dignified institution*, le è superiore *as an efficient institution*¹⁴.

Sarebbe certo eccessivo utilizzare i due criteri della dignità costituzionale e dell'efficienza governativa per discutere in termini generali il tema del costituzionalismo monarchico anche per gli altri paesi che c'interessano; ma certo dalla ricostruzione di Bagehot si possono trarre insegnamenti molto proficui di storia costituzionale, nel senso materiale che qui interessa. Ad esempio, negli stessi termini pragmatici appena descritti, egli dà spazio anche al tema cruciale delle autorità locali, in rapporto all'elemento accentrativo, così tipico della trattatistica sulla monarchia. Nel far ciò, egli si collega espressamente a Tocqueville, osservando che dalla storia costituzionale inglese viene anche la tolleranza per le *local authorities* che tanto intriga molti stranieri: «Nella lotta con la Corona, questi centri locali servirono da sostegni e fulcri». Fin dal primo parlamento, poi nelle guerre civili «gran parte delle corporazioni, come quella di Londra, furono basi importanti di resistenza»; per secoli essa fu «un baluardo della libertà inglese». La conclusione è limpida, non solo per la sua lapidarietà ma anche per il sottile humour che la condisce: «Tocqueville soleva dire che in questa materia gli Inglesi erano non solo storicamente scusabili ma anche politicamente giudiziosi. Egli ha fondato quello che può essere chiamato il culto delle corporazioni» e commenta: ciò si può anche capire per la Francia dei prefetti, ma gli inglesi sono cresciuti e possono far a meno di queste istanze di controllo, che addi-

¹³ Ecco la breve definizione che Bagehot dà del Gabinetto: «By that new name we mean a committee of the legislative body selected to be executive body [...]. The cabinet, in a word, is a board of control chosen by the legislature, out of persons whom it trusts and knows, to rule the nation» (*ibidem*).

¹⁴ BAGEHOT, 1867, pp. 11-15.

rittura definisce «childish things»¹⁵, un po' come farà Maitland a proposito della *Genossenschaft* di Gierke¹⁶.

2. Il caso francese: monarchia costituzionale e rappresentanza

Come abbiamo già intravisto e sappiamo tutti, quel *beneficial puzzle* della costituzione inglese, riceve in Francia tutta l'attenzione che merita, a partire dal Constant. Ma non è in quest'ultimo, quanto piuttosto negli ambienti di un liberalismo più conservatore, che si possono cogliere le tracce profonde del significato che la monarchia continuò ad avere, in Francia, anche dopo la Rivoluzione e dopo Napoleone. Sono tracce così profonde che da sole spiegano la facilità – e insieme la felicità, se mi si passa il gioco di parole – con cui avvenne il ritorno dei Borboni, nel 1814.

In quella che non è altro che la revisione di dispense del corso tenuto a Parigi dal 1820 al 1822, François Guizot ricostruisce la preistoria del regime rappresentativo¹⁷. Dopo la vittoria del partito reazionario, nel 1820 egli usciva temporaneamente dalla vita pubblica, dove per sei anni aveva contribuito alla rifondazione del regime monarchico in chiave borbonica, sotto pallida veste rappresentativa. «Avevamo fede nelle nostre istituzioni – egli commenta – [...]. Io cercavo di spiegare l'origine e i principi del governo rappresentativo, come io avevo cercato di praticarlo». E a posteriori, è ancora in grado di constatare:

«Dal 1814 al 1848, la monarchia costituzionale è rimasta in piedi, nonostante tante e così rudi scosse, e i fatti hanno giustificato la testardaggine delle nostre speranze. Ma oggi la tempesta ha colpito tutto e minaccia ancora di colpire ciò che resta. Non sono soltanto i re e le leggi, ma sono le radici stesse del governo, di ogni governo: che dico [...] sono le radici della società stessa ad essere state attaccate e sono lì scoperte e quasi strappate. Si può ancora cercare salvezza sulle stesse rive? Si può credere e sperare ancora nel governo rappresentativo e nella monarchia?».

¹⁵ *Ivi*, pp. 317-320. Bisognerebbe, ovviamente, rimandare, prima che al Tocqueville, al Constant, per il quale l'importanza del *pouvoir municipal* è pari (in termini di reciprocità) a quella del *pouvoir neutre* del re: si veda CONSTANT, 1836, I, p. 149: «le despotisme, qui s'était constitué très habilement légataire des exagérations démocratiques, a persisté dans cette route [mentre] les intérêts de la localité contiennent un germe de résistance que l'autorité ne souffre qu'à regret, et qu'elle s'empresse de déraciner».

¹⁶ Introduzione a SCHIERA (ed), 1986.

¹⁷ GUIZOT, 1851.



Siamo ormai dopo il 1848, la nuova bufera rivoluzionaria è passata, rinasce la speranza di poter riallacciare, ancora una volta, i nodi col passato, tra cui continua ad essere centrale quello monarchico:

«La prima idea, il voto nazionale della Francia nel 1789 è stata l'alleanza delle libere istituzioni e della monarchia ereditaria [...] sono state tutta la nostra storia, la nostra civiltà, tutte le nostre glorie, tutte le nostre grandezze a spingerci e condurci verso la monarchia e la libertà [...]. Che l'obbiettivo resti lo stesso, perché là è il porto».

La ragione della necessità di questa linea di svolgimento tocca la radice stessa della politica, ed è universale, sia pure secondo un *esprit* che ricorda un po' Montesquieu: «Una cosa sola importa, ed è che i principi essenziali dell'ordine e della libertà sussistano sotto tutte le forme differenti che l'intervento del paese nei suoi affari può rivestire, secondo la diversità dei popoli e dei tempi». Le istituzioni introdotte dal re Borbone avevano riscattato in un colpo solo presente e passato, «tale è la virtù della monarchia legittima e costituzionale [...] dovunque incontreremo insieme la legittimità e l'ordine costituzionale, là vedremo prosperare in un sol colpo i governi e i popoli»¹⁸.

Pensiero fortemente conservatore, quello del liberale Guizot, ma secondo i crismi di una dottrina monarchica del potere che, benché contestata, rappresenta ancora nel pre' 48 il punto d'equilibrio del sistema, tra spinte reazionarie (alla De Bonald e De Maistre) e utopie socialistiche (tipo Buonarroti, poi Proudhon, Blanc, Blanqui). Con la Monarchia di luglio, in cui Guizot occupa il posto di primo piano anche in campo governativo, e con la nuova *Charte* di Luigi Filippo si rafforza un regime di difesa e conservazione degli interessi borghesi, in nome di quella *classe moyenne* che diviene il partner più forte ed esclusivo della monarchia. Lo stesso Guizot scrive:

¹⁸ *Ibidem*, con una conclusione che solo a prima vista può apparire retorica, se si pensa che in essa sta il segreto di quell'arma formidabile che intanto i Francesi avevano inventato, con l'istituzione del *Conseil d'Etat* ad opera di Napoleone e con la consacrazione scientifica, di lì a poco nella Terza Repubblica, del diritto amministrativo. Scrive Guizot: «nous verrons la dignité du pouvoir s'ennoblir et s'affermir par la dignité de l'obéissance. Dans toutes les situations, et tel que soit l'intervalle qui les sépare, nous verrons l'homme honorer l'homme; nous verrons l'autorité et la liberté se porter l'une à l'autre ce respect mutuel, seul lien durable qui les puisse unir, seul gage de leur longue harmonie».

«La politica fondamentale del partito conservatore dopo la rivoluzione del 1830 aveva avuto per scopo la costruzione del libero governo sotto l'influenza preponderante delle classi medie: un'influenza riconosciuta e accettata nell'interesse generale del paese e sottoposta a tutte le prove, a tutte le influenza della libertà generale. Era proprio questa concezione del regime governativo della Francia che l'opposizione attaccava, reclamando una riforma elettorale di cui essa stessa non aveva misurato né conseguenze né la portata»¹⁹.

Considerazioni simili si leggono, in forma insieme più roboante (per quanto concerne la classe media) e più prudente (riguardo invece alla monarchia costituzionale) in uno scritto di Duvergier de Hauranne del 1838:

«La classe media, ci se ne dimentica troppo, non è altro che il luogo centrale in cui finisce per incontrarsi e assorbirsi tutto ciò che nel paese ha ricevuto in eredità o si è conquistato col lavoro una posizione indipendente e al di sopra del bisogno [...]. Se dunque io vedo la Camera elettiva come il più rappresentativo dei tre poteri, è perché scorgo tra di essa e i bisogni generali del paese un'analogia che non si riscontra da nessun'altra parte con quell'intensità. Tutt'al più le si può rimproverare con qualche motivo di rappresentare soprattutto la parte mobile e fuggitiva di quei bisogni».

Ne consegue che «la monarchia costituzionale ben intesa e messa in pratica lealmente è – lo credo sinceramente – il migliore dei governi, mentre la monarchia costituzionale denaturata e falsificata sarebbe il peggiore»²⁰.

Legittimità, ordine e interessi borghesi dunque, ma non basta. Sotto lo schermo del governo monarchico ci si può attendere di più. Se la sua eccellenza infatti risiede nel fatto «che l'autorità suprema non vi soffre mai interruzione, che il rango supremo non vi è mai messo in discussione, che l'idea stessa non possa subire tra due regni la benché minima sospensione o esitazione» ne deriva che «la monarchia è l'impero del diritto, dell'ordine e della regola. Nella monarchia tutto dev'essere regolato [...]. Sotto quel governo, in effetti, la regalità è il supporto dello Stato e, quando quel supporto viene a mancare, tutto crolla».

La legalità completa allora il quadro di riferimento monarchico e nella *Legge sulla reggenza* che Guizot si affretta a far approvare nel 1842 dopo la morte del Delfino, vengono ribaditi i principi essenziali della *royauté constitutionnelle* che sono «l'eredità, la legge salica, l'unità del potere regio, l'inviolabilità». Nella stessa occa-

¹⁹ GUIZOT, 1878, II, p. 728.

²⁰ DUVERGIER DE HAURANNE, 1838, pp. 51 e 71.



sione il duca de Broglie aveva proclamato che il re in Francia non muore mai e Guizot stesso riporta l'aneddoto secondo cui, all'inizio del '48, piuttosto che affrontare la crisi, il re afferma che preferirebbe abdicare; la regina gli risponde che non può, perché il re non appartiene a sé stesso ma deve tutto alla Francia e il re commenta: «è vero, sono più disgraziato dei miei ministri, non posso neppure dimettermi» e poi dimette il gabinetto... donde la rivoluzione.

Non voglio generalizzare, ma dal punto di vista della validità del principio monarchico nel secondo quarto dell'Ottocento – che è in effetti un criterio piuttosto estrinseco – non si fa certo fatica ad assimilare queste idee a quelle ben più calibrate con cui Constant dava addirittura inizio al suo *Cours* del 1818-20: «I poteri costituzionali sono: il potere regio, il potere esecutivo, il potere rappresentativo, il potere giudiziario e il potere municipale». L'elencazione dei fattori costituzionali muta, ma il risultato non cambia:

«La monarchia ha il grande vantaggio di creare questo potere neutro nella persona di un re, già circondato di tradizioni e ricordi e rivestito d'una potenza di opinione che fa da base alla sua potenza politica. Il vero interesse di questo re non è che uno dei poteri rovesci l'altro, ma che tutti s'appoggino, s'intendano tra loro e agiscano di concerto [...] il re è al centro di questi tre poteri, autorità neutra e intermediaria, senza alcun interesse a turbare l'equilibrio, ma con il preciso interesse, al contrario, a mantenerlo»²¹.

Il segreto di una costituzione sta nel prevedere non solo poteri attivi, ma anche un potere neutro; infatti quando tutta l'autorità si è calata nel legislativo (come nelle repubbliche italiane del Rinascimento, durante il *Long Parliament* inglese o nella *Convention* rivoluzionaria francese) esso si è tramutato in potere arbitrario e in tirannia senza limiti; quando invece si è incorporato nell'esecutivo (come a Roma) ha dato luogo a despotismo²². Invece, per Constant, il fine esclusivo delle associazioni umane è la «libertà politica e soprattutto individuale», in base alla quale egli misura, confrontandosi con l'opera di Gaetano Filangieri, «il progresso della specie umana in

²¹ CONSTANT, 1836, I, pp. 1-2.

²² *Ibidem*.

legislazione e politica, da circa mezzo secolo in qua»²³. Al trionfo della libertà si accompagna quello del commercio, ma entrambi hanno bisogno della *constitution* per funzionare: «Senza costituzione, i popoli non saprebbero avere certezza che le leggi vengano osservate». Solo nella costituzione esiste la forza coercitiva necessaria per costringere il potere a rispettare le leggi e ciò avviene ancor meglio nella *monarchie constitutionnelle*, grazie al *pouvoir neutre* di cui in essa gode il re.

3. Il caso tedesco: principio monarchico e costituzionalizzazione

Fu però nel mondo tedesco post-napoleonico che la monarchia si rivestì di un principio, espressamente formulato durante e ad opera del congresso di Vienna. Ancorata al principio di legittimità, la politica restaurativa delle potenze vincitrici non aveva, in Germania, nulla da restaurare, perché tutti i principi erano tornati al loro posto e Austria e Prussia non avevano fretta di pensare o tanto meno provvedere ad una Germania unita²⁴. Non vi era neppure molto da rimuovere, se non le conseguenze dell'occupazione napoleonica e del relativo patrimonio di idee e di istituzioni, in parte provenienti dalla Rivoluzione francese. E comunque, senza tornare del tutto alla situazione precedente, perché la fine del Sacro romano impero aveva pur significato qualcosa e in particolare aveva alterato profondamente la posizione costituzio-

²³ *Commentaire* di Constant a Filangieri, 1840, III, pp. 187-192: «Sans constitution, les peuples ne sauraient avoir nulle certitude que les lois soient observées». Interessa, in particolare, il seguente commento di Constant (*ivi*, p. 191): «Cette différence entre la doctrine de Filangieri et la mienne s'applique à tout ce qui concerne le gouvernement en général [...]. Le gouvernement représentatif n'est autre chose que l'admission du peuple à la participation des affaires publiques. C'est donc par lui que s'opère maintenant tout ce qui se fait pour lui. Les fonctions de l'autorité sont connues et définies. Ce n'est point d'elle que les améliorations doivent partir; c'est de l'opinion, qui, transmise à la masse populaire par la liberté dont sa manifestation doit être entourée, repasse de cette masse populaire à ceux qu'elle choisit pour organes; et monte ainsi dans les assemblées représentatives qui prononcent et dans les conseils des ministres qui exécutent [...]. Ce que Filangieri veut obtenir du pouvoir en faveur de la liberté, je veux qu'une constitution l'impose au pouvoir [...]. Là où Filangieri voit une grâce, j'aperçois un droit; et partout où il implore la protection, c'est la liberté que je réclame». Il giudizio complessivo di Constant su Filangieri è stringato ma convincente e segnala tutta la distanza che, all'epoca, la dottrina politica italiana presentava in confronto a quella europea: «Révolté des maux de l'espèce humaine [...] il paraît avoir pris la plume bien plus en philanthrope qu'en écrivain entraîné par son talent. Il n'a ni la profondeur de Montesquieu, ni la perspicacité de Smith, ni l'originalité de Bentham».

²⁴ ULMANN, 1909.



nale della nobiltà e, più in generale, degli *Stände*, che dovevano trovare una nuova regolazione giuridica del loro *status*, una volta tramontato, insieme all'Impero, anche il vecchio *Ständestaat*.

Karl Heinz Ludwig Pölitz – il poligrafo di Tübingen che, pur restando legato al quadro di riferimento tradizionale degli Stati tedeschi, seppe cogliere come nessun altro le novità del mutamento portato, nell'Europa post-napoleonica, dalle costituzioni – nella sua bella e poco conosciuta opera *Die Staatensysteme Europas und Amerikas seit dem Jahre 1783*, pubblicata nel 1826, osserva che, ancora al suo tempo, non vi era accordo tra i diplomatici intorno al concetto di legittimità, pur fissato 12 anni prima come principio politico fondamentale del Congresso di Vienna. Esso viene infatti impiegato in senso più o meno stretto o largo, storico o dogmatico. Ecco spiegata, in quattro parole per di più d'epoca, la banda larga di questo concetto fondamentale²⁵, che poi però il Pölitz stesso finisce per trattare da storico: e allora legittimità può solo indicare «gli eredi giuridici nel governo», il che vale ovviamente solo per le «monarchie ereditarie» (non dunque per i troni elettivi o i principati ecclesiastici, né tanto meno per le repubbliche)²⁶. Così, in tutta semplicità, dalla legittimità si passa alla monarchia, che ovviamente è solo quella ereditaria, e il principio monarchico è installato.

La più recente raccolta di costituzioni che conosca (2006) – ancora nella scia della prima, pubblicata 190 anni prima, proprio dal Pölitz, nel 1817²⁷ – continua a descri-

²⁵ FERRERO (1940), 1999.

²⁶ PÖLITZ, 1826. L'avvio dei suoi «Vorbereitende Begriffe» (§137, p. 1) è il seguente: «Eine neue politische Ordnung der Dinge innerhalb des europäischen Staatensystems hebt an mit dem Wiener Congress; deshalb ist er der Wendepunct in der Geschichte der neuesten Zeit. Vieles, was unter den zerstörenden Stürmen, die seit dem Jahre 1789 über das alternde Europa gekommen waren, bis dahin ein nur zweifelhaftes politisches Daseyn gerettet hatte, erstarkte durch die Beschlüsse dieses Congresses zu neuer Kraft; vieles aber war unrettbar untergegangen, und schien selbst den einsichtsvollsten Diplomaten wiederherzustellen bedenklich; vieles endlich trat in den Kreis des Bestehenden unter völlig neuen Formen ein, die bis dahin Geschichte und Staatskunst noch nicht gekannt hatten».

²⁷ [PÖLITZ], 1817-1825, poi PÖLITZ, 1832-1847. Ma andrebbe menzionato anche Bisinger, 1818, che non è una raccolta di costituzioni ma una descrizione comparata, in cui la *Verfassung* viene trattata come «das Lebens-Prinzip jedes bürgerlichen Vereins [principio vitale di ogni consorzio civile], dessen bessere oder schlimmere Einrichtung auf das Wohl und Weh einer Nation nach dem Zeugnisse aller Jahrhunderte, und den darauf gegründeten Lehren der Politik den entscheidensten Einfluß hat». Non è forse insignificante

vere il principio monarchico come «inizio di un nuovo corso» e come «fondamento delle costituzioni dopo la Restaurazione». Non si può negare che, nonostante lo stop alle costituzioni, vi fu con la Restaurazione anche una loro ripartenza, che determinò una sorta di «struttura di fondo, che avrebbe segnato a lungo il primo costituzionalismo e anche in seguito – nonostante successivi sviluppi di varia natura – sarebbe rimasta presente e attiva per tutto il secolo»²⁸. Secondo questa lettura, la *Charte constitutionnelle* del 4 giugno 1814, in contrasto manifesto con il processo costituzionale rivoluzionario, aveva sostituito al principio della sovranità popolare quello monarchico. Tutto il potere statale procedeva insomma, nuovamente, dal monarca, a partire dalla costituzione stessa, che era appunto concessa dal re. Il popolo semmai partecipava al potere, ma non lo fondava. Solo che, trattandosi solo di partecipazione (e non più di fondazione, da parte di tutti, in nome dei principi di libertà e uguaglianza), partecipava chi poteva, cioè i pochi e ricchi, membri di quella nuova classe media, che abbiamo già più volte incontrato, in piena connessione col nascente liberalismo economico²⁹. Nonostante la sua pretesa restaurativa, la *Charte* segnava però anche un passo verso la realizzazione, su altre basi, dei principi della Rivoluzione: queste altre basi stavano appunto essenzialmente nel principio di legittimazione, pur nelle sue diverse e contrastanti sfumature.

«La *Charte* è in tal modo espressione di un compromesso politico istituzionale. Essa è prodotto di un'epoca in cui l'idea della "grazia di Dio" era stata scossa dalla divisione confessionale e completamente superata dal razionalismo del XVIII secolo, ma ancora valeva, nella concezione del potere dei principi e di ampi strati della borghesia, la dottrina giusnaturalistica del contratto statale. In essa si rifletteva una bilancia di forze in cui l'assolutismo non era più, e la sovranità popolare non era ancora, attuale»³⁰.

Si aggiunga a ciò la preoccupazione per i ceti di cui s'è già più volte detto, dalla cui varietà di posizione giuridico-costituzionale dipendono le differenziazioni fra i

aggiungere che l'autore era, di mestiere, professore di statistica. L'opera ricevette una recensione negli «Jahrbücher der Literatur», (Wiener Jahrbücher) 17 (1819), pp. 304-307.

²⁸ GOSENWINKEL – MASING (eds), 2006.

²⁹ Sia notato per inciso che lo stesso Constant aveva sinteticamente scritto, alla fine del suo *Commentaire* alle citate *Oeuvres* del Filangieri: «Pour la pensée, pour l'éducation, pour l'industrie, la devise des gouvernements doit être: Laisser faire et laisser passer».

³⁰ *Ivi*, p. 28.



diversi sistemi rappresentativi. La nuova monarchia deve infatti comunque ammettere la rappresentanza, solo che quest'ultima – in assenza di sovranità popolare – si organizza secondo le formule più varie, che comprendono combinazioni che vanno dagli antichi *Stände* alle nuove aggregazioni sociali proprie di una «società civile-borghese [ormai, aggiungo io] conformata giuridicamente». Sorge quindi, oltre al sistema propriamente rappresentativo e a quello cetuale, anche un sistema degli interessi politici il quale – e queste sono parole di Pölitz: occorre segnalarlo perché non sono molto distanti da quelle finora citate dei suoi epitomatori di oggi –

«si basa sul fatto che vengono rappresentati non singoli ceti, ma i diversi interessi primari dello Stato e, semplicemente secondo questa definizione di fondo, può essere giuridico, adatto allo scopo e necessario che siano eleggibili, per la rappresentanza degli interessi primari della vita statale, membri delle citate diverse categorie professionali»³¹.

Se tale nuovo sistema esprime i «diversi interessi primari presenti nella vita civile», vi devono corrispondere, senza sforzo e coazione, le singole «situazioni professionali all'interno dello Stato».

Mi pare che, per questa via, forzando un po' le cose ma non troppo, si possa facilmente arrivare alla «monarchia sociale» di Lorenz von Stein, da cui partirà un'altra vicenda, quella del post' 48, in cui, sempre in chiave costituzionale, lo Stato di diritto si sostanzierà nello Stato sociale, sempre più de-generando³². Restando per ora a Pölitz, egli individua tre classi principali d'interessi: della proprietà fondiaria, delle attività imprenditoriali cittadine (manifatture, fabbriche e commerci) e dell'intelligenza (i dotti, gli impiegati statali e gli artisti); al qual proposito egli cita il Freiherr vom Stein che nella *Circular vom 24 November 1808 an alle obere Staatsbehörden* scriveva:

«Il mio piano era che ogni cittadino attivo, che possedesse cento *Hufe* o una sola; che praticasse agricoltura, fabbrica o commercio; che avesse un'attività borghese o fosse legato allo Stato da un vincolo intellettuale [*geistiger Band*] avesse un diritto alla rappresentanza»³³.

³¹ PÖLITZ, 1831, p. 81.

³² SCHIERA, 2004.

³³ PÖLITZ, 1831, p. 90.

Ma perché tutta questa mia insistenza sui ceti, in un discorso dedicato alla monarchia? A me pare che senza un sistema di rappresentanza dei ceti-corpi il principio monarchico non funzioni, anzi non possa nemmeno sussistere; di più, ritengo che la soluzione tedesca del *monarchisches Prinzip*³⁴ stia in mezzo tra quello della mera rappresentanza popolare (a base rivoluzionaria) e quello originario cetuale (a base medievale, reazionaria). Esso è infatti, anche per il Pölitz, il sistema del presente «e specificamente della manifestazione e posizione odierna dei tre diversi interessi primari nella vita dello Stato, nei loro reciproci rapporti»; esso presuppone certo un passato, ma guarda al futuro e prepara perciò il sicuro progresso verso il meglio della generazione attuale, in base al «movimento ordinato in senso giuridico e costituzionale nella vita interna dello Stato».

Di granché rilevante dal punto di vista costituzionale non succede molto nel mondo tedesco del pre '48. Il *Deutscher Bund*, in funzione del quale specificamente a Vienna era stato coniato il *monarchisches Prinzip*, svolge una funzione prevalentemente conservativa se non reazionaria, anche in virtù del posto in esso occupato dall'Austria. Sembra più aperto e innovativo – anche nella chiave unitaristico-nazionale di *Deutsche Frage* che diverrà dominante nell'opinione pubblica e nella stessa politica tedesca dopo il '48 – lo *Zollverein*, che però ha ancora bisogno di una lettura aggiornata in termini costituzionali, al di là del suo indiscutibile significato sul piano doganale ed economico³⁵. Molto intensa fu invece la riflessione dottrinarina. Senza bisogno di far qui una storia, anche succinta, del primo liberalismo tedesco, basterà ricordare i tentativi d'inquadrare quei temi nel quadro in sviluppo della scienza giuridica, nelle sue varie diramazioni³⁶. Mentre sul piano politologico è facile riconoscere una linea che va dalla *Politik* di Dahlmann allo *Staatslexikon* di Rotteck e

³⁴ *Ivi*, p 91, lo chiama: «Das vermittelnde System der staatsbürgerlichen und politischen Interessen».

³⁵ VON HEIGEL-HAUSENSTEIN, 1909.

³⁶ Così ad esempio, Johann Christian Freiherr von Aretin nel 1823 (poi aiutato da Carl Rotteck nella II edizione del 1838) uno *Staatsrecht der constitutionellen Monarchie*; Robert von Mohl (che si era laureato nel 1821 con una *Dissertation* dal bel titolo latino *Discrimen ordinum provincialium et constitutionis repraesentativae*, poi convertito nell'importante saggio sugli «Jahrbücher für die gesamte Staatswissenschaft») pubblica nel 1832 *Die Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Staatsrechts*. Per vedere come poi andrà a finire (con Max Weber) cfr. DILCHER, 2007.



Welcker, intorno ai temi della costituzione e della monarchia³⁷. Neppure è da sottovalutare il contributo portato a questi temi dalla Scuola storica dell'economia, nel cui ambito furono concretamente sollevati aspetti e modalità della necessaria riorganizzazione del tradizionale impianto statale. Ma non ha senso continuare qui nell'elencazione.

Ciò che emerge, a livello europeo – pur nella diversità delle condizioni economiche e sociali che andrebbero misurate per rapportarvi le diverse curve di sviluppo costituzionale tracciate nei diversi paesi – è un certo qual nesso tra rappresentanza, interessi, società, economia; un nesso che dovunque passa per l'istituto monarchico, sia che si tratti di restaurarlo, come nella Francia post-napoleonica, sia che si tratti di riformarlo in senso limitativo, come nell'esempio-modello inglese, sia infine che si tratti di ipostatizzarlo in un principio più o meno rigido, come in Germania. Concluderei dunque, in prima approssimazione che questo è il senso della monarchia nella prima metà dell'Ottocento. Un senso prima di tutto costituzionale, anzi costituzionalistico, poiché tutti quegli aspetti costituiscono – come si è potuto anche troppo facilmente vedere – l'insieme dei bisogni di nuova aggregazione e legittimazione sociale e politica che stanno sotto lo scoppio del fenomeno della costituzione tra Sette e Ottocento. E la monarchia è appunto lo strumento antico ma modernizzabile, per attuare la costituzione³⁸.

Questo è, mi sembra, il senso della monarchia costituzionale nella prima metà del XIX secolo. Prevale il ruolo costituzionale della monarchia (di creazione cioè, e di garanzia e difesa, da parte della monarchia, della costituzione) su quello limitativo della costituzione rispetto alla monarchia stessa.

Perciò ho preferito insistere, nel titolo del mio intervento, sul costituzionalismo monarchico piuttosto che sulla monarchia costituzionale. In termini assoluti, la re-

³⁷ DAHLMANN, 1835; (1819), 1886; VON ROTTECK – WELCKER, 1834.

³⁸ Cito ancora da Benjamin Constant che scrive (CONSTANT, 1836, p. 3): «La monarchie constitutionnelle a ce grand avantage, qu'elle crée ce pouvoir neutre dans la personne d'un roi, déjà entouré de traditions et de souvenirs, et revêtu d'une puissance d'opinion qui sert de base à sa puissance politique. L'intérêt véritable de ce roi n'est aucunement que l'un des pouvoirs renverse l'autre, mais que tous s'appuient, s'entendent et agissent de concert [...]. Le roi est au milieu de ces trois pouvoirs, autorité neutre et intermédiaire, sans aucun intérêt bien entendu à déranger l'équilibre, et ayant, au contraire, tout intérêt à le maintenir».

staurazione della monarchia nel congresso di Vienna potrebbe apparire semplicemente come un fenomeno di continuità della tradizione, se non come un'operazione reazionaria, in nome di antichi interessi di ceto e di antiche concezioni del mondo e della politica. Ma non si può negare l'evidenza storica della grande novità introdotta dallo strumento politico-giuridico della carta costituzionale; né si può negare che storicamente quello strumento ha potuto essere usato in primo luogo dalla monarchia³⁹. Infine, non si può negare che entrambe queste realtà si sono calate in un processo irreversibile, indipendente sia dalla costituzione che dalla monarchia, e consistente nella gigantesca dinamica assunta dai fattori produttivi in economia e nella società, con la nascita di nuovi soggetti e di nuovi obiettivi.

Quel processo si è rapidamente dimostrato non solo coniugabile con le tendenze politiche riformatorie proprie della monarchia costituzionale, ma, per lo più, ha trovato in essa la culla in cui nascere e svilupparsi: questo era il senso del richiamo, per la Germania, alla monarchia sociale di Lorenz von Stein, di cui si potrebbe peraltro ricordare anche l'altra idea-chiave di «*Verwaltung als lebendige Verfassung* [amministrazione come costituzione vivente]». Ma queste sono considerazioni che conducono direttamente alla seconda fase del costituzionalismo ottocentesco, e anche della monarchia, fino al declino di entrambi i fenomeni, dopo la Prima guerra mondiale, nel baratro totalitaristico che ancora ci sta di fronte.

³⁹ Il tema della continuità e della mescolanza tra antico e presente è naturalmente centrale nella consapevolezza dell'epoca. Ne è qui interprete il PÖLITZ (1826): «So entstand aus der Mischung des Alten und des Neuen dasjenige politische System, welches die Diplomaten als Ersatz theils für das frühere System des politischen Gleichgewichts, theils für die aus der Zeit des französischen Übergewichts für mehrere Staaten und Reiche hervorgegangenen neuen Rechtsverhältnisse, aufstellten. Denn dieses neue politische System konnte nur dann den Forderungen und Bedürfnissen des jüngern Zeitalters genügen, wenn es gleichmässig das innere und äußere Staatsleben umschloß».



V. I MALI DELLA POLITICA:
PER UNA FORMAZIONE ALLA WELTGESELLSCHAFT
(2002)

Non si può dire che il tema proposto dalla Gherardi non sia pepato. Dottrina e legittimazione sono i due pilastri di quella strana cosa che si chiama, forse un po' troppo generosamente, «pensiero politico». Qualcosa che viene fatto retrocedere addirittura agli inizi della comune coscienza occidentale, se è vero che Gianfranco Miglio iniziava nel 1955 il lungo saggio su *La struttura ideologica della monarchia greca arcaica* con le seguenti parole:

«Lo storiografo del pensiero politico, che sia cosciente dell'unità fondamentale dell'intendere storico, e perciò voglia realmente veder chiaro come le idee vivano nel complesso divenire delle relazioni umane, è oggi sempre più portato a riconoscere l'importanza di alcune concezioni molto generali circa la natura ed il fondamento dell'autorità; queste forme supreme di giustificazione dell'obbligazione politica per la loro semplicità elementare, non solo costituiscono il presupposto più o meno inconscio anche delle più elaborate teorie individuali, non solo influenzano direttamente la struttura delle istituzioni, ma, in quanto accessibili alla 'communis opinio' di estese moltitudini, appaiono come le forze determinanti che generano, sorreggono e specificano i grandi tipi storici di organizzazione civile»¹.

Nell'idea della Gherardi, poi, dottrina e legittimazione si saldano e si specificano nel campo della formazione, più in particolare della «formazione al potere». Tema anch'esso classico, se si deve accettare il punto di vista di Martha Nussbaum, la quale parla però di *liberal education* già nel titolo di un suo libro dedicato a *Cultivating Humanity*². Dalla *liberal education* alla formazione al potere il passo è breve se si ac-

¹ MIGLIO, 1955, che alla nota 2 (p. 225) scriveva: «L'unico studioso italiano che abbia indicato nel problema della giustificazione di questo particolare genere di obbligazione l'oggetto del pensiero politico, e quindi della sua storia, è Passerin d'Entrèves Alessandro, *La filosofia politica medievale*, Torino 1934, 11 ss. Tale intuizione – particolarmente preziosa e feconda per la sua singolare consonanza con i metodi della sociologia 'formale' e delle ricerche del Weber sui tipi di sovranità cui si accennerà adesso – non è stata finora sviluppata come merita». L'osservazione mi sembra a tutt'oggi pertinente, quasi cinquant'anni dopo. Pure io richiamando Max Weber, vorrei dire che il mio interesse per il tema della disciplina, ma soprattutto per quello della melancolia, affonda sostanzialmente nella curiosità per l'origine di quella particolare «obbligazione».

² NUSSBAUM, 1997.



coglie come snodo (o anche come scambio) il correttissimo principio di cittadinanza. Siamo fuori, naturalmente, dagli esordi impervi della politicità occidentale (ma a matrice anche orientale) nella Grecia arcaica (in cui «La sovranità del basileùs [...] è anzitutto una autorità sacra, tradizionale, vitalizia ed ereditaria»³), ma siamo ancora dentro alla grande tradizione istituzionale, in cui «la potestà del capo (o degli organi direttivi dell'aggregato sociale) dipende dal valore riconosciuto ad un ordinamento nel quale trova fondamento e giustificazione la posizione del capo stesso»⁴.

Tanto che proprio dal nesso fra educazione e cittadinanza, cioè fra disciplina (ma anche dottrina) e politica, prende significato pieno l'espressione latina tarda di *institutio*, che da molto tempo mi appare come una delle (parole) chiavi più utili per aprire porte su porte dello sviluppo storico dell'Occidente moderno⁵.

Bisognerebbe parlare di Erasmo⁶, ma non ne sono capace. Mi rifugio perciò nell'amatissimo monsignor Della Casa, ma non in quello, a me più noto, del *Galateo*, bensì in quello del *Trattato degli uffici comuni tra gli amici superiori e inferiori*⁷. Proprio all'inizio, egli introduce un discorso modernissimo, ponendo un confronto fra gli "antichi" (*veteres*) e i "moderni" (lui stesso, *nos*), sulla base del fatto che i primi «non, quo modo nobis fere institutum est, ingenuos homines, sed plane servos in famulatu habuerint [li quali non di uomini liberi, come quasi è nostra usanza, ma di servi la famiglia loro fatta avevano]».

Ora, quel che conta è l'*institutum*, tradotto – come si è visto – dallo stesso Casa con «usanza», ma forse ricco di implicazioni ulteriori, relative a qualcosa che co-

³ MIGLIO, 1955, p. 146.

⁴ *Ivi*, p. 142, che cita De Francisci, 1947-48.

⁵ Cfr. il bel resoconto di GUARALDI, 2000, pp. 125-131. Nello stesso fascicolo di «Scienza & Politica» ho proseguito il discorso in termini più ampi con le *Prospettive della storia costituzionale*, lettera di Pierangelo Schiera in riferimento al seminario tenuto a Trento lo scorso giugno (cfr. «Scienza & Politica», 31/2004, pp. 126-127, e 32/2005, pp. 117-118).

⁶ Del 1516 è la *Institutio principis christiani*, composta per il futuro Carlo V, il quale comporrà a sua volta nel 1543 gli *Avvertimenti e istruzioni al figlio Filippo* e nel 1548 un analogo *Testamento politico*: cfr. DE BENEDICTIS (ed), 2000.

⁷ DELLA CASA (1546), 1970. Sul tema generale cfr. la bella antologia (che però non contiene alcunché di monsignor della Casa) di MACCHIA, 1988.

munque è stabilito per via di accettazione comune, magari anche solo attraverso l'uso, l'abitudine, la tradizione, ma pure grazie a insegnamento, a convinzione.

Si parlava sopra di *liberal education*: mi sembra che questo *institutum* ci possa avere a che fare, se esso è qui impiegato per distinguere fra *servos* e *ingenuos homines*. La differenza fra gli antichi e i moderni starebbe nella libertà di cui i secondi appunto godono, grazie a questo *institutum*, che sarà anche «usanza», ma sulla base di un'istruzione, di un'educazione, di una riforma insomma nei principi di «coltivazione dell'umanità»⁸. E infatti questa novità, o modernità, è fonte «di un grande e continuo travaglio (Magna omnino [...] diuturnaue molestia)»: con queste parole inizia il trattatello. Si tratta certo di un punto che Della Casa vuole sottolineare, e non solo retoricamente. Raggiungere la libertà, averci a che fare, saperla gestire può essere molto molesto. Egli non si accontenta però di ragioni contingenti; il discorso è per lui più profondo e ricco di implicazioni teoriche, relative proprio al nodo di obbedienza e comando (*obligation*), che sta alla base – anche per me – di ogni considerazione sul potere. Comandare a gente adusa ad obbedire non doveva essere gravoso agli antichi:

«Noi per lo contrario con animi robusti, gagliardi e quasi ferì abbiamo a che fare, i quali pel vigore della natura lo star soggetto rifiutano e odiano, e per conoscersi liberi a' padroni fanno resistenza, o almeno ricercano e dimandano (il che spesso con ragione, ma talvolta ancora senza, da essi vien fatto) che nel comandargli alcuna regola si servi».

Ciò che più importa è la premessa stessa del ragionamento. La natura dell'uomo è così nobile infatti («*celsa amplaue et erecta*») e così di gran lunga più propensa a comandare che ad ubbidire («*longeque ad imperandum magis quam ad parendum accomodata*»), che diventa difficile («*molestum negotium atque odiosum*») esercitare l'autorità di casa («*herile imperium*», che il Casa traduce con lo splendido termine di «maggioranza»⁹) senza ledere o violare quella natura stessa. Che alla fin fine è ca-

⁸ È forse troppo cavare da ciò un discorso sulla schiavitù, come differenza di base fra società (o famiglia, o casa) antica e moderna, come in fondo farà, circa due secoli e mezzo dopo, Benjamin Constant, ma certo si tratta di considerazioni congrue al gran tentativo di fissare la misura di un uomo moderno durante il rinascimento.

⁹ Il *Grande dizionario della lingua italiana*, di S. Battaglia, Torino 1975, ne definisce così questo particolare significato: «3. Ant. e letter. Condizione di chi emerge per la nobiltà della nascita, per la condizione sociale



ratterizzata dalla libertà: gli uomini «propter libertatem dominis etiam resistunt». Ma c'è di più. Sempre in nome di quel principio, essi giungono talora a chiedere agli stessi signori (*heris*) almeno (o perfino?) la «rationem quidam dominationis»¹⁰.

Sarebbe sconveniente dedurre troppo da queste poche frasi e dimenticare il contesto in cui il Casa le concepì, che è quello del gruppo di amici, fra cui vi sono i più forti e i più deboli (*potentiores* e *tenuiores*, che nel suo italiano cinquecentesco diventano «superiori [e] inferiori»), ed è quindi importante cercar di stabilire i doveri reciproci (gli «uffici communi», come traduce lui i suoi *officia*), onde evitare «querimonia atque exprobatio». L'intento però era, come al solito, ben alto, se si trattava addirittura di comporre «quasi un'arte di quella amicizia, la quale è tra gli uomini potenti e ricchi, e le persone basse e povere» (ciò che in latino suona anche meglio: «praecepta quaedam et tamquam artem de necessitudine et comunione ea, quae potentes inter ac tenuiores coniugatur»). Come prima per la maggioranza, anche qui Giovanni Della Casa ci ammannisce un termine generico che acquista nel suo linguaggio un significato di alto valore sociale e politico: si tratta della «amicizia» che mi pare abbia qui uno spessore non diverso, anche se opposto o complementare, a quello dello schmittiano *hostis*, tanto da essere stato talvolta evocato come ragione (o misura), insieme al nemico appunto, della politica stessa¹¹. Sull'amicizia come base della politica (se può essere intesa così), il Casa elabora e detta precetti e vuol costruire quasi un'arte, che sarebbe come dire una specie di scienza¹², tanto più che egli l'ha voluta «fissare per scritto [eamque mandare litteris institui]», per poter trovare il “modo” (ma in latino è «normam [...] ad quam dirigere») di condurre pacificamente

elevata, per rare doti sia fisiche, sia intellettuali o morali, per meriti insigni; superiorità, preminenza, distinzione, dignità», ma non cita il Nostro bensì un bellissimo verso di Buonarroti il Giovane: «Costui è della schiera / di color che si stimano maggioranza / far altrui villania».

¹⁰ Quale migliore definizione sintetica di legittimità di questa «ratio dominationis»? Che io tradurrei ormai, per i miei interessi attuali, più con «misura del potere» che con «ragione di dominio».

¹¹ BRUNNER, 1962.

¹² Più avanti, il Casa stesso traduce «artem» con «scienza» (DELLA CASA [1546], 1970, pp. 138-39). È pure interessante notare che più avanti ancora, nel cap. VIII, p. 163 della nostra edizione, il Casa parlando di «belle maniere» (da tenere dagli «uomini bassi» nel loro comportamento verso i potenti) precisa che «ciò ad altra scienza più che a questa appartenga [est enim id alius cuiusdam disciplinae praecipere]».

un'esperienza (l'amicizia-politica) che «molto più che tutte l'altre, di turbazioni piena pare che sia»¹³.

La serietà dell'intento è confermata dalla tipologia subito presentata per spiegare l'ingresso degli uomini in società («Gli uomini adunque a vivere e dimorar insieme si riducono»). La molla può essere il piacere, l'utilità o l'onestà. Solo la seconda riguarda direttamente la città, sia in generale che nelle sue specificazioni particolari: «impercioché tra i cittadini è generata una comune amicizia, affinché tutti insieme salvi e sicuri essere possano [Nam inita est civibus communiter inter ipsos societas eam ob causam, ut congregati, salvi incolumesque esse possent]». Si deve dunque cercar di capire *quid sit illud* che fa scattare tale necessità di amicizia. Non sono, osserva realisticamente il Casa, la dottrina o l'età o la nobiltà o la virtù, ma le ricchezze, la dignità e la potenza a spingere gli uomini all'amicizia e solo di esse si deve tener conto, «conciossiacosaché cotale amicizia sia fermata con patto che il tutto a' ricchi e potenti si conceda, perciò solamente che ricchi e potenti siano». Poco dopo: «Questa amicizia è tra coloro i quali di ricchezze e d'autorità sono disuguali; e quello che insieme li congiunge non è amore, ma utilità [vinculum autem est non charitas, sed utilitas]». Di conseguenza, il Casa precisa subito che errano coloro che credono di poter temperare questa *necessitudinem* con le leggi della giusta amicizia («qui hanc necessitudinem verae illius iustaeque amicitiae le gibus temperari putant»).

Forse conviene arrestarsi qui, al limite fra l'amicizia giusta e quella utile, che è poi anche quella politica, con leggi del tutto diverse dall'altra. Ad essa bisogna guardare per comprendere il senso mediano (per usare un termine che volentieri attribuisco a monsignor Della Casa, il quale – non si dimentichi – viene anche ritenuto l'inventore letterario della formula della ragion di Stato nella famosa lettera diplomatica, cioè mediana appunto, indirizzata, per conto della Repubblica di Venezia, a Carlo V sulla restituzione della Città di Piacenza) di quella educazione che è stata costruita (il termine tedesco è ovviamente *Bildung*) e praticata nei secoli per prepa-

¹³ Siamo a p. 139 del nostro testo, alla fine del primo capitolo.



rare (*instituere*) gli uomini a essere fra loro amici anche se diseguali e ad accettare la politica, cioè la convivenza fra diseguali, come utile e necessaria¹⁴.

Ma era il Cinquecento, si potrà dire: eravamo ancora agli inizi! Poi è venuta la libertà (quella giuridica, dei moderni) e anche la bontà (quella sociale, del *Welfare State*). Infatti: il rischio è ora che le due amicizie così francamente distinte da monsignor Della Casa si confondano in una sola, tanto più dolce e avvolgente perché globale e duratura. Gherardi ci ha mostrato bene, con interessanti citazioni¹⁵, il percorso individuato dai migliori pedagogisti del *global*: dalla terza rivoluzione industriale ad una nuova economia della conoscenza, su cui si basa un felice (e certamente anche un po' "bananiero"¹⁶) civismo mondiale. Dall'amicizia politica – quella della città di cui abbiamo parlato fin qui usando Giovanni della Casa – cioè in pratica dalla cittadinanza al civismo, attraverso la perdita di territorialità dello Stato (cioè sempre della città e dunque della politica), ma anche attraverso l'incremento d'importanza dell'educazione e della scuola, vera e propria «istituzione fra istituzioni: famiglia-Stato-società civile»¹⁷.

Il risultato è grandioso, con la democrazia avviata a rappresentare il destino comune dell'intero pianeta: Raffaella Gherardi intitola così il suo terzo paragrafo: «Tra 'democrazia cognitiva' e 'guerra del talento': un Grande Educatore per legittimare la Politica». Meglio non si potrebbe dire, se non con Morin (ma questa volta sul serio e senza maiuscole): insegnamento-missione-compito di salute pubblica, ovverossia «i

¹⁴ Siamo ora a p. 147 del *De Officiis*, da cui è opportuno citare la seguente indispensabile precisazione che è la base della ricordata disuguaglianza: «Con tutto ciò non è ad amendue la medesima utilità proposta, ma i potenti le fatiche e i servigi de' bassi ricercano; i bassi all'incontro ricchezze e dignità de' potenti desiderano». Prosegue definendo l'utilità dei potenti come «splendore della dignità [...] agi del vivere [...] farsi riputare». Ai ricchi è comunque dedicato il successivo cap. IV, mentre al comportamento da tenere da parte degli «uomini bassi» sono dedicati i capp. dal V al IX.

¹⁵ Cfr. le note al testo che sto commentando: GHERARDI, 2002.

¹⁶ Vignetta di Altan, in «la Repubblica» del 29 dicembre 2001, p. 1, raffigurante Berlusconi, che fa la seguente dichiarazione: «Prometto che faremo di questo paese una banana di civiltà che illuminerà il mondo». A questa icona va avvicinata l'altra, ormai *cult*, di Barbara Kruger (*Untitled*, 1988) che raffigura un soddisfatto mangiatore di banana con sotto scritto: "We don't need another hero" (citato da Arthur C. Danto, a proposito della funzione "banalizzante" della *Pop Art* rispetto al linguaggio simbolico-formale dell'espressionismo astratto, in DANTO, 1997, p. 26).

¹⁷ BILLARD, 1999: «Quelle école pour le IIIe millénaire? Il s'agira de combiner l'égalité des chances avec le refus du nivellement des égalitarismes [...]. Mais la démocratie que prescrira-t-elle à l'école?».

sette saperi fondamentali» per una «antropo-etica» ed una «solidarietà terrestre». Qui sta la base della nuova guerra del talento, con al centro appunto il tema della formazione, orientato alla costituzione di un «capitale umano generale». Una formazione che è, necessariamente, anche e soprattutto comunicazione. Ma qui si apre un nuovo capitolo. Perché (o meglio *conciossiacosaché*, come direbbe Giovanni Della Casa) la comunicazione non l'abbiamo certo inventata noi, visto che da sempre essa ha costituito il nocciolo della politica e quindi anche della formazione.

Solo che, nel nostro Rinascimento, dubbi sulla disuguaglianza fra gli uomini bassi e quelli potenti realisticamente non ce n'erano ed era perciò facile se non naturale osservare che «la potenza, s'ella non è con arte e con ragione governata, per sé è propriamente licenza [est enim potentia, nisi si quis artem, hoc est rationem, adhibeat, ipsa per se licentior]¹⁸. Dunque la *institutio* era intesa come formazione sia dei ricchi come dei poveri alla convivenza comune, esercitata secondo ragione, cioè con arte, scienza e disciplina. Non diversa è la ricostruzione che ne ha dato Max Weber col concetto di *Lebensführung*, cui ha dedicato pagine famose nell'*Etica protestante*, di cui non è il caso di occuparsi ora¹⁹.

Meglio notare, cambiando momentaneamente registro, che quel secolo si era aperto con alcuni messaggi comunicativi eccezionali, dai quali vorrei sceglierne, per equilibrare i veleni disciplinanti del mediterraneo Casa, un paio provenienti dal Nord-europea²⁰. Il primo nome da fare è quello di Albrecht Dürer, del quale ricordo due opere, già più volte citate, che qui mi sembrano particolarmente significative a sottolineare l'ingresso trionfale nel repertorio dei personaggi della commedia umana, che ha nel frattempo preso piede, del protagonista principale: l'uomo appunto, sotto specie individuale ed anzi autoriflessa, da una parte, ma anche subito dopo ritratto

¹⁸ Si completa qui il circolo "disciplinoso": arte-scienza-disciplina-ragione: sembra di leggere Max Weber 500 anni prima! Oggi aggiungerei che da quella miscela può derivare il necessario criterio di "misura".

¹⁹ WEBER (1904-1905), 1982.

²⁰ SCHIERA, 2004, ora in questo stesso volume pp. 197-228.



nella sua ciclotimica tensione fra paura e desiderio, dall'altra. La prima opera è l'*Autoritratto* del 1500, la seconda è il rame della *Melencolia I*, del 1514²¹.

Il secondo nome è quello di Andrea Vesalio, medico belga a lungo operante a Padova, autore nel 1543 di un'opera decisiva non solo per la storia della medicina, ma per la stessa storia della figura umana, cioè dell'immagine che l'uomo ha di sé stesso: tema così centrale per quella civiltà o cultura a sfondo narcisistico che è stata, a tutt'oggi, la nostra. Si tratta della *Fabrica humani corporis*, in cui sono per la prima parte delineate, in splendide tavole da rame, le forme concrete del corpo umano sotto la pelle, cioè nei passaggi anatomici essenziali ad impostare uno studio realistico della costituzione umana e a scoprirne i segreti del funzionamento²².

Sono tutti segnali di una cosa nuova che, ancora una volta, il nostro Della Casa pone in evidenza con la più piena e piana semplicità e confidenza: che tutti gli uomini siano uomini e come tali da rispettare ed amare (dirà, un po' retoricamente forse, alla fine del suo trattato *Dei doveri*) è del tutto evidente: il contrario, anzi, «non solamente alla carità e umiltà cristiana, ma anco all'umanità volgare grandemente è contrario». Questa umanità volgare è la stessa dipinta da Dürer e anatomizzata da Vesalio. È la stessa su cui l'Occidente ha eretto il proprio monumento alla politica, contribuendo in maniera e misura enorme alla sua crescita e sviluppo. Vorrei chiudere con l'invettiva con cui il Casa chiude questo ottavo capitoletto: «Guardiamoci dunque di fare che l'umanità dalla fortuna non sia spenta, e la libertà dalle ricchezze

²¹ L'*Autoritratto* cristoforo (ma potrebbe essere anche la "forma" del Battista annunciante l'inizio di un nuovo mondo) viene impiegato anche da PETER-KLAUS SCHUSTER (ed), 1999 come esempio insieme iniziale e culminante della *Pathosformel des Jahrhundert-Bildes*, p. 17: «Zu Beginn eines neuen Jahrhunderts und zur Mitte eines Jahrtausends zeigt sich Dürer hier in christusähnlicher Gestalt als gottesbildlicher Schöpfer seiner Selbst. Zum kalendarischen Beginn der Neuzeit erscheint der Künstler als alter Deus, als zweiter Gott, der zugleich – deutlich in der Kreuzspiegelung in der Pupille seines Auges – seinen Blick und damit sein ganzes künstlerisches Tun devot auf die Nachfolge Christi ausgerichtet hat». Schuster è anche autore della più recente monografia sull'icona melancolica per eccellenza: Schuster, 1991. La più recente considerazione italiana sul tema è di CALVESI, 1993.

²² VESALIO, 1543. Sul significato storico-culturale di Andrea Vesalio, in particolare sotto il profilo dell'illustrazione scientifica, cfr. OLMÍ, 1992.

e dalla potenza non sia oppressa»²³. Umanità e libertà da una parte, fortuna, ricchezze e potenza dall'altra: questa era la sfida all'inizio della nostra era politica.

Ve n'è oggi una diversa? Oppure è ancora consentito discorrere in questo modo semplice, usare categorie così elementari? Se sì, va allora sottolineato che per il monsignore la responsabilità maggiore tocca, naturalmente, ai ricchi e potenti. Sono loro, i superiori, che devono apprendere «l'arte di saper usare della maggioranza, perciocché ella non è cosa facile, né da ciascuno conosciuta [...]. Ma questa dottrina da altra scienza è da pigliare». Arte, scienza, dottrina, di nuovo. Non si può approfondire, ma certo qui il campo della formazione e della comunicazione viene espresso con una forza e una determinazione che i nuovi pedagogisti *global* neppure immaginano. Ma con un ammaestramento preciso, che discende direttamente da quanto appena osservato in tema di umanità, sia pure volgare: «il qual è che chi ha qualche maggioranza procacci la volontà e l'amore di coloro guadagnarsi i quali ha per soggetti; perciocché a questo modo la signoria viene ad essere più riguardevole e più sicura, e l'uso de' soggetti più utile o più dilettevole»²⁴. E non si tratta forse neppure, come temevo poco sopra, di retorica. C'è di più. C'è il maggior complimento che si possa fare alla politica (sotto forma qui di "maggioranza" e di "amicizia") e cioè che da essa possa venire addirittura avvantaggiato l'amore degli uomini fra loro²⁵.

Anche sotto questo segno è nata la nostra modernità. Non si può pensare che la grande stagione "religiosa" della politica non abbia lasciato anche un segno di bontà, oltre a quelli, piuttosto istituzionali, del "sovrano pontefice", del "sacramento del potere" e del "foro interno"²⁶. Solo che quel segno si è presto secolarizzato, sottoponendosi in particolare alla regola della "ragione", come già s'intuiva, appunto, in monsignor della Casa, ma ancor più in pensatori quali Machiavelli o Guicciardini, per non dire del livello già così applicativo della ragion di Stato di Botero e dei suoi seguaci-

²³ DELLA CASA (1546), 1970, p. 173: il testo latino recita: «Ne igitur humanitatem fortuna obruat, neque opes et potentia libertatem coerceant».

²⁴ *Ivi*, p. 187.

²⁵ *Ivi*, p. 189: «Oltre a ciò, grande è la forza del vivere e dell'abitare insieme ad operare che gli uomini si amino l'uno e l'altro».

²⁶ Non è solo un pretesto per ricordare i fondamentali lavori di Paolo Prodi (1982, 1992, 1994, 2000).



denigratori in tutta Europa²⁷. Finché l'uomo razionale di Cartesio si è assolutizzato nella "ragione" stessa di Kant, pratica o pura, morale o scientifica: una dialettica da cui è rimasta libera l'estetica, finché il suo autentico continuatore e completatore, Hegel, ha assimilato quest'ultima alla filosofia, assolutizzando lo "spirito" stesso e scaraventandolo nella storia. Che uomo è rimasto? L'uomo borghese, nazionale, occidentale, moderno dell'Ottocento (fino allora anche maschio, adulto e bianco) e forse anche del Novecento, quello che si accinge da qualche decennio ad esportare le proprie qualità nella «società del mondo»²⁸. Da queste premesse bisogna, mi pare, partire per mettere a fuoco le proposte per quella politica "mite" che i pedagogisti *global* stanno facendo, in nome di una formazione al potere che vorrebbe democratizzare il mondo intero.

Vorrei però fare un'ulteriore considerazione, precedente a tutto ciò. Il passaggio dall'uomo razionale alla ragione della storia – che mi appare come il frutto principale della civiltà borghese – ha provocato un immenso ampliamento del campo della comunicazione, su cui si è, di fatto, concentrata l'attenzione dell'intera filosofia contemporanea, da metà Ottocento a metà Novecento. Grazie alla triplice rivoluzione di Marx, Nietzsche e Freud la ricerca delle cause (cioè delle ragioni) dell'agire umano si è spostata per sempre al di fuori dell'uomo stesso, coinvolgendo come problema preliminare di metodo proprio la comunicazione, il linguaggio, l'espressione. Infatti, che la storia sia lotta di classe, che il nostro comportamento sia il risultato di desideri (socialmente) repressi e che gli uomini siano dominati da volontà (anch'essa socia-

²⁷ BORRELLI, 1993. Gianfranco Borrelli è ispiratore da tempo, insieme a Gabriele Baldini, di un «Bollettino della Ragion di Stato» che dà regolarmente conto dei progressi, proprio nel senso indicato nel testo, che la ricerca in merito sta compiendo.

²⁸ Qui è Luhmann che va citato: uno dei primi a parlare di globalizzazione in modo consapevole e non del tutto ideologico: nella sua espressione di *Weltgesellschaft* può infatti essere considerato implicito il riconoscimento che il nocciolo della globalizzazione sta nella categoria di società che è certamente una delle più esclusive della nostra civiltà-cultura. Il che può anche significare che quel processo va accompagnato da una critica costante, consistente nel tener sempre presente e possibilmente anche denunciare, nel corso dell'esportazione-imposizione di questo nostro nocciolo occidentale, le sue componenti dure e velenose, che sono poi quelle che anche Giovanni Della Casa ci ha sopra mostrato, insieme a numerose altre che hanno fatto la "costituzione" dell'Occidente: su ciò cfr. LUHMANN, 1993, pp. 40-46 e SCHIERA, 1999, Introduzione.

le) di potenza era comprensibile ed accettabile, ma non sufficiente a soddisfare i bisogni di logica che l'applicazione della ragione alla realtà evidenziava.

«Il pensiero che la validità dipenda da proprietà della forma e non del contenuto spinse il matematico tedesco Gottlob Frege (1848-1925) a sistematizzare il concetto di prova, mediante l'individuazione di una lingua formale, per la quale, come per la logica classica, solo determinati aspetti della lingua erano d'interesse. Ciò implicava la possibilità di una lingua ideale, appropriata al pensiero logico, che escludeva tutte le inesattezze e le irregolarità da cui sono contraddistinte tutte le lingue abituali. La scrittura-concetto (*Begriffsschrift*) di Frege rendeva visibili tutti e solo quegli aspetti da cui dipende la prova di verità»²⁹.

Attraverso Husserl, Russell, Wittgenstein, Carnap, Sanders Peirce, Heidegger si snoda la galleria degli idealisti del linguaggio, a cui fece riscontro un realismo politico totalitario troppo reale per essere vero. E anche se già Gödel nel 1931 aveva denunciato, nel suo «teorema dell'incompletezza [*Unvollständigkeitstheorem*]», i limiti della visione di una lingua logicamente pura, bisognò aspettare il secondo dopoguerra perché soprattutto i francesi (da Sartre a Derrida) riabilitassero lingua comune e *common sense*, ridando significato all'esistenza prima che all'essenza.

In questo tumultuoso processo, il ruolo della comunicazione uscì dai canali tradizionali della formazione, della dottrina e dell'ideologia, per ricadere pressoché integralmente nelle sorti miracolose e progressive della tecnologia (da Marconi a *Microsoft*) da una parte, e rifugiarsi al livello creativo ma subliminale dell'arte, dall'altra. Non è un caso che proprio su questo terreno si sia compiuto, durante la prima metà del XX secolo, il trionfo del simbolismo e dell'astrazione mentre nella seconda metà il ricorso ai toni del "popolare" del "povero" del "concettuale" ha ridato fiato alle trombe della democrazia. Il che mi consente di compiere qualche altro riferimento iconico, in corrispondenza con quanto di sfuggita accennato a proposito dell'apertura rinascimentale di monsignor Della Casa.

Anche il nostro secolo così simbolico e comunicativo, infatti, può essere fatto partire sotto il "segno" della melancolia. Questo è il titolo (*Melancholia*) di un'opera di

²⁹ DANTO, 1997, pp. 19-20: «Die Philosophie ist also nach der marxistischen Theorie, ebenso wie nach der psychoanalytischen Theorie und nach Nietzsches Theorie vom Willen zur Macht, nicht für bare Münze zu nehmen, sondern dient bestenfalls als ein Zerrspiegel zugrundeliegender Ursachen und Kräfte, welche sie in verschiedener Weise widerspiegelt».



Arnold Böcklin, recante la data fatidica 1900 e rappresentante una donna seduta su una panca di pietra, con alle spalle visioni serene d'amore e di traffico e davanti a sé, nella mano sinistra, uno specchio nero, che rimanda all'antico simbolo della prudenza, ma che sembra impugnato in maniera strana, incongrua, del tutto "in-prudente" insomma, tanto da far pensare al secolo che si va aprendo come a qualcosa di nero e improvvido, appunto (*prudential-providential-scientia* sarebbe un tema interessante per impostare uno studio irriverente sulla nostra modernità). Non si dimenticherà, intanto, che il quadro più famoso di Böcklin è certamente l'*Isola dei morti* (*Toteninsel*), nelle sue diverse varianti a partire dal 1883, come pure nella celebre foto che lo ritrae appeso al muro dello studio di Adolf Hitler nella *Reichskanzlei* di Berlino, alle spalle dello stesso Hitler e di Molotov, nel 1939. Non meno melancolico è lo spirito che pervade un'altra opera di un artista tedesco che reca nel titolo espresso richiamo alla *Fine del XX secolo*: mi riferisco all'insieme di 44 pezzi di basalto che Joseph Beuys concepì ed espose, proprio con quel titolo, per la prima volta a Monaco nel 1983: «Le pietre di basalto sparse al suolo suggeriscono irrigidimento, morte collettiva, un campo tombale, la terra divenuta ormai inabitabile alla fine del XX secolo»³⁰. Con quest'opera, Harold Szeemann ha voluto inaugurare la Biennale di Venezia del 2001, per sottolineare che, dopo la fine del XX secolo ne cominciava un altro, insieme a un altro millennio, ma forse anche che, nonostante tutto, la previsione di Beuys è ancora attuale, e forse anche quella di Böcklin.

Insomma, mi pare che, dal punto di vista politico, il legato del XX secolo sia stato assai più quello del totalitarismo che quello della democrazia, o, per dire meglio, che nel XX secolo si sia manifestata quell'intrinseca connessione fra costituzione e dispotismo che ha accompagnato, nella sua evoluzione, le sorti dell'uomo razionale e poi della razionalità umana dalla fine del Seicento ad oggi. Con l'enorme complicazione che l'epoca del moderno (*die Moderne* per i tedeschi, che vantano il *copy-write* sul termine) anche sembra finita, se essa va intesa, in politica e nella storia dell'arte, come quell'atmosfera culturale che ha dominato nei paesi a tradizione occidentale, con

³⁰ È la sintesi dell'Introduzione di SCHUSTER, 1999, pp. 15-21.

un occhio al romanticismo e l'altro al classicismo, ma con entrambi gli occhi chiusi al resto al mondo, da considerare solo come terra d'esportazione o conquista. Quel moderno è finito, o dovrebbe esserlo, se è vero che oggi "il resto del mondo" sembra avere la sua da dire: e senz'altro ce l'ha, basta saper ascoltare e capire.

Se questo è vero³¹, credo che lo sforzo che deve accompagnare la globalizzazione debba essere sì uno sforzo di formazione, ma non al potere – mite o non mite che sia, come il diritto, che ne è stato lo strumento principale fino ad ora – bensì al "non-potere", cioè alla comprensione dell'altro, attraverso anche l'analisi e la critica di sé e dei propri miti/riti, a partire da quello stra-potente della razionalità, troppo a lungo qui da noi impiegato per misurare ogni cosa secondo un metro funzionale e accattivante, perché foriero di progresso e di felicità, ma anche terribile e spietato, perché incurante di ogni altra possibile razionalità. Forse è proprio solo una questione di misura.

Per svolgere queste considerazioni conclusive mi pare necessario passare per un campione del pensiero occidentale, in quanto razionale. In uno dei suoi ultimi scritti, la *Vorbemerkung* ai *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*³², Weber parte dalla domanda relativa al «concatenamento di circostanze (che) ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure – almeno secondo quanto amiamo immaginarci – stavano in una linea di sviluppo di significato e validità universale».

Esempi di ciò sono per lui la scienza (da quella naturale fondata sull'esperimento razionale e sul laboratorio moderno a quella politica, con esplicita citazione di Machiavelli, fondata sulla sistematica aristotelica e su concetti razionali); l'arte (in particolare la musica, intesa come «musica armonica razionale», ma anche l'arte tutta, nella sua «razionalizzazione 'classica'» creata dal Rinascimento); le istituzioni politiche (con particolare riferimento allo Stato, definito come «un'istituzione politica con una 'costituzione' razionalmente statuita, con un diritto razionalmente statuito e con un'amministrazione affidata a funzionari specializzati, secondo regole razional-

³¹ SCHIERA, 2004a.

³² WEBER, 1976.



mente statuite»); infine lo stesso capitalismo (inteso come «capitalismo d'impresa borghese con la sua organizzazione razionale del lavoro libero»). La domanda finale che Weber si e ci pone in questo suo scritto, che è giusto considerare quasi la sintesi testamentaria della sua ricerca, è dunque la seguente: «Perché, più in generale, lo sviluppo scientifico, quello artistico, quello statale o quello economico non imboccarono là (in Oriente) quelle vie della razionalizzazione che sono proprie dell'Occidente?».

La risposta si trova poche righe dopo, a conclusione dell'introduzione: «In tutti i casi sopra menzionati di peculiarità, si tratta evidentemente di un 'razionalismo' specificamente atteggiato della cultura occidentale» scrive Weber. La genialità della sua impostazione metodologica gli consente infatti di relativizzare anche quel concetto: «ciò che è 'razionale' rispetto ad uno di essi [ambiti di cultura] può essere 'irrazionale' se considerato rispetto all'altro».

A me qui non interessa tanto seguire il tentativo di Weber nel «riconoscere e spiegare nella sua genesi il particolare modo specifico del razionalismo occidentale e, nell'ambito di questo, del razionalismo occidentale moderno». M'interessa di più rilevare l'importanza che in ciò hanno avuto le «condotte di vita pratico-razionali» e sottolineare il posto occupato in queste ultime («nel passato» dice Weber, ma potrebbe trattarsi di un'ironia intenzionale) da «potenze magiche e religiose, nonché da rappresentazioni di doveri etici ancorati alla credenza in esse». «Di queste si parla nei saggi qui raccolti e completati» assicura infatti l'autore, che sono appunto i *Saggi di sociologia della religione*. La *Lebensführung* rappresenta una gran bella categoria, su cui, com'è noto, Weber ha costruito interpretazioni forti dell'uomo occidentale sorto dalla nuova legittimazione prima cittadina e poi riformata in cui si sostanzia la sua idea di modernità.

Ma a condurre la propria vita bisogna essere educati.

Eccoci di nuovo alla disciplina³³ e ancor più all'*institutio* che logicamente e propeudeuticamente la precede. Razionalità, *Lebensführung*, *institutio*, formazione sono

³³ Cfr. in questo stesso volume *La concezione weberiana della disciplina*.

gradini di una stessa scala, che si trova però dentro a una casa che ha caratteristiche ben precise: è, senza dubbio alcuno, la “casa” dell’Occidente, la quale potrebbe però essersi trasformata alla fine, come ipotizza sia pure di sfuggita Weber nello stesso grande saggio sullo spirito del capitalismo, in una “gabbia”, e non tanto dorata bensì di ferro. Che farne ora della globalizzazione? Basterà allargarla e allungarne la scala? O bisognerà pensare a un’altra casa? O forse a case al plurale?

A questo tipo di osservazione, ed eventualmente anche alle corrispondenti diverse ingegnerie che viepiù ne scaturiscono, bisognerebbe ormai formarsi, se si vuole accompagnare con intelligenza, cioè con capacità di comprensione e di adattamento, e secondo una logica di scambio di cultura e non di sopraffazione, i mutamenti in corso. Essi hanno infatti un ultimo carattere che mi affascina e che di nuovo rimanda, sia pure in negativo, a Max Weber.

Da un secolo a questa parte è stata segnalata l’apparizione sulla scena politica di soggetti collettivi, organizzati secondo logiche di massa e perciò in grado di rispondere simultaneamente a due requisiti solo apparentemente opposti: quello del totalitarismo e quello del pluralismo. Sono soggetti variamente attivi sul piano politico (partiti), economico (gruppi d’interessi) e sociale (sindacati), ma dal più al meno tutti riducibili a quella dimensione “corporativa” che ha segnato la fine del liberalismo individualistico ad opera di rigenerate visioni cristiano-sociali o di movimenti sindacal-socialisti e alla fine fascisti. *Social groups* – come si dice oggi – su cui autori importanti come, fra gli altri, Georg Simmel (con la sua «intersection of social circles») o Stein Rokkan (col concetto chiave di «political cleavage») hanno già dato letture convincenti di una trasformazione in senso democratico-collettivo della società post-liberale della terza industrializzazione.

Al giorno d’oggi si tende però a portare oltre il discorso e anche a determinarlo ulteriormente, parlando di “nuovi” movimenti sociali, che potrebbero essere nodi di un “nuovo” tipo di rete di relazioni sociali e quindi anche politiche e istituzionali³⁴. Dal pluralismo alla pluralità, verrebbe da dire: intendendo con ciò non più una sem-

³⁴ Uso a piene mani il contributo di DIANI, 2000.



plice somma di soggetti entro a un sistema (che era già molto, naturalmente, rispetto ad un quadro elitario o di permanente conflitto di classe), ma una rete fatta di soggetti, variamente e spesso anche alternativamente centrali o periferici, dominati o dominanti, una rete insomma di autonomia, come cerco di dire da molti anni³⁵.

Ad una tale autonomia sarà ben difficile essere pronti senza un'opportuna *institutio*. Una formazione che dovrà essere, naturalmente, tecnica abbastanza da consentire l'uso in senso buono delle tecnologie comunicative a lunga distanza e di quelle di gestione dei dati sempre più ampi e complessi che crescono con noi e con la globalizzazione; ma anche abbastanza fondata sul piano etico, o almeno filosofico, da poter consentire l'individuazione o l'invenzione di nuovi valori, a loro volta basati su quella cultura di scambio che dovrà accompagnare noi e la globalizzazione se non vorremo restarne vittime.

³⁵ SCHIERA – MARCHETTI, 1991 e Introduzione a SCHIERA (ed), 1993.

Pagina intenzionalmente bianca



BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

S. ADORNI BRACCESI – M. ASCHERI (eds), *Politica e cultura nelle repubbliche italiane dal medioevo all'età moderna. Firenze-Genova-Lucca-Siena-Venezia*, Roma 2001.

G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977.

M. AGULHON, *La sociabilité est-elle objet d'histoire?*, in FRANÇOIS (ed), Paris 1986.

G. ALESSI, *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, in «Storica», 2/1996, pp. 7-37.

A. AMEND, *Zwischen 'Implosion' und 'Explosion'. Zur Dynamik der Melancholie im Werk der Germaine de Staël*, Trier 1991.

— “Un bien qu'un autre appellerait douleur”. *Melancholie und Musik zwischen Aufklärung und Romantik*, in A. GIER – W. GRUBER (eds), *Musik und Literatur. Komparatistische Studien zur Strukturverwandtschaft*, Frankfurt am Main 1995, pp. 95-120.

D. ARASSE, *L'Annonciation italienne. Une histoire de perspective*, Paris 1999.

F. ARCANGELI, *Dal romanticismo all'informale*, Bologna s. d.

H. ARENDT, *The Human Condition* (1958), tr. it *Vita activa*, Milano 1964.

J.CHR. FREIHERR ARETIN, *Staatsrecht der constitutionellen Monarchie: ein Handbuch für Geschäftsmänner, studierende Jünglinge und gebildete Bürger*, 3 voll., Altenburg 1824-1828.

ARISTOTELE, *La „melanconia“ dell'uomo di genio*, a cura di C. ANGELINO – E. SALVANESCHI, Genova 1981.

E. ARTIFONI, *Gli uomini dell'assemblea. Oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del*

300. *Atti del XXII Convegno internazionale, Assisi 13-15 ottobre 1994*, Spoleto 1995, pp. 141-188.

M. ASCHERI, *La Siena del Buon Governo*, in ADORNI BRACCESI – ASCHERI (eds), Roma 2001, pp. 87-107.

J. AUSTIN, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), New York 1970.

L. AZZOLINI, *Note in margine alla tesi di laurea di Federico Chabod: "Del 'Principe' di Niccolò Machiavelli"*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 11/1989-90, pp. 635-663.

L. BABB, *The Elizabethan Malady. A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*, East Lansing 1951.

W. BAGEHOT, *The History of the Unreformed Parliament, and Its Lessons. An Essay*, London 1860.

— *The English Constitution*, London 1867.

— *Lombard Street*, London 1873.

— *The First Edinburgh Reviewers*, in *The Collected Works of Walter Bagehot*, ed. by N. St John-Steuas, 11 voll., London 1965.

G. BANDMANN, *Melancholie und Musik. Ikonographische Studien*, Köln-Opladen 1960.

BARLAEUS [GASPAR VAN BAERLE], *Prosopopeia Melancholiae*, in *Poemata*, Lugduni Batavorum 1628.

— *Mercator sapiens, sive oratio de conjungendis Mercaturae et Philosophiae studiis [...] Habita in Inaugurationem Illustris amstelodamiensum Scholae* (1632), Amsterdam 1967.

W. BARNER, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 1970.



F. BATTAGLIA, *Francesco Patrizi politico senese del Quattrocento*, in «Annuario della Regia Università di Siena» (1933-1934).

M. BAZZOLI, *Il piccolo stato nell'età moderna: studi su un concetto della politica internazionale tra XVI e XVII secolo*, Milano 1990.

H. BEENKEN, *Dürers Kunsturteil*, in WÖLFFLIN, Dresden 1924.

D.N. BEN-ARIEH, *War and Peace: the Description of Ambrogio Lorenzetti's Frescoes in Saint Bernardino's 1425 Siena Sermons*, in «Renaissance Studies», 15, 3/2001, pp. 272-286.

W. BENJAMIN, *L'autore come produttore*, in *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, con nota introduttiva di Cesare Cases, Torino 1973.

G. BENZONI, voce *Chiaromonti, Scipione*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1980, pp. 541-549.

CHR. BESOLD, *Dissertatio de arcanis rerum publicarum*, Tübingen 1614.

M.A. VON BETHMANN-HOLLWEG, *Ursprung der lombardischen Städtefreiheit*, Bonn 1846.

F. BEZIAU, *Les débuts littéraires de Gobineau à Paris. Première époque (1835-1846)*, Paris 1878.

M. BILIZERUS, *Problemata politica*, Jena 1601.

J. BILLARD, *Ecole et société*, in «Philosophie politique», 10/1999, pp. 5-11.

J.C. BISINGER, *Vergleichende Darstellung der Staatsverfassung der europäischen Monarchien und Republiken; zum Gebrauch bey Vorlesungen und Selbstbelehrung*, Wien 1818.

L. BLANCO, *Note sulla più recente storiografia in tema di "Stato moderno"*, in «Storia - Amministrazione - Costituzione. Annale dell'Istituto per la scienza dell'amministrazione pubblica», 2/1994, pp. 259-297.

R. BLÄNKNER, *Der Vorrang der Verfassung. Formierung, Legitimations- und Wissensformen und Transformation des Konstitutionalismus in Deutschland im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in BLÄNKNER – JUSSEN (eds), Göttingen 1998, pp. 295-325.

— *Von der "Staatsbildung" zur "Volkswerdung". Otto Brunners Perspektivenwechsel der Verfassungshistorie im Spannungsfeld zwischen völkischem und alteuropäischem Geschichtsdenken*, in L. SCHORN-SCHÜTTE (ed), *Alteuropa oder Frühe Moderne. Deutungsmuster für das 16. bis 18. Jahrhundert aus dem Krisenbewußtsein der Weimarer Republik in Theologie, Rechts- und Geschichtswissenschaft*, Berlin 1999, pp. 87-135.

— *Constitution and Memory. Constitutionalism and Political Culture in Late 18th and early 19th Century Germany*, in VALERA (ed), London 2000, pp. 257-273.

R. BLÄNKNER – B. Jussen (eds), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens*, Göttingen 1998.

E. BLOCH, *Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig», 2/1952-53, pp. 329-352 (ora anche Frankfurt am Main 1968).

E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder*, Berlin 1961 (tr. it., Milano 1970).

— *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), tr. it., Brescia 2005.

— *Der Westfälische Friede und das Bündnisrecht der Reichsstände* (1969), tr. it. in ROTELLI – SCHIERA, III, Bologna 1972, pp. 333-362.

R. BODEI, *Il disagio della razionalità. Tradizione, calcolo, ed etica in Max Weber*, in DUSO (ed), Torino 1980, pp. 39-57.



L. BOLZONI, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino di Siena*, Torino 2002.

E. BONFATTI, *La "Civil conversazione" in Germania: letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge: 1574-1788*, Udine 1979.

E. BORGNA, *Malinconia*, Milano 1992.

G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna 1993.

F. BORKENAU, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris 1934 (tr. it., Bologna 1984).

G. BOTERO, *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città (1588)*, in Appendice a *Della Ragion di Stato*, a cura di L. FIRPO, Torino 1948.

— *Della Ragion di Stato (1589)*, a cura di L. FIRPO, Torino 1948.

P. BOUCHERON, «*Tournez le dos pour admirer, vous qui exercez le pouvoir, celle qui est peinte ici*». *La fresque du Bon Gouvernement d'Ambrogio Lorenzetti*, in «*Annales. Histoire, Sciences sociales*», 60/2005, pp. 1137-1199.

W.J. BOUWSMA, *Anxiety and the Formation of Early Modern Culture*, in B. C. MALAMENT (ed), *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*, Philadelphia 1980.

S. BRANT, *Narrenschiff*, Basilea 1494.

G. BRAZZINI, *Dall'economia aristotelica all'economia politica. Saggio sul "Traicté" di Montchrétien*, Pisa 1988.

D. BREUER, *Oberdeutsche Literatur 1565-1650. Deutsche Literaturgeschichte und Territorialgeschichte in frühabsolutistischer Zeit*, München 1979.

R. BRINKMANN (ed), *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, Stuttgart 1978.

[BRISSART-BINET], *Le Pot-pourri, ou préservatif de la mélancolie. Contenant: la Henriade travestie, La Pipe cassée et autres Poésies diverses*, Genève 1778.

B. VOM BROCKE, *Sombarts "Moderner Kapitalismus". Materialien zur Kritik und Rezeption*, München 1987.

R. VOM BRUCH – F.W. GRAF – G. HÜBINGER (eds), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart 1989.

F. BRUGNOLO, "Voi che guardate...". *Divagazioni sulla poesia per pittura del Trecento*, in C. CIOCIOLA (ed), "Visibile parlare". *Le scritture esposte nei volgari italiani dal Medioevo al Rinascimento*, Napoli 1997.

O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter* (1939), Wien 1959 (tr. it., Milano 1983; tr. ingl., Philadelphia 1992).

— *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg, 1612-1688*, Salzburg 1949 (tr. it., Bologna 1972).

— *Il problema di una storia sociale europea* (1953), in O. BRUNNER, Milano 2000², pp. 21-50.

— *Humanismus und Renaissance*, in *Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden*, VI, hrsg. von F. Valjavec, Bern 1958, pp. 557-583.

— *Bemerkungen zu den Begriffen „Herrschaft“ und Legitimität*, in O. BRUNNER – D. GERHARD (eds), *Europa und Übersee. Festschrift für Egmont Zechlin*, Hamburg 1962, pp. 9-20.

— *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano 1970; 2000².

— *Città e borghesia nella storia europea*, in O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano 2000, pp. 117-132.



O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 voll. in 9 tomi, Stuttgart 1974-1997.

L. BRUNORI, *Le traduzioni italiane del "Libro aureo di Marco Aurelio" e del "Relox de Principes" di Antonio Guevara*, Imola 1979.

P. BUC, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris 2003.

J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), in *Gesamtausgabe*, XXIV voll., Basel 1929-34, V (tr. it., Firenze 1953).

— *Griechische Kulturgeschichte* (1872), in *Gesamtausgabe*, VIII.

— *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905), hrsg. von W. Kaegi, Bern 1941.

— *Briefe an seinen Freund Friedrich von Preen, 1864-1893*, Berlin 1922.

E. BURKE, *A Philosophical Inquiry into The Origin of Our Ideas of the Sublime And Beautiful*, London 1756.

R. BURTON, *The Anatomy of Melancholy. What it is, with all the kinds causes symptoms, prognostickes & severall cures of it. In three partitions, with their severall Sections, members and subsections. Philosophically, medicinally, historically opened and cut by Democritus* (Oxford 1621), ed. by Th.C. Faulkner – N.K. Kiessling – R.L. Blair, 3 voll., Oxford 1989, 1990, 1994.

M. BUTLER, *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Cambridge 1984.

M. CALISE, *Governo di partito: antecedenti e conseguenze in America*, Bologna 1989.

M. CALVESI, *La melanconia di Albrecht Dürer*, Torino 1993.

L.-A. CARACCIOLI, marquis, *Le livre de quatre couleurs*, Paris 1757.

— *De la Gaieté*, Francfort-Paris 1767.

— *Dictionnaire critique, pittoresque et sentencieux, propre à faire connoître les usages du siècle, ainsi que les bisarrieres*, Lyon 1768.

— *Paris, le modèle des nations étrangères ou l'Europe française*, Venise 1777.

A. CARTELLIERI, *Gobineau*, Straßburg 1917.

C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati capitali*, Torino 2000.

B. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano*, Venezia 1528.

D. CAVALCA, *Il bando nella prassi e nella dottrina giuridica medievale*, Milano 1978.

A. CEBA, *Il cittadino di repubblica* (1617), rist. Milano 1825.

C. CELTIS, *Quattuor libri amorum secundum quattuor latera Germaniae* (1502), ed. F. Pindter, Leipzig 1934.

J. CESSOLE DE, *Volgarizzamento del Libro de' costumi e degli offizii de' nobili sopra il giuoco degli scacchi di Frate Jacopo da Cessole tratto nuovamente da un codice Magliabechiano*, ristampato dalla Tipografia del Dottore Giulio Ferrario, Milano 1829.

— *Das Schachzabelbuch Kunrats von Ammenhausen nebst den Schachbüchern des Jakob von Cessole und des Jakob Mennel*, hrsg. von F. Wetter-J. Huber, Frauenfeld 1892.

F. CHABOD, *Die "Mission" Roms*, in Id., *Italien-Europa. Studien zur Geschichte Italiens im 19. Und 20. Jahrhundert.*, Göttingen 1962, pp. 68 ss.

— *Scritti su Machiavelli*, Torino 1964.

— *Scritti sul Rinascimento*, Torino 1967.

P. CHARRON, *Traité de la sagesse. Trois Livres*, Bordeaux 1601.

— *Piccolo trattato della saggezza*, a cura di G. Stabile, Napoli 1985.



B.P. VON CHEMNITZ, *Dissertatio de ratione status in Imperio nostro romano-germanico (Autore Hyppolito a Lapide)*, Freistadt 1647.

M.D. CHENU, *Disciplina. Notes de lexicographie philosophique médiévale*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» (1936), pp. 686-692.

S. CHIAROMONTI, *Della Ragion di Stato*, Firenze 1635.

— *De coniectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus libri X: Opus novi argumenti et incomparabile de Scipio Claromontius Caesenatis, cur. Hermannus Conringius*, Helmstedt 1665.

G. CHITTOLINI – A. MOLHO – P. SCHIERA (eds), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994.

G. CLAEYS, *The Origins of the Rights of Labor: Republicanism, Commerce and the Construction of Modern Social Theory in Britain, 1796-1805*, in «Journal of Modern History», 66/1994, pp. 249-290.

B. CLAVERO, *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*, Madrid 1991.

B. CONSTANT, *Cours de politique constitutionnelle (1818-1820)*, Nouvelle édition mise en ordre et précédée d'une introduction par J.-P. Pagès, Paris 1836.

CONSTANTINUS AFRICANUS-ISHAQ IBN'IMRAN, *Zwei Bücher über die Melancholie. Arabisch-lateinische Parallelausgabe*, hrsg. von K. GARBERS, Aachen 1993.

V. CONTI (ed), *Le ideologie della città europea dall'umanesimo al romanticismo*, Firenze 1993.

P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, I: Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari 1999; II: *L'età delle rivoluzioni (1789-1848)*, Roma-Bari 2000.

B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo XIX*, Bari 1932.

F.C. DAHLMANN, *Die Politik, auf den Grund und das Maaß der gegebenen Zustände zurückgeführt, I: Staatsverfassung, Volksbildung*, Göttingen 1835.

— *Vorrede zur deutschen Uebersetzung von de Lolme's Darstellung der Verfassung von England (1819)*, in *Kleine Schriften und Reden*, hrsg. von C. Varrentrapp, Stuttgart 1886, pp. 111-120.

H. DAMISCH, *L'origine de la perspective*, Paris 1993.

A.C. DANTO, *Ein Jahrhundert der Selbstanalyse – Die Philosophie auf der Suche nach einer Identität*, in CH.M. JOACHIMIDES – N. ROSENTHAL (eds), *Die Epoche der Moderne. Kunst im 20. Jahrhundert*, Berlin 1997.

R. DAPONTE, *Verlorene Stunden. Von einem französischen Kavalier, einem Zeitgenossen des Brantôme (1616). Eine Schrift, in der die von Melancholie Befallenen eine Arznei finden werden, ihre traurige Laune zu verscheuchen*, Wien 1928.

A. De BENEDICTIS (ed), *Specula Principum*, Frankfurt am Main 2000.

V. De CAPRARIIS, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione, 1559-1572*, Napoli 1959.

F. DEDEKIND, *Grobianus et Grobiana: sive, De Morum Simplicitate, Libri Tres*, Colonia 1558.

P. DE FRANCISCI, *Arcana Imperii*, 4 voll., Milano 1947-1948.

C. DELCORNIO, *La città nella predicazione francescana del Quattrocento*, in *Alle origini dei Monti di Pietà. I francescani tra etica ed economia nella società del Tardo Medioevo. Studi in occasione delle celebrazioni nel V Centenario della morte del beato Michele Carcano da Milano (1427-1484) fondatore del Monte di pietà di Bologna*, Bologna 1984.

G. DELLA CASA, *De officiis inter potentiores et tenuiores amicos / Trattato degli uffici comuni tra gli amici superiori e inferiori (1546)*, in *Prose di G. Della Casa e altri trattatisti cinquecenteschi del comportamento*, a cura di A. Di Benedetto, Torino 1970, pp. 135-189.



— *Oratione a Carlo V Imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza (1548)*, in DELLA CASA, 1970, pp. 301-320.

— *Galateo ovvero de' Costumi (1558)*, in DELLA CASA, 1970, pp. 191-263.

A. DE MADDALENA – H. KELLENBENZ (eds), *Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima età moderna*, Bologna 1984.

R. DE MATTEI, *Scipione Chiaramonti e la varietà della Ragion di Stato*, in *Il problema della Ragion di Stato nell'età della Controriforma*, Milano-Napoli 1979.

M.C. DE MATTEIS, *La teologia politica medievale di Remigio de' Girolami*, Bologna 1977.

D.M.B. DE MESQUITA, *The Place of Despotism in Italian Politics*, in J.R. HAIE – J.R.L. HIGHFIELD – B. SMALLEY (eds), *Europe in the Late Middle Ages*, London 1965.

C. De PASCALE, *Il problema dell'educazione in Germania dal neoumanesimo al romanticismo*, Torino 1979.

— *Il romanticismo tedesco e il pensiero politico dell'età della restaurazione*, in *Romanticismo, il nuovo sentimento della natura. Catalogo della mostra (Trento 1993)*, Milano 1993.

R.M. DESSI, *La prophétie, l'évangile et l'état. La prédication en Italie au XVe et XVIe siècle*, in R.M. DESSI – M. LAUWERS (eds), *La parole du prédicateur, Ve-XVIe siècle*, Nice 1997.

— *La giustizia in alcune forme di comunicazione. Intorno ai protesti di Giannozzo Manetti e alle prediche di Bernardino da Siena*, in G. AUZZAS – G. BAFFETTI – C. DELCORNO (eds), *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*, Firenze 2003, pp. 201-232.

M. DIANI, *Simmel to Rokkan and Beyond. Towards a Network Theory of (New) Social Movements*, in «European Journal of Social Theory», 4, 3/2000, pp. 387-406.

A.V. DICEY, *Lectures on the Relation Between Law & Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, London 1905.

G. DILCHER, *Von der Rechtsgeschichte zur Soziologie. Max Webers Auseinandersetzung mit der Historischen Rechtsschule*, in «Juristen Zeitung», 62, 3/2007, pp. 105-112 (tr. it., in «Scienza & Politica», 37/2008, pp. 95-115).

— *Zum Verhältnis von Autonomie, Schriftlichkeit und Ausbildung der Verwaltung in der mittelalterlichen Stadt, in Selbstverwaltung in der Geschichte Europas von Mittelalter und Neuzeit, Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar vom 10. Bis 12. März 2008*, [«Der Staat», Beiheft 19], Berlin 2010, pp. 9-29.

G. DILCHER – D. QUAGLIONI (eds), *Gli inizi del diritto pubblico, 3: Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità / Die Anfänge des öffentlichen Rechts, 3: Auf dem Wege zur Etablierung des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, Bologna-Berlin 2011.

CHR. DIPPER, *Cambio di paradigmi nello studio dell'età moderna. Presupposti e risultati della storiografia tedesca*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 22/1996, pp. 11-32.

— *Die "Geschichtlichen Grundbegriffe". Von der Begriffsgeschichte zur Theorie historischer Zeiten*, in «Historische Zeitschrift», 270/2000, pp. 281-308.

G. DOHRN-VAN ROSSUM, *Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnung*, München-Wien 1992.

M.M. DONATO, *Il pittore del Buongoverno: Le opere "politiche" di Ambrogio in Palazzo Pubblico*, in C. FRUGONI (ed), *Pietro e Ambrogio Lorenzetti*, Firenze 2002, pp. 201-255.

A. DUFOUR, *Fédéralisme et Raison d'état dans la pensée politique pufendorffienne*, in V. FIORILLO (ed), Napoli 1996, pp. 107-138.

G. DUSO (ed), *Weber: razionalità e politica*, Venezia 1980.



P. DUVERGIER DE HAURANNE, *De la Chambre des Députés dans le gouvernement représentatif*, Paris 1838.

A. EINSTEIN, *Some musical representations of the temperaments*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 1/1937, pp. 177-180.

N. ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation. Sozialgenetische und psychogenetische Untersuchung*, Bern-München 1969 (tr. it., Bologna 1988).

TH. ELYOT, *The Boke Named the Governour Devised by Sir Thomas Elyot, Knight (1531)*, published by J.M. DENT - E.P. DUTTON, London-New York 1998.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, in *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. by P. S. Allen, II, Oxonii 1910, pp. 206 ss.

A. ESCH, *L'esordio degli istituti di ricerca tedeschi in Italia. I primi passi verso l'istituzionalizzazione della ricerca nel campo delle scienze umanistiche all'estero 1870-1914*, in SEIDEL (ed), Venezia 1999.

— *Auf Archivreise. Die deutschen Mediävisten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: aus Italien-Briefen von Mitarbeitern der Monumenta Germaniae Historica vor der Gründung des Historischen Instituts in Rom*, in ESCH – PETERSEN (eds), Tübingen 2000.

A. ESCH – J. PETERSEN (eds), *Deutsches Ottocento. Die deutsche Wahrnehmung Italiens im Risorgimento*, Tübingen 2000.

C. FEA, *Dei diritti del principato negli antichi edifizij pubblici sacri e profani*, Roma 1806.

G. FERRARI, *Corso su gli scrittori politici italiani, nuova edizione completa*, prefazione di A.O. Olivetti, Milano 1929.

G. FERRERO, *Il Congresso di Vienna 1814-1815. Talleyrand e la ricostruzione d'Europa*, Milano 1999 (ed. orig. *Reconstruction, Talleyrand à Vienne, 1814-1815*, Paris 1940).

MARSILIO FICINO, *De vita libri tres. Three Books on Life. A Critical Edition and Translation* by C. V. Kaske and J. R. Clark, Tempe (Arizona) 1989.

G. FILANGIERI, *Oeuvres. Traduites de l'Italien. Nouvelle édition accompagnée d'un Commentaire* par Benjamin Constant et de l'éloge de Filangieri, par M. Salfi, Paris 1840.

V. FIORILLO (ed), *Samuel Pufendorf, filosofo del diritto e della politica*, Napoli 1996.

L. FIRPO (ed), *Storia delle idee economiche, politiche e sociali, IV, L'età moderna*, Torino 1980.

E. FISCHER-HOMBERGER, *Hypochondrie, Melancholie bis Neurose*, Bern-Stuttgart-Wien 1970.

— *Medizin vor Gericht. Gerichtsmedizin von der Renaissance bis zur Aufklärung*, Bern-Stuttgart-Wien 1983.

S. FLACH – P. SCHNEIDER – M. TREML (eds), *Warburgs Denkraum. Formen, Motiven, Materialien*, Paderborn 2013.

B. FONTANA, *Whigs and Liberals: the "Edinburgh Review" and the liberal movement in Nineteenth-Century Britain*, in R. Bellamy (ed), *Victorian Liberalism. Nineteenth Century Political Thought and Practice*, London 1990.

A. FORNI, *Il mito di Roma e le ricerche su Roma medievale*, in ESCH – PETERSEN (eds), Tübingen 2000.

M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961.

— *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, 2009.

E. FRANÇOIS, *Des républiques marchandes aux capitales politiques*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 25/1978, pp. 578-603.



— (ed), *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse, 1750-1850 / Geselligkeit, Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Frankreich, Deutschland und der Schweiz, 1750-1850*, Paris 1986.

E. FRANÇOIS – H. SCHULZE (eds), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 voll., München 2001.

J.P. FRANK, *System einer vollständigen medizinischen Polizey*, 6 voll., Wien 1779-1819.

E.G. FRANZ (ed), *Italien im Bannkreis Napoleons. Die römischen Gesandtschaftsberichte Wilhelms von Humboldt an den Landgraf/Großherzog von Hessen-Darmstadt 1803-1809*, Darmstadt 1989.

R. FREESE (ed), *Wilhelm von Humboldt. Sein Leben und Wirken, dargestellt in Briefen, Tagebüchern und Dokumenten seiner Zeit*, Darmstadt 1986.

S. FREUD, *Trauer und Melancholie*, in «Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse», 4/1916-17 [1918].

C.J. FRIEDRICH, *Reason of State*, Providence 1957.

P. FUCHS, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt am Main 1992.

F. FURET – R. HALEVY, *La monarchie républicaine. La constitution de 1791*, Paris 1996.

O.H. VON DER GABLENTZ, *Gemeinwohl und Staatsräson als Maßstäbe politischer Ethik*, in *Humane Gesellschaft. Beiträge zu ihrer sozialen Gestaltung. Festschrift für H.D. Wendland*, Zürich 1970.

H.-G. GADAMER, *Heraklit-Studien*, in *Gesammelte Werke*, Tübingen 1991.

M. GALZIGNA, *Malinconia romantica e rovina dell'io*, in *Psicoanalisi e narrazione*, Ancona 1987, pp. 189-202.

— *La malattia morale. Alle origini della psichiatria moderna*, Venezia 1988.

R. GHERARDI, *La formazione al potere. Dottrine e percorsi di legittimazione per la Politica "mite" del XXI secolo*, in R. GHERARDI (ed), *Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive*, Roma 2002, pp.17-34.

C. GHISALBERTI, *La condanna al bando nel diritto comune*, in «Archivio giuridico», 161/1960, pp. 7 ss.

K. GIEHLOW, *Dürers Stich 'Melencolia I' und der maximilianische Humanistenkreis*, in «Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst», 26/1903, 27/1904.

O. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin 1868-1873, I, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft* (rist. Graz 1954).

F. GILBERT, *Italy*, in O. RANUM (ed), *National Consciousness, History and Political Culture in Early-Modern Europe*, Baltimore-London 1975, pp. 21 ss.

J.A. GOBINEAU, comte de, *La Renaissance. Savonarole-César Borgia-Jules II-Léon X-Michel Ange. Scènes historiques*, Paris 1906.

G. Göhler (ed), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden 1994.

D. GOSENWINKEL – J. MASING (eds), *Die Verfassungen in Europa 1789-1949*, München 2006.

B. GRACIÁN, *El Criticón (1651-1657)*, a cura di M. ROMERA-NAVARRO, London 1938, 2 voll.

— *Oráculo manual y arte de prudencia (1647)*, in *Obras completas*, I, Madrid 1969 (tr. ted. 1686).

F.G. GRAF, *Max Weber e la teologia protestante del suo tempo*, in LOSITO-SCHIERA (eds), Bologna 1988, pp. 279-320.

— *Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums*, in VOM BRUCH-GRAF-HÜBINGER (eds), Stuttgart 1989, pp. 103-133.

H. GRASSI, *Aufbruch zur Romantik*, München 1968.



L. GREEN, *Castruccio Castracani: A Study on the Origins and Character of a Fourteenth-Century Despotism*, Oxford 1986.

E. GUARALDI, *Seminario sulle istituzioni, Bologna 25 febbraio 2000*, in «Scienza & Politica», 22/2000, pp. 125-131.

S. GUAZZO, *La Civil Conversazione (1574)*, a cura di A. QUONDAM, Roma 2009.

A. de GUEVARA, *Relox de Príncipes (1529)*, in *Obras completas*, II, Madrid 1994.

L. GUICCIARDINI, *Descrittione di Lodovico Guicciardini patritio fiorentino di tutti i Paesi Bassi altrimenti detti Germania inferiore (1567)*, Anversa 1581.

G. GUIDI (ed), *Piccolo Stato, Costituzione e connessioni internazionali, Atti del convegno dell'Associazione di Diritto pubblico comparato ed europeo, San Marino, 21-22 giugno 2002*, Torino 2003.

M. GUIZOT, *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution française*, Paris 1838.

— *Histoire des origines du gouvernement représentatif et des institutions politiques de l'Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'au XIVe siècle*, Paris 1851.

— *L'histoire de la France depuis 1789 jusqu'en 1848 racontée à mes petits-enfants*. *Léçons recueillies par Madame De Witt, née Guizot*, Paris 1878.

C. GURMENDEZ, *La melancolía*, Madrid 1990.

R. HALEVY, *Les loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime aux origines de la sociabilité démocratique*, Paris 1984.

N. HAMMERSTEIN (ed), *Universitäten und Aufklärung* («Das achtzehnte Jahrhundert», Bd. 3), Göttingen 1996.

I. HAMPSHER-MONK, *Speech acts, Languages or Conceptual history?*, in *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam 1998.

G.F. HARTLAUB, *Caspar David Friedrichs Melancholie*, in «Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstgeschichte», 8/1941, pp. 261-280.

W. HARVEY, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Frankfurt 1628.

J. HAUSMANN, *Die Sindrome "Manie" und "Melancholie" an der Wende zum 18. Jahrhundert. Dargestellt an zwei zeitgenössischen Dissertationen*, Bonn 1982.

K. HEGEL, *Geschichte der Städteverfassung von Italien*, Leipzig 1847.

K.TH. VON HEIGEL – W. HAUSENSTEIN, *Das Zeitalter der nationalen Einigung*, in VON PFLUGK-HARTTUNG (ed), Berlin 1909, pp. 243 ss.

W. HENNIS, *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung*, in «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», 7/1959, pp. 1-23.

— *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1987.

— *Le tracce di Nietzsche nell'opera di Max Weber*, in W. Hennis, *Il problema Max Weber*, Roma-Bari 1991, pp. 193-220.

— *Die Vernunft Goyas und das Projekt der Moderne. Ein Versuch zum Verständnis des "Traums der Vernunft" (Capriccio 43)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 19/1993, pp. 357-389.

M. HERBERGER, *Dogmatik. Zur Geschichte von Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz*, Frankfurt am Main 1981.

H. HINTZE, *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution (1928)*, Frankfurt am Main 1989.

— *Regionalism*, in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, XIII, New York 1954, pp. 2018 ss.

O. HINTZE, *Calvinismo e ragion di Stato in Brandeburgo-Prussia (1931)*, in E. ROTTELLI – P. SCHIERA (eds), *Lo Stato moderno*, Bologna 1974, vol. III: *Accentramento e rivolte*, pp. 185-203.



— *Gesammelte Abhandlungen*, 3 voll. Zweite Aufgabe hrsg. von G. Oestreich, I: *Staat und Verfassung*, Göttingen 1962; II: *Soziologie und Geschichte*, Göttingen 1964; III: *Regierung und Verwaltung*, Göttingen 1967.

— *Stato e società*, a cura di P. Schiera, Bologna 1980.

C.C.L. HIRSCHFELD, *Theorie der Gartenbaukunst*, 2 voll., Leipzig 1780.

A. O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano 1979.

H. HOHL, *Saturn Melancholie Genie*, Stuttgart 1982.

J. HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de Ingenios para las ciencias* (1575), Buenos Aires 1996.

W.H. JAITNER, *Thomasius, Rüdiger, Hoffmann und Crusius. Studien zur Menschenkunde und Theorie der Lebensführung im 18. Jahrhundert*, Bleicherode 1939.

K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie* (1913), Berlin-Heidelberg-New York 1973.

H. JEDIN, *Religion und Staatsräson. Ein Dialog Trajano Boccalinis über die deutsche Glaubenspaltung*, in «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», 53/1933, pp. 304-319.

R. JEHL, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras*, Paderborn 1984.

M. JESINGHAUSEN-LAUSTER, *Die Suche nach der symbolischen Form. Der Kreis um die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, mit einem Geleitwort von GERT MATTENKLOTT, Baden-Baden 1985.

R. JÜTTE, *Zwischen Ständestaat und Austrofaschismus. Der Beitrag Otto Brunners zur Geschichtsschreibung*, in «Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte», 13/1984, pp. 237-262.

S.W. KACKSON, *Melancholia and Depression from Hippocratic Times to Modern Times*, New Haven-London 1986.

W. KATNER, *Musik und Medizin im Zeitalter des Barock*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig», Heft 7-8/1952-53, pp. 477-508.

H. KIENER, *Die klassizistische Form im 19. Jahrhundert*, in WÖLFFLIN, Dresden 1924, pp. 291-308.

A. KIRCHER, *Musurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni*, Roma 1650.

— *Phonurgia nova sive conjugium mechanico-physicum artis et naturae*, Kempten 1673.

M. KIRSCH – P. SCHIERA (eds), *Denken und Umsetzung des Konstitutionalismus in Deutschland und anderen europäischen Ländern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1999.

— *Verfassungswandel um 1848 im europäischen Vergleich*, Berlin 2001.

M. KIRSCH – A.G. KOSFELD – P. SCHIERA (eds), *Der Verfassungsstaat vor der Herausforderung der Massengesellschaft. Konstitutionalismus um 1900 im Europäischen Vergleich*, Berlin 2002.

R. KLIBANSKY – E. PANOFSKY – F. SAXL, *Saturn and Melancholie. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London 1964 (tr. it., Torino 1983; tr. ted., Frankfurt am Main 1988).

A. KNIGGE, *Über den Umgang mit Menschen* (1788), Hannover 1853.

I. KNOX, *Disciplina. Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 18/1992, pp. 335-370.

B. KÖNNEKER – C. WIEDEMANN (eds), *Deutsche Literatur im Humanismus und Barock*, Frankfurt am Main 1973.

R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Zur Pathogenese der bürgerlichen Gesellschaft*, Freiburg 1959 (tr. it., Bologna 1972).



— *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Stuttgart 1967 (tr. it., Bologna 1988).

R. KOSELLECK – K. SCHREINER (eds), *Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1994.

E. KRETSCHMER, *Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamente*, Berlin 1929.

W. KROGEL, *Freiheit und Brüderlichkeit. Das Verfassungsleben der italienischen Stadtrepubliken im historisch-politischen Denken Deutschlands und Italiens (1807-1848)*, in KOSELLECK-SCHREINER (eds), Stuttgart 1994, pp. 455-502.

— *All'ombra della piramide. Storia e interpretazione del cimitero acattolico di Roma*, Roma 1995.

W. KÜHLMANN, *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters*, Tübingen 1982.

K. LANKHEIT, *Caspar David Friedrich*, in BRINKMANN (ed), Stuttgart 1978, pp. 683-707.

J.C. LAVATER, *Geheimes Tagebuch. Von einem Beobachter seiner selbst*, Leipzig 1771-1773.

— *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe*, 4 voll., Leipzig-Winterthur 1775-1778.

C. LEBER, *Histoire critique du pouvoir municipal de l'origine de la Monarchie à nos jours*, Paris 1928.

E. LEITES, *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, New Haven-London, 1986 (tr. it., Bologna 1988).

— *Casuistry and Character*, in Leites (ed), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge 1988, pp. 119-133.

H. LEO, *Entwicklung der Verfassung der lombardischen Städte bis zu der Ankunft Kaiser Friedrich I. in Italien*, Hamburg 1824.

W. LEPENIES, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1969.

— *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1978.

G.C. LICHTENBERG, *Ueber Physiognomik; wider Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntniss*, zweite vermehrte Auflage, Göttingen 1778.

— *Aphorismen*, hsg. von A. Leitzmann, 5 voll., Berlin 1902-1908.

P. LICHTENTHAL, *Trattato dell'influenza della musica sul corpo umano e del suo uso in certe malattie. Con alcuni cenni come si abbia ad intendere una buona musica*, Milano 1811 (l'originale tedesco era apparso cinque anni prima).

J. LIPSIUS, *De Constantia Libri Duo, Qui alloquium praecipue continent in Publicis malis* (1584), a cura di D. Taranto, Napoli 2004.

F. LOQUAI, *Künstler und Melancholie in der Romantik*, Frankfurt 1984.

M. LOSITO – P. SCHIERA (eds), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Bologna 1988.

N. LUHMANN, *Europa als Problem der Weltgesellschaft*, in *4. Leuterheider Forum. Europa als Problem der Weltgesellschaft*, 27.-30. Oktober 1993, Krefeld 1993, pp. 40-46.

— *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997.

G. LUKÁCS, *Il romanzo storico* (1920), Torino 1977.

G. MACCHIA (ed), *I moralisti classici da Machiavelli a La Bruyère*, Milano 1988.

M. MAGENDIE, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au 17e siècle*, Paris 1925.



H. MAIER, *Ältere deutsche politische Staatslehre und westliche politische Tradition*, Tübingen 1966.

— *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungsehre (Polizeiwissenschaft): ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Berlin 1966; München 2009².

E. MALE, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, Paris 1949.

A. MANCINI, "Un dì si venne a me malinconia...". *L'interiorità in Occidente dalle origini all'età moderna*, Milano 1998.

N. MANI, *Naturwissenschaftlich-biologische Grundlagenforschung in der Medizin des 17. Jahrhunderts*, in «Medical Historical Journal», 11/1976, pp. 181-205.

G. MARCUCIUS, *Quadripartitum Melancholicum, Gasparis Marcucii Nobilis Lucensis, quo variae quaestiones de melancholiae morbo, essentia, differentiis, causis, prognosi, curatione habentur. Et plura de morbo ipocondriaco veris melancholicorum somniis, et amantium melancholia innotescunt. Omnia philosophicis, historicis, eruditisque locis referta*, Roma 1654.

H.-I. MARROU, "Doctrina" et "disciplina" dans la langue des Pères de l'Eglise, in «Bulletin du Cange», 9/1934, pp. 5-25.

L. DE MARANDE, *Abrégé curieux et familier de toute philosophie logique, morale, physique et métaphysique et des matières plus importantes du théologien François*, Paris 1642.

J.A. MARAVALL, *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, 2 voll., Madrid 1972.

F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924), tr. it., Firenze 1970.

D. MEISNER, *Thesaurus Philo-Politicus. Das ist: Politisches Schatzkästlein guter Herren und bestendiger Freund*, Frankfurt 1623 (dal 1638 *Sciographia cosmica*).

S. MEZZADRA, *Il partito nella giuspubblicistica tedesca di età nazista*, in *Gramsci: il partito politico nei "Quaderni"*, Firenze 2001, pp. 95-114.

G. MIGLIO, *La struttura ideologica della monarchia greca arcaica e il concetto 'patrimoniale' dello Stato nell'età antica* (1955), in MIGLIO, 1988, I, pp. 139-241.

— *Le origini della scienza dell'amministrazione* (1957), in MIGLIO, 1988, I, pp. 255-319 (ora in «Rivista trimestrale di diritto pubblico» 62 [2012] 2, pp. 387-396).

— *Genesi e trasformazioni del termine-concetto 'Stato'* (1981), in MIGLIO, 1988, II, pp. 799-831 (ora Brescia 2007).

— *Le regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dai suoi allievi*, 2 voll., Milano 1988.

L. MITTNER, *Correnti e figure della letteratura tedesca. Dal Settecento a oggi*, Venezia 1958.

— *Storia della letteratura tedesca. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Torino 1964.

R. VON MOHL, *Die deutsche Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Staatsrechts*, Tübingen 1833.

P. MONNET – G.O. OEXLE, *Stadt und Recht im Mittelalter / La ville et le droit au Moyen Âge*, Göttingen 2003.

M. DE MONTAIGNE, *Essais* (1580), in *Oeuvres complètes*, II 8, Paris 1962.

C.A. MOORE, *The English Malady*, in Id., *Backgrounds of English Literature 1700-1770*, Minneapolis 1953.

Th. MUN, *England's Treasure by Foreign Trade* (1664), New York 1895.

P. MÜNCH, *Von der "höfischen Conduite" zur "Höflichkeit des Herzens". Umgang und Kommunikation im 18. Jahrhundert*, in «Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz», 1996, pp. 65-85.



R. MÜNCH, *Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differenzielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1984

H. MÜNKLER, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1987.

M.G. MUZZARELLI, «*Noscere ordinem et finem sui status*»: il valore delle vesti nella "società posizionale" del tardo medioevo, in P. PRODI – V. MARCHETTI (eds), *Problemi di identità tra Medioevo ed Età Moderna. Seminari e bibliografia*, Bologna 2001, pp. 105-117.

C. NASCIMBENI PASIO, *Patriottismo romantico e patriottismo classico nel problema del Risorgimento italiano*, Bologna 1931.

A. NEGRI, *Costituzionalismo e parlamentarismo*, in A. NEGRI (ed), *Scienze politiche I (Stato e politica)* [Enciclopedia Feltrinelli Fischer], Milano 1970, pp. 81-88.

O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari 1987.

A. NITSCHKE – G.A. RITTER – D.J.K. PEUKERT – R. VOM BRUCH (eds), *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne*, 2 voll., Reinbek 1990.

F. NOACK, *Das Deutschtum in Rom seit dem Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart 1927.

F. NORDSTRÖM, *Goya, Saturn and Melancholy. Studies in the Art of Goya*, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1962.

D. NORMAN, *Siena, Florence and Padua: Art, Society and Religion 1280-1400*, New Haven 1995.

NOVALIS (GEORG PHILIPP FRIEDRICH FREIHERR VON HARDENBERG), *Opere*, a cura di G. Cusatelli, Milano 1992.

M. NUSSBAUM, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard 1997 (tr. it., Roma 2006).

W. OBERKROME, *Volksgeschichte. Methodische Innovation und völkische Ideologisierung in der deutschen Geschichtswissenschaft 1918-1945*, Göttingen 1995.

J. OESCHGER (ed), *Melancholie*, Basel 1965.

G. OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969.

— *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in «Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte» (1969b), tr. it. in ROTELLI – SCHIERA (eds), I, Bologna 1971, pp. 173-191.

— *Strukturprobleme der frühen Neuzeit, Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. von B. OESTREICH, Berlin 1980.

— *Neostoicism and the Early Modern State*, edited by B. OESTREICH - H.-G. KOENIGSBERGER, Cambridge 1982.

— *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neusteuzismus als politische Bewegung*, Göttingen 1989a.

— *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli 1989b.

G.O. OEXLE, *Autour de la société médiévale: les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la sociologie*, s.l., 1982.

— *Les groupes sociaux au Moyen-Âge et les débuts de la sociologie contemporaine*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations» 47/1992, pp. 751-765.

G. OLMI, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna 1992.

I. ORIGO, *Bernardino da Siena e il suo tempo*, Milano 1982.

L. ORNAGHI, *Stato e corporazione: storia di una dottrina nella crisi del sistema politico contemporaneo*, Milano 1984.

— *L'obbligo politico e il ciclo storico della 'moderna' autorità*, in VALERA (ed), London 2000, pp. 3-14.



- (ed), *Il concetto d'interesse*, Milano 1984.
- F. PALLADINI, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes: Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Bologna 1990.
- *Die Berliner Hugenotten und der Fall Barbeyrac. Orthodoxe und 'Sozinianer' im Refuge (1685-1720)*, Leiden 2011.
- E. PANOFSKY, *Dürers Kunsttheorie: vornehmlich in ihrem Verhältnis zur Kunsttheorie der Italiener*, Berlin 1915.
- *La perspective comme forme symbolique*, Paris 1975.
- P. PASQUINO, *Polizia celeste e polizia terrena. D. Reincking e V. L. von Seckendorff*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8 /1982, pp. 325-355.
- B. PETERS, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993.
- J. VON PFLUGK-HARTTUNG (ed), *Weltgeschichte. Die Entwicklung der Menschheit in Staat und Gesellschaft in Kultur und Geistesleben, III: Geschichte der Neuzeit. Das nationale und soziale Zeitalter seit 1815*, Berlin 1909.
- M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Torino 2007.
- J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981.
- H. PIPPING, *Dissertatio Historico-Theologica de Saule per Musicam Curato*, Wittenberg 1678.
- N. PIRILLO, *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del moderno*, Bologna 1987.
- S. PIZZETTI, *Chabod storico delle signorie*, in «Nuova Rivista Storica», 61/1977, pp. 555-598.

H. PLESSNER, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), in *Gesammelte Schriften, V: Macht und menschliche Natur*, hrsg. von G. DUX – O. MARQUARD – E. STRÖKER, Frankfurt am Main 1981, pp. 7-133.

K.H.L. PÖLITZ, *Die Staatensysteme Europa's und Amerika's seit dem Jahre 1783, geschichtlich-politisch dargestellt*, Dritter Theil, Zeitraum von 1814-1825, Leipzig 1826.

— *Das constitutionelle Leben, nach seinen Formen und Bedingungen*, Leipzig 1831.

— *Die Constitutionen der europäischen Staaten seit den letzten 25 Jahren*, Vier Theile, Leipzig 1817-1825 (II ed. apparsa anonima); poi: Id., *Die europäischen Verfassungen seit dem Jahre 1789 bis auf die neueste Zeit: mit geschichtlichen Erläuterungen und Einleitungen*, 4 Bände, Leipzig 1832-1847.

A. PONCE DE SANTA CRUZ, *De Hippocratica philosophia*, Madrid 1622.

P. PRODI, *Ricerche sulle teoriche delle arti figurative nella Riforma cattolica*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», 4/1962, pp. 123-212.

— *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

— *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992.

— *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

— *Alessandro VI e la sovranità pontificia*, in C. Frova - M.G. Nico Ottaviani (eds), *Alessandro VI e lo Stato della Chiesa. Atti del convegno (Perugia, 13-15 marzo 2000)*, Roma 2003.

— *La monarchia papale-imperiale di Alessandro*, in M. MAZZANTI BONVINI – M. MIRRETTI (eds), *Cesare Borgia di Francia, gonfaloniere di Santa Romana Chiesa, 1498-1503. Conquiste effimere e progettualità statale: atti del convegno di studi, Urbino 4-5-6 dicembre 2003*, Urbino 2005, pp. 7-23.



- *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna 2009.
- *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna 2012.
- (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994.
- P. PRODI – W. REINHARD (eds), *Identità collettive tra Medioevo ed Età moderna. Convegno internazionale di studio*, Bologna 2002.
- P. PRODI – L. SARTORI (eds), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986.
- S. PUFENDORF [SEVERINUS DE MONZAMBANO], *De Statu Imperii Germanici ad Laelium fratrem*, Geneva 1667.
- *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, so jetziger Zeit in Europa sich befinden*, Frankfurt 1682.
- R.D. PUTNAM – R. LEOPARDI – R.Y. NANNETTI, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton 1992 (tr. it., Milano 1997).
- D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano: il De tyranno di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357): con l'edizione critica dei trattati De Guelphis et Gebellinis, De regimine civitatis e De tyranno*, Firenze 1983.
- “Civitas”: appunti per una riflessione sull'idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali, in CONTI (ed), Firenze 1993, pp. 569-576.
- F. DE QUEVEDO Y VILLEGAS, *El mundo por de dentro (1612-1627)*, in *Sueños y Discursos*, a cura di J.O. CROSBY, Madrid 1993.
- A. QUONDAM, *Addio alla corte: Il "Menosprecio" di Antonio de Guevara*, in G. FERRONI – R. SCRIVANO (eds), *Studi sul manierismo letterario: per Riccardo Scrivano*, Roma 2000, pp. 21-67.
- *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna 2010.

J. RADDEN, *Melancholy and Melancholia*, in L. LEVIN DAVID (ed), *Pathologies of the Modern Self. Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia and Depression*, New York and London 1987.

M. RASSEM, *Riflessioni sul disciplinamento sociale nella prima età moderna, con esempi dalla storia della statistica*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8/1982, pp. 39-70.

F. RAYNOUARD, *Histoire du droit municipal en France*, Paris 1829.

F. RELLA, *Introduzione a Romanticismo, il nuovo sentimento della natura. Catalogo della mostra (Trento 1993)*, Milano 1993.

P.L. REY, *L'univers romanesque de Gobineau*, Paris 1981.

M. RIVA, *Malattia dell'immaginazione e immaginazione della malattia: ipocondria e malinconia nella letteratura italiana del Settecento*, in «Lettere italiane», 39/1987, pp. 346-377.

G. ROSSETTI, *Nazione l'Italia o gli Italiani? Breve profilo di un mito che fa riflettere*, in «Scienza & Politica», 22/2000, pp. 23-31.

E. ROTELLI – P. SCHIERA (eds), *Lo Stato moderno*, 3 voll., Bologna 1970-1973.

C. VON ROTTECK – C. WELCKER (eds), *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften in Verbindung mit vielen der angesehensten Publicisten Deutschlands*, Altona 1834.

R. RUSCONI, *Apocalittica e escatologia nella predicazione di Bernardino da Siena*, in «Studi medievali», 22/1981, pp. 85-125.

J. RYCHNER (ed), *Les arrêts d'amour de Martial d'Auvergne*, Paris 1951.

— *Les Sources morales des Vigiles de Charles VII: le jeu des échecs moralisé et le Livre des bonnes moeurs. Des exempla à la fin du Moyen Âge*, in «Romania», 77/1956, pp. 39-65 e 446-487.



JOHN OF SALISBURY, *Policraticus*, ed. by C.C.J. Webb (1929), ora in *European Political Thought: Traditions and Endurance*, New York 1979.

— *Metalogicon*, ed. by C.C.J. Webb (1929), ma anche by J.B. Hall - K.S.B. Keats-Rohan, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 98, Turnhout 1991.

A. SANTOSUOSSO, *The Bibliography of Giovanni Della Casa. Books Readers and Critics 1537-1979*, Firenze 1979.

G. SASSO, *Croce, Gentile, il Risorgimento*, in E. CAPUZZO (ed), *Cento anni di storiografia sul Risorgimento. Atti del LX Congresso di Storia del Risorgimento italiano*, Roma 2002, pp. 74 ss.

J. SAVARY, *Le parfait négociant . Ou Instruction générale pour ce qui regarde le commerce des marchandises de France et des pays étrangers*, Paris 1675.

F.C. SAVIGNY, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, Heidelberg 1815-1831.

L. SCHEMANN, *Gobineau und die deutsche Kultur*, Berlin 1934⁷.

TH. SCHIEDER, *L'immagine dell'Italia nel movimento unitario tedesco*, in *Atti del XL Congresso di Storia del Risorgimento Italiano, Torino, 26-30 ottobre 1961*, Roma 1963, pp. 261 ss.

P. SCHIERA, *L'introduzione delle "Akzise" in Prussia e i suoi riflessi nella dottrina contemporanea*, in «Annali della Fondazione italiana per la storia dell'amministrazione», 2/1965, pp. 283-359.

— *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968.

— *La concezione amministrativa dello Stato in Germania 1550-1750*, L. FIRPO (ed), Torino 1980, IV, 1, pp. 363-442.

— *Politica e Cristianesimo: un caso storico del rapporto potere-religione*, in PRODI - SARTORI (eds), Bologna 1986, pp.123-144.

— *Aspekte der Sozialdisziplinierung in der italienischen Rechtstheorie und -Praxis des 17. Jahrhunderts*, in D. SIMON (ed), *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages, Frankfurt am Main, 22. bis 26. September 1986*, Frankfurt am Main 1987a, pp. 541-558.

— *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna 1987b.

— *Melancholia e disciplina: considerazioni preliminari su una coppia di concetti all'alba dell'età moderna*, in S. ROTA GHIBAUDI – F. BARCIA (eds), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Torino 1990a, I, pp. 257-277 (ora in P. SCHIERA, 1999, pp. 275-314).

— *Melancholia e disciplina: riflessioni critiche*, in M. GALZIGNA (ed), *Il vivente e l'anima. Tra scienza, filosofia e tradizione [BioLogica 4]*, Bologna 1990b, pp. 137-152; anche in F. ROSA (ed), *Immaginario e follia*, Trento 1991, pp. 141-153.

— *Angeli e stati. Un canale di comunicazione politica nel medioevo*, in F. ROSA (ed), *L'angelo dell'immaginazione. Atti del seminario di antropologia letteraria*, Trento 1992a, pp. 159-174 (ora in P. SCHIERA, 1999, pp. 153-184).

— *Dalla socialità alla socievolezza: una via alla modernizzazione nell'Europa del XVII e XVIII secolo*, in A. BUCK (ed), *Der Europa-Gedanke*, Tübingen 1992b, pp. 107-119 (ora in questo volume pp. 229-245).

— *Disciplina fede e socialità negli emblemi della prima età moderna (1993)*, in P. SCHIERA, 1999, pp. 233-271.

— *Socialità e disciplina. La metafora del cavallo nei trattati rinascimentali e barocchi di arte equestre (1993)*, in P. SCHIERA, 1999, pp. 185-232.

— *La melancholia come fattore originario del Romanticismo*, in *Romanticismo. Il nuovo sentimento della natura*, Milano 1993a, pp. 338-350 (ora in questo volume pp. 115-138).

— *Introduzione a Le autonomie e l'Europa. Profili storici e comparati*, Bologna 1993b.



— *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in CHITTOLINI – MOLHO – SCHIERA (eds), 1994, pp. 17-48 (ora in P. SCHIERA, 2004, pp. 231-257).

— *La conception wéberienne de la discipline et le thème de la 'Lebensführung'*, in P. MILLION (ed), *Max Weber et le destin de la société moderne*, Grenoble 1995a, pp. 145-168 (ora in questo volume pp. 153-173).

— *Der wirtschaftsethische Historismus Sismondis*, in *Vademecum zu einem Klassiker der Sozialökonomie. J.C.L.S. de Sismondi, Nouveaux Principes d'économie politique, Faksimile-Nachdruck der 1819 erschienenen Erstausgabe*, Düsseldorf 1995 b, Kommentarband, pp. 83-111.

— *Il "deutsches Problem": un'interpretazione storico-filosofico-politica dall'esterno*, in «Scienza & Politica», 12/1995, pp. 41-50.

— *Sviluppo delle scienze sociali e studio del medioevo nell'Ottocento*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 100/1995-96 [1997], pp. 67-107.

— *Le bien commun et le principe d'association dans l'héritage doctrinal de l'Etat moderne*, in W. BLOCKMANS – J. BORGES DE MACEDO – J.-P. GENET (eds), *The Heritage of the Pre-industrial European State. The Origins of the Modern State in Europe, 13th to 18th Century* (Second Plenary Conference, Lisbon, Arquivo da Torre do Tombo, 8-11 April 1992), Lisbona 1996, pp. 185-195 (ora in P. SCHIERA, 2011, pp. 35-45).

— *Eine deutsch-italienische Neuzeit? Zeitgebundene Fragestellungen und Methodenfragen aus historiographischer Perspektive*, in «Jahrbuch der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft», 1997a, [Braunschweig 1998], pp. 131-144.

— *Hobbes e la melancolia. Con qualche considerazione sull'origine del moderno*, in G. CACCIATORE – M. MARTIRANO – E. MASSIMILLA (eds), *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, I: *Dall'antico al moderno*, Napoli 1997b, pp. 613-632.

(ora in P. SCHIERA, 1999, pp. 361-386 col titolo *Il moderno e la melancolia. Con qualche riferimento a Thomas Hobbes*).

— *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna 1999.

— *Überlegungen zum Problem des Konstitutionalismus in Europa im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert*, in CHR. DIPPER – L. KLINKHAMMER – A. NÜTZENADEL (eds), *Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder*, Berlin 2000a, pp. 93-112.

— *La Pace di Westfalia fra due “tempi storici”: alle origini del costituzionalismo moderno*, in «Scienza & Politica», 22/2000, pp. 33-45 (ora in P. SCHIERA, 2004, pp. 199-212).

— *Dal bencomune alla pubblica felicità. Appunti per una storia delle dottrine*, in H. KELLER – W. PARAVICINI – W. SCHIEDER (eds), *Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch*, Tübingen 2001a, pp. 113-131 (ora in P. SCHIERA, 2011, pp. 47-66).

— *Ipotesi sul pensiero costituzionale di Sismondi*, in F. SOFIA (ed), *Sismondi e la civiltà toscana*, Firenze 2001.

— *Seicento e Novecento. Le categorie moderne della politica*, in “Crisi e critica della politica moderna. Giornate di studio in onore di Mario Tronti”, Siena 6-7 dicembre 2001, in P. SCHIERA, 2004, pp. 281-304.

— *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna 2004.

— *Benehmen und Melancholie: Ein politischer Teufelkreis der italienischen Renaissance?*, in L. SCHORN-SCHÜTTE (ed), *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res Publica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft*, München 2004, pp. 329-346 (ora tradotto e parzialmente rielaborato in questo volume).

— *Melancolia tra arte e scienza*, Urbino 2005a.



— *Gemeinwohl in Italien und Deutschland von der konstitutionellen Ära bis zum Totalitarismus. Schlagwort, politische Praxis oder Lehre?*, in CHR. DIPPER (ed), *Deutschland und Italien 1860-1960. Politische und kulturelle Aspekte im Vergleich*, München 2005b, pp. 69-105 (tr. it. in P. SCHIERA, 2011, pp. 67-102).

— *L'immagine di Cesare Borgia tra Ottocento e Novecento*, in M. BOVINI MOZZANTI – M. MIRETTI (eds), *Cesare Borgia di Francia Gonfaloniere di Santa Romana Chiesa, Atti del Convegno di studi, Urbino 4-5-6 dicembre 2003*, Ostra Vetere 2005, pp. 459-73.

— *Il Buongoverno “melancolico” di Ambrogio Lorenzetti e la “costituzionale faziosità” della città*, in «Scienza & Politica», 34/2006, pp. 93-108 (ora in questo volume pp. 79-94).

— *Das europäische Verfassungsdenken um 1800: Komponenten und Zielrichtung eines europäischen Konstitutionalismus*, in B. BRANDT – M. KIRSCH – A. SCHLEGELMILCH, *Handbuch der europäischen Verfassungsgeschichte im 19. Jahrhundert. Institutionen und Rechtspraxis im gesellschaftlichen Wandel, I: Um 1800*, Bonn 2006b, pp. 127-164.

— *L'amicizia politica in Francesco Patrizi, senese*, in G. ANGELINI – M. TESORO (eds), *De Amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, Milano 2007, pp. 61-72.

— *Sulla statualità moderna. Ricerca della felicità, disciplina delle passioni e melancolia: il paradosso del politico*, in G.M. CHIODI – R. GATTI (eds), *La filosofia politica di Thomas Hobbes*, Milano 2009, pp. 2-29 (ora in P. SCHIERA, 2011, pp. 173-200, col titolo *Felicità, disciplina e melancolia in Thomas Hobbes. A proposito della moderna statualità*).

— *La misura del ben comune*, Macerata, 2010.

— *Profili di storia costituzionale, I: Dottrina politica e istituzioni*, Brescia 2011.

— *Del poder legal a los poderes globales. Legitimidad y medida en política*, Madrid 2013.

— (ed), *Società e corpi (scritti di Lamprecht, Gierke, Maitland, Bloch, Lousse, Oestreich, Auerbach)*, Napoli 1986.

— (ed), *Ragion di Stato e ragioni dello Stato*, Napoli 1996.

P. SCHIERA – V. MARCHETTI, *L'autonomia locale. Schema di classificazione di una "biblioteca per l'autonomia"*, in «Amministrare», 21/1991, pp. 377-398.

H. SCHILLING (ed), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Berlin 1994.

H.-J. SCHINGS, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1977.

W. SCHLEINER, *Melancholy, Genius and Utopia in the Renaissance*, Wiesbaden 1991.

C. SCHMITT, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. MIGLIO E P. SCHIERA, Bologna 1972.

J.-P. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1980.

C. SCHMÖLDERS, *Das Vorurteil im Leibe. Eine Einführung in die Physiognomik*, Berlin 1997².

W. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim-New York 1971.

R. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin 1963.

— (ed), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975.

— (ed), *Staat und Gesellschaft: Studien über Lorenz von Stein*, Berlin 1978.

E. SCHÖNER, *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie. Mit einern Vorwort und einer Tafel von Robert Herrlinger*, [Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften, Beiheft 4], Wiesbaden 1964.



L. SCHORN-SCHÜTTE, *Neue Geistesgeschichte*, in G. LOTTES - J. EIBACH (eds), *Kompaß der Geschichtswissenschaft*, Hamburg 2000.

K. SCHREINER, *Kommunalbewegung und Zunftrévolution. Zur Gegenwart der mittelalterlichen Stadt im historisch-politischen Denken des 19. Jahrhunderts*, in F. QUARTHAL - W. SETZLER (eds), *Stadtverfassung - Verfassungsstaat - Pressepolitik. Festschrift Eberhard Naujoks*, Sigmaringen 1980.

W. SCHULZE, *Gerhards Oestreichs Begriff "Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit"*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 14/1987, pp. 265-302 (tr. it. in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 18 /1992, pp. 371-411).

P.-K. SCHUSTER, *Melencolia I. Dürers Denkbild*, 2 voll., Berlin 1991.

— (ed), *Das XX. Jahrhundert. Ein Jahrhundert Kunst in Deutschland*, Berlin, 4. September 1999-9. Januar 2000, Berlin 1999.

P.-K. SCHUSTER - K. FLEICHENFELDT, *Philipp Otto Runge's «Vier Zeiten» und die Temperamentenlehre*, in BRINKMANN (ed), Stuttgart 1978, pp. 652-669.

M. SEIDEL (ed), *Storia dell'arte e politica culturale intorno al 1900. La fondazione dell'Istituto Germanico di Storia dell'Arte di Firenze*, Venezia 1999.

V. SELLIN, *Abdankung der Geister vor der Macht? Das Verhältnis von Kultur und Politik nach 1870*, in Esch-Petersen (eds), 2000, pp. 327-342.

L. A. SENECA, *Lettere a Lucilio*, Milano 2008.

P. SILLEM (ed), *Melancholie oder Vom Glück, unglücklich zu sein. Ein Lesebuch*, München 1997.

Io. BAPTISTA SILVATICUS, *Controversiae medicae numero centum*, Milano 1601.

G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, hrsg. von D.P. FRISBY - K.C. KOEHNKE, Frankfurt am Main 1989.

M. SIMONAZZI, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna 2004.

J.C.L.S. DE SISMONDI, *Histoire des Républiques italiennes au Moyen-Âge*, 16 voll., Paris- Zürich 1807-1818.

— *History of Italian Republics, or the Origin Progress and Fall of Italian Freedom*, London 1832 (ed. franc. *Histoire de la renaissance de la liberté en Italie, de ses progrès, de sa décadence, de sa chute*, 2 voll., Paris 1832; nuova tr. it. *Storia delle repubbliche italiane*, a cura e con intr. di P. SCHIERA, Torino 1996).

Q. SKINNER, *Renaissance Virtues*, Cambridge 2002 (tr. it., Bologna 2004).

W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus* (1902), Berlin 1919³ (nuova ed. München 1987).

— *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München-Leipzig 1915.

— *Unità di cultura e costituzione in Europa. Tre esempi storici / Verfassung und kulturelle Einheit Europas. Drei historische Beispiele*, a cura di P. SCHIERA, Napoli 2006.

S. SONTAG, *Sotto il segno di Saturno*, Torino 1982.

K. SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München 1962.

E. SPELMAN, *A fragment out of the sixth book of Polybius, containing a dissertation upon government in general, particularly applied to That of the Romans, together with a Description of the several Powers of the Consuls, Senate and People of Rome, Translated from the Greek with Notes. To which is prefixed a Preface, wherein the System of Polybius is applied to the Government of England: And, to the above-mentioned Fragment concerning the Powers of the Senate, is annexed a Dissertation upon the Constitution of it*, London 1743.

MADAME DE STAËL [ANNE-LOUISE GERMAINE NECKER], *Corinne ou l'Italie* (1807), tr. it. Milano 2006.

— *De l'Allemagne* (1810), Londres 1813.



W.J. STANLEY, *Melancholia and the Waning of the Humoral Theory*, in « Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», 33/1978, pp. 367-376.

J. STAROBINSKI, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1800*, Basel 1961.

— 1789: *les emblèmes de la raison*, Paris 1979.

L. STEPHEN, *The English Utilitarians*, London 1900.

M. STOLLEIS, “*Arcana Imperii*” und *ratio status*. *Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1980a.

— *Grundzüge der Beamtenethik (1550-1650)*, in «Die Verwaltung. Zeitschrift für Verwaltungswissenschaft», 1980b, pp. 447-475.

— *Untertan-Bürger-Staatsbürger. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im späten 18. Jahrhundert*, in R. Vierhaus (ed), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1981, pp. 65-99.

— *Hermann Conring (1606 - 1681). Beiträge zu Leben und Werk*, Berlin 1983.

— *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, I: Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*, München 1988.

— *Staat und Staatsräson in der Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt am Main 1990.

— *Die Idee des souveränen Staates*, in R. Mussgang (ed), *Entstehung und Wandel verfassungsrechtlichen Denkens*, Berlin 1996, pp. 63-85.

G. STRAUSS, *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore-London 1978.

W. STRICH, *Die Romantik als europäische Bewegung*, in WÖLFFLIN, Dresden 1924.

J. V. SUANZES-CARPEGNA, *Governo e partiti nel pensiero britannico (1690-1832)*, Milano 2007.

G. TABACCO, *La dissoluzione medievale dello Stato nella recente storiografia*, in «Studi medievali», 1/1960, pp. 427 ss.

— *La città italiana fra germanesimo e latinità nella medievistica ottocentesca*, in R. ELZE – P. SCHIERA (eds), *Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen zweier Völker im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien*, Bologna-Berlin 1988.

G. TARELLO, *Storia della cultura politica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976.

F.H. TENBRUCK, *Max Weber and the Sociology of Science: A Case Reopened*, in «Zeitschrift für Soziologie», 3/1974, pp. 312-320.

J.W. TEXTOR, *Tractatus Juris Publici de vera et varia Ratione Status Germaniae Modernaе*, Altdorf 1667.

CHR. THOENES, *Die deutschsprachigen Reiseführer des 19. Jahrhunderts*, in ESCH – PETERSEN (eds), Tübingen 2000.

CHR. THOMASIIUS, *Welcher Gestalt man denen Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle? Ein Collegium über des Gratians Grund-Regeln, vernünftig klug und artig zu leben* (Leipzig 1687), ripubblicato da A. SAUER, Stuttgart 1894, col titolo *Von Nachahmung der Franzosen. Nach den Ausgaben von 1687 und 1701*.

— *Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu leben als dem eintzigen Mittel, zu einem glückseeligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder Einleitung zur Sitten-Lehre*, Halle 1692.

— *In Academia Fridericiana Celeberrimi autoris De ratione Status Dissertatio*, Magdeburg 1693.

— *Von der Artzeney wider die unvernünftige Liebe und der zuvorher nöthigen Erkränkniß Sein selbst. Oder: Ausübung der Sitten-Lehre. Nebst einem Beschluß, worinnen der Autor den vielfältigen Nutzen seiner Sitten-Lehre zeigt und von seinem Begriff der Christlichen Sitten-Lehre ein aufrichtiges Bekänntnis thut*, Halle 1696.



— *Allerhand bisher publicierte Kleine Teutsche Schriften. Mit Fleiss colligiert und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, Halle 1701.

— *Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit, sich selbst und anderen in allen Menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen und und zu einer gescheiden Conduite zu gelangen*, Frankfurt am Main-Leipzig 1710.

— *Weitere Erläuterung durch unterschiedene Exempel des ohnlängst gethanen Vorschlags wegen der neuen Wissenschaft Anderer Menschen Gemüther erkennen zu lernen*, Halle 1711⁴.

— *De Praesumptione Furoris atque Dementiae*, Halle 1719.

— *Die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gesamte Wesen höchst-nötigen Wissenschaft, Das verborgene des Herrens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen Konversation zu erkennen*, ora in F. Brüggemann (ed), *Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung. Christian Thomasius und Christian Weise*, Darmstadt 1966³.

— *Vom Laster der Zauberei. Über die Hexenprozesse. De Crimine Magiae, Processus Inquisitorii contra Sagas*, München 1987.

L. TOTARO, *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*, Firenze 2005.

J.-PH. TOUSSAINT, *La Mélancolie de Zidane*, Paris 2006.

R. TREUMANN, *Die Elemente. Feuer, Erde, Luft und Wasser in Mythos und Wissenschaft*, München-Wien 1994.

R. TRONCON, *Ph. O. Runge teorico della figurazione romantica*, introduzione a Ph. O. RUNGE, *La sfera del colore e altri scritti sull'arte nuova*, Milano 1985.

H. ULMANN, *Europa im Zeitalter der Reaktion. Die Herrschaft der Heiligen Allianz*, in von PFLUGK-HARTTUNG (ed), 1909, pp. 198-205.

GINNESIO GAVARDO VACALERIO, *L'Arcadia in Brenta, ovvero la melanconia sbandita*, Bologna 1673.

G. VALERA (ed), *La forma della libertà. Categorie della razionalizzazione e storiografia*, London 2000.

F. VENTURI, *La circolazione delle idee*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 41/1954, pp. 203-222.

L. VENTURI, *Il gusto dei primitivi*, Torino 1972.

A. VESALIO, *Andreae Vesalii Bruxellensis, scholae medicorum Patavinae professoris De humani Corporis Fabrica libri septem*, Basileae, Ex officina Ioannis Oporini, anno salutis reparatae MDXLIII mense juni.

P. VIAN (ed), *Speculum mundi. Roma centro internazionale di ricerche umanistiche. Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'arte in Roma*, introduzione di Massimo Pallottino, Presidenza del Consiglio dei Ministri Roma s. d.

L. VÖLKER (ed), „Komm, heilige Melancholie“. *Eine Anthologie deutscher Melancholie-Gedichte. Mit Ausblicken auf die europäische Melancholie-Tradition in Literatur- und Kunstgeschichte*, Stuttgart 1983.

H. WATANABE – O'KELLY, *Melancholie und die melancholische Landschaft*, Bern 1978.

M. WEBER, *Lo Stato nazionale e la politica economica tedesca* (Prolusione di Friburgo, 1895), in WEBER, *Scritti politici*, Roma 1998 (ora in *Max-Weber Gesamtausgabe*, I, 4 (2), pp. 541-574).

— *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, Textausgabe aufgrund der 1. Fassung von 1904-05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der 2. Fassung von 1920, hrsg. von K. LICHTBLAU, Bodenheim 1993 (tr. it., Firenze 1945; e in *Sociologia della religione*, I, Milano 1982, pp. 17-194).

— *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 voll., Tübingen 1920-1921 (tr. it. *Sociologia delle religioni*, a cura di C. SEBASTIANI, Introduzione di F. FERRAROTTI, 2



voll., Torino 1976; *Sociologia della religione*, Introduzione di P. ROSSI, 2 voll., Milano 1982).

— *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart 1956.

— *Economia e società*, 2 voll., Milano 1961.

— *Grundriss zu den Vorlesungen über allgemeine "theoretische" Nationalökonomie* (1898), Tübingen 1990.

— *Briefe 1906-1908*, hrsg. von M.R. LEPSIUS – W.J. MOMMSEN, in *Max-Weber Gesamtausgabe*, II 5, Tübingen 1990.

— *La città*, Roma 2003 (tr. it. di *Die Stadt*, hrsg. von W. NIPPEL. in *Max-Weber Gesamtausgabe*, I 22,5, Tübingen 1999).

— *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen* (1889), hrsg. von G. DILCHER – S. LEPSIUS, in *Max-Weber Gesamtausgabe*, I 1, Tübingen 2008.

W. WEBER, *Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozeß des 16. und 17. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 17/1990, pp. 155-192.

P. WEGELIN, *Jacob Burckhardt und der Begriff der Nation vornehmlich in den Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, in «Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte», 13/1995, pp. 164-182.

M. WELTIN, *Der Begriff des Landes bei Otto Brunner und seine Rezeption durch die verfassungsgeschichtliche Forschung*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Germanistische Abteilung)», 107/1990, pp. 339-376.

J. WEYER, *De Praestigiis Daemonorum*, Basel 1563.

L.T. WHITE jr., *The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology*, in Th.K. RABB – J.E. SEIGEL (eds), *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Honor of E. H. Harbison*, Princeton 1969.

E. WICKERSHEIMER, *Figures médico-astrologiques des IXe, Xe et XIe siècles*, in «Janus», 19/1913, pp. 157-177.

C. WIEDEMANN – S. NEUMEISTER (eds), *Res publica literaria: die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1987.

D. WILLOWEIT, *Die Herausbildung eines staatlichen Gewaltmonopols im Entstehungsprozeß des modernen Staates*, in A. RANDELZHÖFER – W. SÜSS (eds), *Konsens und Konflikt*, Berlin-New York 1986, pp. 313 ss.

CHR. WOLFF, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*, Frankfurt am Main-Leipzig 1738.

H. WÖLFFLIN, *Festschrift Heinrich Wölfflin. Beiträge zur Kunst- und Geistesgeschichte zum 21. Juni 1924 überreicht von Freunden und Schülern*, München 1924.

D. WUTTKE, *M. Aby Warburgs Kulturwissenschaft*, in «Historische Zeitschrift» 256/1993, pp. 1-30.

P. ZACCHIA, *Quaestiones medico-legales, in quibus eae materiae medicae, quae ad legales facultates videntur pertinere, proponuntur, pertractantur, resolvuntur*, 9 voll., Roma 1621-1651.

— *De' mali ipocondriaci Libri Tre, del Signor Paolo Zacchia*, Venezia 1665.

B. ZAEHLE, *Knigges Umgang mit Menschen und seine Vorläufer. Ein Beitrag zur Geschichte der Gesellschaftskritik*, Heidelberg 1933.

W. ZIEGLER, *Storia religiosa e storia sociale in Germania nella prima età moderna. Un bilancio storiografico*, in C. NUBOLA (ed), *Le visite pastorali fra storia sociale e storia religiosa d'Europa: un'antica fonte in nuove prospettive*, Bologna 1999.

F. ZUCCOTTI, *“Furor haereticorum”. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo Impero romano*, Milano 1992.

H. ZWETSLOOT, *Friedrich Spee und die Hexenprozesse*, Trier 1954.



Pagina intenzionalmente bianca