



# Città\din\anza

*Pierangelo Schiera*

Scienza & Politica - Deposito N. 3

2022

## DEPOSITO DI SCIENZA & POLITICA

Il Deposito di Scienza & Politica è uno spazio in cui pubblicare testi che possono essere dei *preprint*, dei *work in progress* o anche dei testi definitivi che si vogliono affidare all'uso comune dei lettori. Si tratta di testi non sottoposti a referaggio, senza nessuna registrazione, che rimangono a disposizione di chi li voglia leggere e utilizzare.



**Pierangelo Schiera** è professore emerito dell'Università di Trento ed è stato fino al 2020 presidente della Fondazione Roberto Ruffilli di Forlì.

Ha già pubblicato, nel Deposito di Scienza & Politica, *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, 2015 e *Mela/Mela/Mela/Mela! Melàn/co/lia... Dal Bencomune alle Fleurs du Mal*, 2020.

La sua mail è: [schiera@me.com](mailto:schiera@me.com)

Città (→ cittadino, nuova cittadinanza)

Sommario

I.

1.

17- 40

Sapienza della prassi (Giuseppe Dossetti). Antiche virtù e Paideia: il tema del “soggetto” e della “costituzione” “Stato (moderno)”. Politica e sua crisi. Centralità della tradizione di Roma. Proiezioni di obbligo politico: ordine e disciplina. L’affresco senese del *Buongoverno*, testo politico in figure di Ambrogio Lorenzetti. Chiara Frugoni & Pierangelo Schiera: Panegirico dipinto; disciplinamento senza gioia piuttosto che dolce vita. Le “tre dame bianche” di Wolf: *Justitia, Pax* e *Securitas* al servizio di quella che diverrà la figura moderna del cittadino. Sapienza della prassi? Nel senso di attenzione alla materialità piuttosto che alla perfezione della vita politica. È l’ingresso nella modernità. L’iconologia di Warburg e le *Pathosformeln*, ma anche San Paolo e il “deposito”. Fede-Speranza-Carità.

2.

40- 64

Brunetto Latini e Cicerone cristianizzato: nel primo umanesimo il potere come forza spirituale; anche il ritorno della filosofia s’intreccia alla nascita del Comune, particolarmente con la retorica, ancora con Brunetto che la traduce da Cicerone. C’è anche il diritto, a Siena, col lavoro intorno al *Costituto*, tradotto in volgare nel 1309-1310 e, in generale, col nuovo ruolo degli intellettuali, “secondo la Politica” e in cerca di progressiva “autonomia”. Sacro o potere? Ratio/Misura come risposta alla melancolia dell’uomo. De-sacralizzazione piuttosto che secolarizzazione: la paideia si trasferisce, coi Padri, nell’Impero cristianizzato: *katékon* e razionalità tra gli effetti politici (fino alla odierna globalizzazione?). Ruolo grande della comunicazione, in tutte le sue forme e strumentazioni. Di nuovo il *Panegirico di Traiano* di Plinio il giovane, nei suoi contenuti “costituzionali”. Ma anche la lettura del Rinascimento da parte di Aby Warburg, in senso psico-storico e psico-dinamico. I simboli di misura e ben comune nel *Buongoverno* e



il simbolo melancolico in Warburg. Statistica e disciplinamento sociale in età moderna: libertà e legittimità nel *Buongoverno* di Lorenzetti (le iscrizioni in volgare). Lettura societaria dell'affresco: temperanza e sicurezza sono la doppia base della misura, in chiave di legittimazione. Cultura politica nuova, a orientamento pratico. Baron e Kristeller. Brunetto Latini e Ambrogio Lorenzetti, uomini “di mondo” e grandi comunicatori. Proprio di legittimità, in fondo, non tanto antropologica e implicita (Jean-Philippe Genet) quanto politica e istituzionale.

3.

64-82

Legittimazione richiamo oggi l'idea di *governance*, con immediato riferimento al tema dei diritti: solo individuali o anche collettivi? Secondo la coniugazione *multilevel* di Giustizia, riscontrata nel *Buongoverno*, e in rapporto al moderno concetto di polizia. Ma anche sulla base della comunicazione, centrata sulla *Civitas* rinascimentale, ma prima umanistica (la *societas civilis* di Leonardo Bruni): logos-ratio-tesoretto-modernità (“civiltà”). Ambrogio Lorenzetti e *good governance*. La “canzone” del *Buongoverno* e il suo realismo. Cittadinanza come legittimazione e misura come amministrazione: obbiettivo supremo, la pace. Varanini: “nocciolo duro e nascosto della legittimità del potere (cittadino)”: “l'unità d'interesse” di Sismondi che riesce a collegare le “repubbliche italiane del medioevo” ai nuovi bisogni costituzionali dell'Italia del XIX secolo. Il *Buongoverno* come panegirico della città (di Siena): Weber e Varanini. Il paradigma di Petrarca e di Lorenzetti.

4.

83-112

Dal XII al XV secolo: Hans Baron e l'umanesimo civico: esigenza di discorso politico e di ideologia umanistica; anche il *Buongoverno* vi rientra, nella figurazione della società civile e del controllo comunale, rispetto ai cittadini e alla loro *political obligation*. Arthur Rubinstein (influsso aristotelico, ma anche unità pubblica dei cittadini) e Quentin Skinner (cultura pre-umanistica cittadina, *diligite iustitiam...* disciplina/sapientia): più Roma che Grecia, comunque paideia. Statistica visiva della multiforme società senese. Istanze di autonomia (Grossi) più che repubblicanesimo e farsi dello “Stato (moderno)”. Disciplina e *Herrschaft*, *Securitas* e *Pax*

(oltre alla *peur* di Boucheron) sono le condizioni di esistenza del cittadino, prima ancora che dell'uomo nuovo (von Martin). Anche per Boucheron il tema cruciale dell'affresco sarebbe il governo cittadino, frutto di paura (per me: melancolia). Diversa la lettura di Chiara Frugoni tutta orientata ad un pacato ottimismo in chiave di propaganda civica. Lorenzetti è invece considerato iconografo da Max Seidel, ma anche acuto commentatore della sua città nel suo tempo. Centrali sono il nuovo spazio pubblico (la città), i nuovi linguaggi (fino a quello *visual*, anche nella ripresa di Giotto), ma a mio avviso resta trascurato l'accento posto sui cittadini, bisognosi di governo e pronti ad accettarne, sia pure melancolicamente, i pesi e l'obbligo. Uno spazio pubblico (*Öffentlichkeit*) a cui corrisponde un *logos* proprio che fa da paideia, frutto della turbolenza del tardo-antico, anche in campo comunicativo ("poesia per pittura") in una fusione sorprendente di contenuti dotti e popolari (Bolzoni). Dante (*Convivio*) e Brunetto (*Rettorica e Tresor*) maestri di "concetto",

## II.

### 5.

113-139

Il Cittadino, punto d'incrocio di Pace, Sicurezza e Giustizia. La "Canzone del Buon Governo". *Buongoverno* e Siena: da modello "comunale" a più ampia prospettiva politica di *vita activa*, con al centro *Politica*, cioè la Città e i suoi "cittadini", protetti dai "rei" da parte dei governanti ("vo' che reggiete"). L'impianto positivo della vita in città trova conferma nel commento alla parte cattiva (tirannide) di quest'ultima, per il venir meno della "cordata" in comune. Quentin Skinner: una paideia umanistica come via di comunicazione verso una vera cultura politica. Max Weber fra città (a base mercantile) e legittimazione (del potere), per la fondazione appunto del nuovo *champ du pouvoir* (legittimo-non-legittimo). Comando e disciplina sono alla base della libertà dell'uomo, ma anche della "gabbia d'acciaio" in cui questi rischia di finire rinchiuso. Faziosità costituzionale a base della *Politica* cittadina, nella problematica del *Buongoverno* di Lorenzetti che è quella della stabilità. Non "guerra e pace" ma "pace-guerra": per Lorenzetti occorre curare la pace, con misure di prevenzione della guerra. *Buongoverno* forse



esempio di melancolia come funzione della politica moderna. Federico Chabod e Otto Brunner.

6.

139-161

La paura non basta però, serve la contromisura della cittadinanza, in cui confluiscie un comune sentire, fatto di tante dottrine, ma anche di *paideia-humanitas* comunitaria: via principale all'identità "moderna" (dopo l'*Alt-Europa* brunneriana) come identità collettiva (Prodi) però ancora a lungo pluralistica (*ius publicum europaeum*), fino al confronto-congiunto di legittimità e legalità (ordinamento giuridico + amministrazione). Disciplinamento sociale (umanesimo-rinascimento). Dalla *respublica* umanistica "preservativa" alla repubblica "espansiva" di Machiavelli alla repubblica "sovrana" di Bodin: e i cittadini sono sempre lì, anche se nella loro "malcontenta" pluralità di "soggetti" alla *political obligation*. Dalla solidarietà all'individualismo, con Thomas Hobbes: dalla ragionevolezza alla razionalità, fino alla comparsa dell'uomo borghese, cittadino e soggetto: ma soprattutto suddito, grazie alla veste di nuova legittimità, come "cultural commitment to follow a legitime command". Il principio di «adeguamento alle mutevoli condizioni di vita» (legittimità) di Otto Hintze vale anche per noi, come mostra la comparsa del tema dei tiranni (ma anche dei vicari) insistente invece sul principio di legalità del potere. Per l'uomo occidentale, accanto a "misura" e "melancolia", appare "legittimità" come terza via di adattamento (*Anpassung*): Kultur + amministrazione.

7.

162-182

Così non era ancora nella *polis* in Grecia antica, e neanche nella *civitas* romana la quale, a sua volta, non era certo quella del XIV-XV secolo. *Polis-stasis*: conflittualità latente ma fondante politica (Loraux). Il vero problema della politica (in occidente) è: autonomia degli individui e loro dipendenza reciproca; che forse è anche il legato della *paideia* post-antica di cui sto cercando un'icona nel *Buongoverno* senese: Mario Ascheri ne ha colto, sia pure ancora da un punto di vista prevalentemente storico-giuridico, il senso "costituzionale" entro al quale anche io mi muovo. Non basta però: c'è di mezzo, infatti, il simbolico soprattutto mediante la

*violence symbolique*, nel senso di Pierre Bourdieu ma anche di più, come vera e propria legittimità. Cioè badando anche ai destinatari di quest'ultima: i cittadini, "soggetti assoggettati" nelle diverse forme di *pouvoir*, coi loro dinamici "sogni e bisogni". Il "soggetto" dunque e, inevitabilmente, Michel Foucault e Etienne Balibar con qualche implicazione anche di "melancolia". La "ragionevole ideologia" di Descartes è per Negri una buona chiave per comprendere il processo di assoggettamento dei cittadini in borghesia, nella dinamica dello Stato "moderno" fin dentro allo Stato di diritto, "con la più bella Costituzione". Siamo sempre dentro alla dinamica di legittimità, di cui è necessario comprendere struttura e dinamica.

8.

182-205

Il *Buongoverno* come "indicatore" pre-moderno di soggettività e di progetto (ideologia): funzione sociale della conoscenza nel medioevo maturo (Siena), verso l'alto (Aristotele) e il basso (Prediche). Dottrina iconica e *pouvoir pastoral* per la governamentalità: Foucault. Il soggetto "politico" (*jeu de mots mal venu*) a duplice personalità, attiva e passiva, ma sempre inserito in un "processo", che è quello di sopravvivenza (*omnes et singulatim*). Dallo Stato di giustizia medievale a quello amministrativo, c'è anche l'emersione di soggetti resi più maturi da processi di *gouvernementalité multiple*: dal *pouvoir pastoral* al *pouvoir gouvernemental*. Cameralistica e diritto naturale. Immanuel Kant: volontà/autorità/ragione... legittimità di soggettività/sudditanza borghese (*sapere aude*) rispetto alla dilagante Pubblica Amministrazione (*L'intendance suivra*). Tocqueville, il *Manifesto*: la borghesia. Il principio della "cura": → *Curarsi della cura vuol dire governare* ←: era anche l'intento di Lorenzetti nel *Buongoverno*. Una "nuova" *paideia*, più disciplinata (soggetti) e disciplinante (sudditi). Prodi-Bolzoni. Fino a Jean Bodin che definisce il *citoyen* come «subiect tenant de la souveraineté d'autrui»! Ma già Bartolo aveva ribadito la giuridificazione della legittimità, pur lasciando aperto il tema della *utilitas*/bene comune.





### III.

9.

207-233

*Utilitas*-rappresentanza: ma anche comunicazione per trasformare legittimità in legittimazione. L'alternativa monarchica: Francesco Patrizi e Giovanni Pontano e il "pregiudizio skinneriano". *Institutio* contro la *Pathosformel* della melancolia. Senellart e Foucault, con in mezzo *Le Dieu caché*. Il *Policraticus* di John of Salisbury. L'avvento importante della scrittura nel nesso tra soggetto e legittimazione della politica. E la melancolia ritornerà in Hobbes dopo aver segnato la storia dell'alfabetizzazione provocata dall'uso sociale (comunitario) della scrittura, in termini di presa di coscienza del destino comune. Dottrina e disciplina in funzione della creazione di "opinione" come sapere codificato, "discorso" comune, a fini anche pratici. Michael Baxandall, studiando l'impatto sociale della pittura di Giotto ha aperto la via alla necessità di dare evidenza alla dottrina, in modalità non solo dotta ma popolare. Svolta comunicativa, dal tardo-antico al nuovo mondo comunale, anche nel "visuale", prima scultura poi anche pittura e dalla sola "divozione" alla "bellezza della città". Destinatario di ciò il soggetto, *vir virtutis*, ma in senso "pubblico" e "del" pubblico, fino a "ogni piccolo bambolino". Evidenza+coscienza=legittimità. Analogie con la "pittura infamante" di Ortalli che parla dell'«ampiezza del sistema iconico che l'Italia di comune stava mettendo a punto...». *Oboedentia* (giuridica) vs. *civilitas* (antropolitica). Legittimità dal basso più che dall'alto.

10.

233-255

Veri titolari non i "signori" ma i "soggetti", in base a loro nuovi "bisogni", frutto dell'espandersi di una nuova concezione di "vita sociale" (*vita activa*). Della Frugoni, *Una lontana città* (1983) meglio di *Paradiso vista inferno* (2019): la *communitas*-Comune è "Bene" per i cittadini "a ciò raccolti": dunque è *Bencomune*, frutto di un bisogno comune, laico e necessario, misto di utile e diletto. Ricchezza comune a cui mira la vita sociale (*activa*) del moderno per Hannah Arendt, rappresentata con nuova intensità e metodo di comunicazione nel *Buongoverno* di Lorenzetti. Ma non solo: l'intreccio di architettura gotica e pensiero scolastico scoperto da

Panofski-Bourdieu come *habitus* – grammatica generatrice di condotte – del medioevo proprio come “età di mezzo”, veicolante alla distanza il contemporaneo, grazie al ricorso a “articolazione sistematica” del discorso. Ciò che vale – dal XIII secolo – per i trattati della Scolastica (e del diritto) vale anche – ancora più che per Giotto – per Ambrogio Lorenzetti e il suo *Buon-governo*. Ma anche Machiavelli. Ragion di Stato e Stato moderno, con soggetti nuovi, giuridicamente formati: *citoyens*. Resta il sottofondo filosofico, risalente a Cartesio, della sovranità del soggetto, contro cui Jean-Luc Nancy cerca invece gli “Esseri in comune”. Molti significati del termine “soggetto”: dalla verticale soggezione (*assujettissement*) all’orizzontale con-cittadinanza (*subjectivation*). Solo allora si apre la possibilità del *citoyen*, partecipante solidale di rappresentanza e titolare di doveri oltre che di bisogni. La modernità comporta precedenza del politico sul filosofico, come pure del “noi” sull’ “io”. Insomma, autonomia del sé che è alla base di tutto. Poi interviene il diritto a ridare ordine e confini al soggetto, ed è ciò che descrive Foucault, nonostante la solo apparente semplificazione di Kant del “soggetto costituente”, ripartendo – come i criceti – da Cartesio. A meno di non ridurre tutto al polpettone della Giustizia, salvezza laica del mondo. O di ricorrere a Marx, alla ricerca di nuova lotta e di nuova coscienza, con o senza classe. È questa la politica, se si tratta di “pensare in Comune”, come dice Jean-Luc Nancy, cioè di “pensare Noi” (sola misura dell’esistenza), con in più la conclusione sfrecciante del richiamo alla responsabilità.

11.

255-269

Il complicato processo di soggettivizzazione-assoggettamento si combina, a partire dal XVIII secolo in tutta Europa, con l’affermazione definitiva dei principi di ordine e ordinamento, da cui prende vita il movimento del moderno costituzionalismo. Rispetto alla crescita del “soggetto”, frutto importante ne è l’elaborazione dell’idea-prassi di costituzione, che suggera – nonostante il contemporaneo sorgere dell’economia come bussola del nuovo modo di produzione – il ruolo del diritto come tecnica di azione dello Stato e dei soggetti in esso. Si verifica però anche l’emergenza della forza politica di pubblica opinione come *Principle of Governemnt* (Hume-Cobbe). Mercantilismo, statalismo, capitalismo; progetto e ideologia al posto della retorica, verso la scienza. Rousseau; Constant; Tocqueville; Stuart Mill. La società



come ordine, nuovo modo di legittimazione. Libertà e democrazia mettono a rischio la “autonomia” del soggetto a favore di una soggezione (soggettivazione) amministrativa, in parallelo con l’avvento della “nuova” società. Tra l’individuo e lo Stato, il “pubblico” dell’opinione (opinione pubblica). Ad esso fa ormai capo un nuovo cittadino (*citoyen*) fra rivendicazione di libertà e soggezione agli apparati amministrativi.

Costituzionalismo fra il *Capitale* di Marx (industrialismo) e l’*America* di Tocqueville (democrazia), grazie anche al “modernismo” delle scienze sociali: verso il diritto (Germania) e l’economia (Gran Bretagna), senza escludere la sociologia (Francia). Dietro c’è la borghesia, ormai sempre più marcata come “classe”, in entrambe le versioni della crisi cui va incontro l’Occidente, nelle due sue anime di fondo, che sono *Kultur* e *Civilisation*, entrambe suscettibili del *Disagio* poi analizzato da Freud.

Transito dalla società post-illuministica ancora tutt’intera “civile” alla società sede di lotta di classi: de-legittimazione culturale e ri-legittimazione sociale, attraverso il feticcio della “classe media”. Oltre la “cittadinanza”? Grazie, nuovamente, all’amministrazione: la via della prassi? Ma anche orizzontale stavolta e plurale, non più accentrata e unitaria. Per Duso, Hegel imposta la soluzione del dualismo fra sovranità (popolo) e rappresentanza (individuo), dando ampio ruolo alla *Polizei*, non più attributo dello Stato, ma quasi funzione della società civile. Si disintegra così il governo ma anche il cittadino e borghesia diventa il feticcio di un nuovo dispositivo di dominanza capitalistica. Resta forse la “sapienza della prassi”. Costituzionalismo macchina governamentale del capitalismo: ora con destinazione “globale”, sempre con prevalenza “amministrativa”, oltre la storicità della forma-Stato. Misura e autonomia come criteri di formalizzazione delle nuove strutture di governo: un federalismo amministrativo è possibile, mediante il ricorso a “cura” come misura. Questa è forse la consapevolezza che oggi ancora non c’è. Obbiettivazione dell’azione e della struttura amministrativa (Feliciano Benvenuti): sapienza della prassi, per azioni comuni in località adeguate. Tale è il predicato che segue alla domanda “cosa viene dopo il soggetto?”. Stato-*Klassenkampf*: recessione a livello sia nazionale che internazionale, rimediabile dal nuovo costituzionalismo? Se non viene schiacciato soltanto sulla storia istituzionale dello Stato (moderno), ma collegato con tutta la storia costituzionale dell’occidente (ma forse non solo).

12.

269-280

Gunter Teubner e il *Buongoverno* senese. Per un nuovo contratto (di diritto privato) di tipo “relazionale” (Macneil); ma anche per una nuova costituzione, di tipo societale più che societario, per un costituzionalismo più attento alle sirene della globalizzazione, riprendendo il messaggio di Ulisse, basato sulla capacità di auto-disciplina dei cittadini, a cui anche il “potere si adegua”. Ma anche la carta costituzionale più perfetta non può farcela sempre: occorre un *societal constitutionalism* capace di neutralizzare ogni momento di crisi: dalla pressione esterna all’auto-disciplina interna. C’è anche un ruolo dei cittadini in ciò? Esso consiste nel ponte fra i cittadini trecenteschi e quelli di oggi, fatto del processo di apprendimento della necessità e modalità di adeguarsi agli “strappi” di legittimazione riguardo anche ai nuovi “campi”, simbolici e di potere, emergenti dall’evoluzione costituzionale, anche “oltre” il diritto. Nuovi “soggetti” costituzionali, slegati dai confini nazionali-statali di spazio e tempo e riconoscibili con approcci diversi dalle tradizionali scienze sociali sette- e ottocentesche (Beck, Ricciardi). Libertà e sicurezza non sono più “funzioni” ascrivibili solo all’individuo e allo Stato ma toccano sempre più la sfera del *social*. Attinente né allo Stato né alla società civile, il nuovo settore non gode delle regolamentazioni e protezioni che il costituzionalismo ha nel tempo apprestato ai primi due: sua prevalente collocazione “inter-nazionale” quando non “globale”, dalla quale appunto provengono le minacce alle “libertà” e “sicurezze” dei soggetti che in esso si trovano ad operare, anche se non sempre in regimi “democratici”. Occorre un discorso nuovo per una condizione interculturale nuova per la quale occorre trovare nuova legittimazione, basata su consapevolezza e responsabilità nell’agire in comune, in base forse ad un concetto di “cura” adatto ai nostri tempi. Per un federalismo “amministrativo”, attento cioè alla pratica partecipativa dei molti gruppi piuttosto che ai singoli diritti individuali dell’uomo; come pure più all’azione che all’essere stesso degli uomini. Superamento, nel globale, del principio di sovranità: il mondo della *International Adjudication* ma anche, già nel XIX secolo, *Verwaltung als lebendige Verfassung*. Livello globale e livello locale; asse verticale e asse orizzontale; piano dei diritti e piano dei doveri; diritto pubblico e diritto privato. Il *Buongoverno*: misura e melancolia, in funzione del bene comune. Ecologi e bastardi.



#### IV.

Conclusioni? *Autonomia?*

281-324

Autonomia come cuneo - o ponte - fra costituzione e amministrazione. Paolo Grossi e autonomia nel medioevo: diritto senza Stato. E oggi? Costituzionalismo come sforzo di adeguamento reciproco fra amministrazione e costituzione mediante il bilanciamento fra fini e mezzi nei molteplici rapporti fra gli “enti” (individui gruppi e Stato) operanti in società. Principio non statico, ma di movimento, forma di agire sociale in base a responsabilità e moderazione: non solo attività amministrativa ma componente costituzionale in senso materiale, in chiave anti-individualistica, per un federalismo amministrativo. È di nuovo questione di misura, oltre ogni preoccupazione di conservazione o di progresso. Come anche oltre una lettura in chiave solamente soggettiva: diritto e facoltà di governarsi da sé o libertà dell’individuo dall’ingerenza o tutela altrui. Autonomia invece anche come disciplina fra soggetti individuali e Stato sovrano, anche grazie all’espandersi della pubblica amministrazione. Autonomia come soggettività a tenore collettivo o pluralistico, in base al principio di solidarietà, piuttosto che di libertà e grazie ai meccanismi di riconoscimento (di sé e degli altri in reciproco rapporto). Dopo il 1848, emergenza del lavoro in fabbrica e dell’autogoverno locale. Sovranità e autonomia potrebbero rappresentare i due poli della tensione costituzionale nell’occidente del XIX secolo e prima metà del XX, di qua e di là dell’Atlantico. Ruolo degli antichi “corpi” e delle nuove “corporazioni”, ma anche delle unità demografiche locali. Feliciano Benvenuti e le Regioni della Costituzione italiana: cura locale degli interessi locali. Corpi intermedi ma anche centri di potere comunitario, dunque di libertà attiva dei cittadini.

Grossi (medioevo-diritto) e Benvenuti (post-illuminismo-scienze dell’amministrazione): autonomia da sussidiarietà, anche in chiave sovra-statale e *globale* contro il bipolarismo fra libertà individuale e autorità statale. Significato più pragmatico che dottrinario dello strumento “corporativo”, sia vecchio che nuovo, a proposito anche del rapporto fra i due “contrarii proprietà e povertà”: però in una dimensione etico-sociale. *Démocratie en Amérique* di Alexis de Tocqueville (1835-1840) e *Manifesto* di Engels e Marx (1848) + la *Commune* di Parigi (1871): è tutto in chiave di *fraternité*. Autonomia del politico? (Carl Schmitt o Mario Tronti? O Toni

Negri<sup>9</sup>). In parte analogo, o parallelo, il discorso sul corporativismo, dall'uso "costituzionale" che ne fece Hegel alla pragmatica soluzione giuridica pratica - all'interno del diritto civile di napoleonica memoria (*Code civil*, 1805) - del nuovo diritto del lavoro, anche attraverso la ricerca sociologica di Durkheim. Centrale ancora l'esistenza dello Stato; e preoccupanti gli esiti fascisti del corporativismo italiano. Rapporto autonomia-sovranià, nella logica dello Stato moderno, ovviamente diversa da quella medievale. Prospettiva orizzontale, invece che verticale, del potere, gestito a rete piuttosto che con modalità piramidale. Col progressivo decrescere del principio di sovranità, anche i *pouvoirs* di Montesquieu non potranno più essere *intermédiaires*, divenendo essi stessi costitutivi di un nuovo quadro politico-costituzionale, in cui superiorità ha ripreso primazia su sovranità, con tutela però di giustizia, come base di legittimazione, anche in senso extra-giuridico. Nuovi "diritti": del lavoro, di autogoverno e di *agencies* internazionali; nuovi stimoli legittimatori dalle scienze sociali e dello spirito, fino al possibile sbocco in un'antropologia da *Artificial Intelligence*, a cui fa da specchio un senso d'indifferenza partecipata e soddisfatta, condita di big data e algoritmi: dall'arbitrio "libero" all'arbitrio puro e semplice, che ne è il contrario. Occorrerebbe tassonomia, da applicare alla politica, caratterizzato dal primato del collettivo sociale (che fa da contromisura all'individuale melanconia). Tocqueville e la sua idea di *association*. Ma già nel *Buongoverno* c'era, a mio avviso, l'idea del cittadino/cittadinanza, basata su condivisione di valori e responsabilità: *Gerechtigkeit e Policy*. Cioè (secondo Wieacker) anche nuove fonti normative, oltre la legge: anche ciò giova all'autonomia, nel senso costituzionale che vorrei attribuirle, dove il potere andrebbe visto a partire dal basso (con le sue reti orizzontali) e non più dall'alto (con effetti gerarchico-piramidali). Grossi poteva basarsi sulla medievale società-di-società, ma con la modernità sopravviene il "soggetto" con la sua ragione e moralità volta alla soddisfazione di interessi individuali (identità). L'autonomia può diventare la via per relativizzare questi ultimi, mostrandone e gestendone gli inevitabili coinvolgimenti con la realtà materiale e suggerendo vie d'uscita plurali e collettive di controllo delle "circostanze" e di determinazione di legittimità. Autonomia come relazione fra attività produttiva e organizzazione sociale. Altusio e Gierke. Alla fine, Italo Calvino con le sue *Lezioni americane*, di cui manca però l'ultima, che io vorrei intitolare proprio all'autonomia, basata sulla misura - altra mia fissazione, come conoscenza di sé e poi del mondo ambientale e sociale e infine intervento su quest'ultimo per amministrarlo - e destinata ad attivare federalismo



amministrativo, per un costituzionalismo meta-giuridico e trans-nazionale, non però all'insegna di un nuovo *Brave World*.







## I.

### 1.

Nella mia, peraltro, abbastanza quieta vita di studioso, il tema del potere è sempre stato in agguato, sia pure sotto spoglie diverse che andavano da signoria a dominio, da governo a polizia. Sotto l'insegna di Max Weber, è stato il mio Maestro Gianfranco Miglio a insegnarmi da subito che l'unità fondamentale di svolgimento<sup>1</sup> di quel "tema" si è consolidata nel processo di de-personalizzazione del potere che ha condotto all'esperienza storica dello "Stato (moderno)". Mi è restata però la domanda di che fine hanno fatto, in quel processo che spesso viene definito come "secolarizzazione", le virtù, di cui era lastricata la via che ha condotto dalla *paideia* greca al pensiero scientifico e laico moderno. Per le "cardinali", la risposta viene dalle diverse "invenzioni filosofiche" che hanno accompagnato la crescita del *homo occidentalis*, favorendo anche la mutevolezza della gerarchia tra le virtù stesse. Ma per le "teologici"? Fede-Speranza-Carità non rappresentano soltanto la quintessenza della dottrina cristiana; esse sono state anche una delle "vie" per la quale si è costruita la "catena del sapere", fatta di acquisizione di conoscenza ("dottrina") e di sua trasmissione ("disciplina"): vedremo che ciò si è tradotto, nel passaggio "classico" da Roma all'Umanesimo, nella "retorica" da una parte e nella "politica" dall'altra<sup>2</sup>.

La vera domanda riguarda perciò il "soggetto" a cui le virtù si riferivano. Soggetto al comando (*subiectus*), mediante obbedienza = potere; ma anche soggetto attivo di diritti e doveri = società civile; e soggetto di pensiero, coscienza e responsabilità politica = cittadino (*subiectum*)<sup>3</sup>. Oggi questo soggetto sembra avere perduto fede-fiducia e anche speranza nella politica come obbligazione, cedendo così anche in amore (e carità) verso i suoi compagni. Quelle virtù si sono certamente in parte trasferite nell'ipotesi di "costituzione," mediante anche una loro sussunzione nel diritto (prima naturale, poi razionale, poi scientifico e ordinamentale), ma

<sup>1</sup> G. MIGLIO, *L'unità fondamentale di svolgimento dell'esperienza politica occidentale* (1957), in *Le regolarità della politica. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*, vol. I, Milano 1988, pp. 325-350.

<sup>2</sup> P. SCHIERA - M. RICCIARDI, *Per una storia delle dottrine: "Scienza & Politica"*, in R. GHERARDI - S. TESTONI BINETTI (eds), *La Storia delle Dottrine Politiche e le Riviste (1950-2008)*, Catanzaro 2008, pp. 91-100.

<sup>3</sup> *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris 2004, sub voce *Sujet*, pp. 1233-1254, in particolare: II. «Subjectum», de l'«hupokeimenon» à la certitude objective, A. De la subjectivité à la subjectivité.

anche trasformandosi, attraverso le passioni, in interessi economici e sociali, e forse tracciando, in piccola parte, al di fuori delle istituzioni/costituzione, qualche altra direzione diversamente civile e politica.

Riprendendo l'amato Otto Hintze, occorre ricordare sempre che, accanto a "genesi e trasformazione" delle istituzioni, c'è la "unità di svolgimento". Fino alle crisi però: corrisponde forse, il tragitto delle virtù, alla fine del *jus publicum europaeum* proclamata da Carl Schmitt? O addirittura a quello che a me sembra anche, corrispondentemente, il superamento del *Begriff des Politischen* del medesimo autore, cioè dell'autonomia della politica? Con il ricorso ad altri centri di riferimento? Ma quali? ... scienza e tecnica (tecnoscienza) ad esempio? E arte magari? O anche, nuovamente, religione?

Mi ha colpito un'espressione di Giuseppe Dossetti, secondo il quale nell'esperienza umana e politica di Aldo Moro si sarebbe realizzata sino in fondo la sua profonda sollecitazione ad una «educazione progressiva del nostro pensare cristiano e correlativo agire (in proporzione dello stato e della chiamata di ciascuno) rispetto a tutti i grandi problemi della vita e della storia: cioè a quella che si potrebbe dire la sapienza della prassi»<sup>4</sup>. Su ciò si misurano anche gli eventuali insuccessi, e non solo a causa di carenze di vere ed elementari virtù etiche, ma anche e soprattutto nel senso di carenze delle doti sapienziali necessarie per vedere le stesse direzioni concrete dell'agire sociale e politico.

«Appunto credo – continua Dossetti – che la causa di tanti insuccessi sia stata primariamente la mancanza di sapienza della prassi: quella sapienza che – supposte le essenziali premesse teologali della fede, della speranza e dell'amore cristiano – richiede in più un delicatissimo equilibrio di esercitata prudenza e di fermezza magnanima; di temperanza luminosa e di

<sup>4</sup> Come vedremo presto meglio, uno degli snodi di quel fenomenale "testo politico in figure" che è l'affresco che sinteticamente chiamo del *Buongoverno*, dipinto da Ambrogio Lorenzetti sui muri della Sala del Governo nel Palazzo pubblico di Siena intorno al 1338-1339, sta nel ruolo della "*sapientia*" che fa da pernio fra l'azione virtuosa (cioè ricca di virtù cardinali e teologali) del governante e quella, ordinata a giustizia, concordia e ben comune dei governati. Tra chi ha meglio studiato l'affresco nel suo significato politico e civile vi è Q. SKINNER, di cui voglio subito citare una considerazione su *sapientia* che egli compie per suffragare la sua tesi (in contrapposizione all'altro maggiore interprete del testo, Nicolai Rubinstein) che fonte primaria di Lorenzetti fosse la letteratura cittadina preumanistica italiana, piuttosto che la dottrina aristotelico-tomistica tornata in circolazione nel XIII-XIV secolo. Così egli scrive (*Ambrogio Lorenzetti: the Artist as Political Philosopher*, «Proceedings of the British Academy», 72/1986, p. 18): «The quality of *sapientia* is thus hailed by Cicero as "the mother of all good things", and "the leader of all the virtues", since it furnishes "a knowledge of things at once human and divine, including a knowledge of the relations between men and the gods, and of human society itself". Seneca later adopts essentially the same viewpoint, adding that sapiential ought above all to act "as our mistress and ruler", since "it is wisdom which disposes us to peace and calls mankind to concord"».



affinata giustizia individuale e politica; di umiltà sincera e di mite ma reale indipendenza di giudizio; di sottomissione e insieme di desiderio verace di unità, ma anche di spirito di iniziativa e di senso della propria responsabilità; di capacità di resistenza e insieme di mitezza evangelica. Al di fuori di questi equilibri [...] ci saranno solo degli ideologumena»<sup>5</sup>.

Il tema delle virtù in declinazione politica mi affascina da sempre, trovandolo io coesistente alla “ragione” del potere in Occidente. Ciò vale in particolare per le virtù che chiamo “native”, che sono quelle antropologicamente vocate a dare la “misura” dell’uomo, nel suo rapporto col mondo e con gli altri uomini. La funzione “fede-speranza-carità → sapienza” ha, secondo me, trovato uno dei luoghi di sua più lucida illustrazione nell’affresco dedicato al *Buongoverno* da Ambrogio Lorenzetti nel Palazzo pubblico a Siena. Essa proveniva da una lunga tradizione, codificata dall’incontro di San Tommaso con Aristotele: in tal senso per lo più viene interpretata come applicazione diretta dell’ideologia religiosa cristiana al sistema filosofico-pratico aristotelico: all’etica e poi in particolare alla politica. Ma c’è altro. C’è in mezzo tutta Roma, ad esempio, col grande strappo intervenuto, proprio anche sulle virtù, fra Repubblica e Impero. Ma anche in Grecia non tutto era cominciato con Aristotele. La sua dottrina etica riprendeva quella di Platone, incardinata sul valore civile o politico delle virtù, a partire dalla sua dottrina dell’anima (psicologia) tripartita. Mi viene così da dire che, nel nostro contesto, le virtù native (teologali) rappresentano principi esistenziali cosmogonici e cosmologici che accompagnano l’uomo nella sua evoluzione e storia, sfruttandone – ma anche segnandone – i canali di scorrimento, principalmente nel nesso cultura-religione-scienza.

A volerne immaginare un piccolo prospetto, potrei suggerire il seguente:

<u>fede</u>	attrazione/repulsione	( <i>amicus-hostis</i> ... guerra/pace)
<u>speranza</u>	misura/tempo	( <i>Zweckrationalität</i> ... felicità/piano)
<u>carità</u>	uguaglianza/solidarietà	( <i>fraternité</i> ... socialità).

La cosa sostanziale da rimarcare comunque è che la triade Fede-Speranza-Carità sta alla base dell’obbligo politico moderno, nella sua stessa laicità: non però nel senso un po’ troppo

<sup>5</sup> Viene a proposito G. DOSSETTI, “*Non restare in silenzio mio Dio*”, ora in G. DOSSETTI, *La parola e il silenzio*, Bologna 1997, p. 47 ss., p. 93 ss.

piatto di secolarizzazione, ma in quello di una originaria antropologia che passa attraverso fasi evolutive diverse, tra cui anche l'arte, e poi la religione ... e poi la scienza ... e poi la tecnica, coi suoi algoritmi di oggi.

Si parte dalle virtù canonizzate da Platone: *andréia*, *dikayosùne*, *sophrosyne*, *phrònesis* (coraggio, giustizia, temperanza, saggezza), in base alle quali si costruisce l'encomio: sembrano proprio le virtù cardinali... alle quali però si aggiungono, con l'ingresso della componente cristiano-ecclesiastica-teologica, le tre virtù teologali, fede-speranza-carità: come il *quid* che rafforza la tradizione classica dandole un impulso ulteriore... certamente *in primis* dal punto di vista interno, religioso cioè, della nuova struttura portante che è la Chiesa-religione (attraverso appunto la teologia)... però simultaneamente (e ancor più di conseguenza) dal punto di vista esterno della vita associata... che a sua volta acquista sempre più autonomia in chiave politica... e *fides-spes-caritas* diventeranno fiducia (consenso), razionalità (efficienza) e solidarietà (socialismo).

L'obbligo è l'altra faccia della medaglia del potere; può essere considerato il *trait-d'union* fra comando e obbedienza; è quasi sinonimo di disciplina. Senza di esso non c'è ordine che tenga<sup>6</sup>: «Vigeat libertas, pax, quies, ordo, disciplina!»: è la chiusa di una *Oratio inauguralis de dignitate et utilitate juris ac historiarum et utriusque disciplinae amica conjunctione*, detta ad Amsterdam nel 1711 da Johannes Barbeyracus (il traduttore di Pufendorf e gran mediatore del diritto natural-razionale per tutta Europa). Di *ordo et militaris disciplina* aveva parlato, di traverso, tra gli altri, Tito Livio, nel libro XXXII della *Storia di Roma* e sono concetti che si sono poi travasati nell'esperienza organizzativa della Chiesa romana, in particolare attraverso l'emergere degli Ordini religiosi, a partire da Sant'Agostino, che per primo espresse una *Regola* per la sua comunità nel 397. Ma Giusto Lipsio si chiederà, più di un millennio dopo, di fronte agli orrori e ai costi della guerra: «quando finiranno? Quando ci sarà pace e sicurezza, o addirittura disciplina militare? Quando ci sarà economia e ordine nelle entrate e nelle uscite? [...] Se i nostri principi sapranno ridurre o eliminare questi mali, si potrà rinascere». Solo per dire che quest'accezione di un *ordo* collegato a *disciplina*, in ambito strettamente organizzativo e

<sup>6</sup> P. SCHIERA, *Dall'ordine all'ordinamento, attraverso l'ordinanza: una storia finita?* in R. BARITONO - M. RICCIARDI (eds), *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, «Quaderni di Scienza & Politica», 8/2020, pp. 15-35: <http://amsacta.unibo.it/6332/1/Quad%208%20ORDINE%20DEF-3.pdf>.



amministrativo, nei due grandi campi della guerra e della religione, ha di certo influenzato il modo di pensare e d'agire dell'occidente anche in campo politico e costituzionale<sup>7</sup>.

Ma il campo di applicazione può diventare molto più ampio se si coinvolgono nell'attenzione a questi fenomeni altre occorrenze e punti di vista, attribuibili a quella che si usa chiamare cultura. Molto bello, ad esempio, un passaggio di una lettera inviata dal 1905 da Francesco Torraca al giovane ma già famoso Gioacchino Volpe: «Certo, nella sua opera Ella tratterà della cultura, specialmente giuridica, ne' secoli X-XIII: io credo che farebbe cosa utilissima e non aliena al Suo disegno, estendendo la trattazione a tutte le forme della cultura e dell'attività mentale. È un bisogno che suppongo debba esser sentito da quanti hanno un concetto un po' largo della storia, quello di cercare i rapporti immediati, intimi, tra la vita sociale e l'arte e la letteratura»<sup>8</sup>.

In questo senso va il documento, di grande rilievo occidentale, al quale da tempo guardo per cercare di capire un po' meglio queste cose: si tratta appunto dell'affresco senese di Ambrogio Lorenzetti<sup>9</sup>. Su di esso va segnalato il libro recente (ma finale di una lunga serie) di Chiara Frugoni, la quale offre una ricostruzione accurata della trama socioculturale del dipinto, attraverso cui si cercherebbe di illustrare il quadro storico-sociale della Siena del tempo e l'atmosfera politica che la caratterizzava<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Da sottolineare (e approfondire) è anche la presenza, nel romanzo di MARGUERITE YOURCENAR, *Memorie di Adriano*, di un capitolo dal titolo "Disciplina augusta", pp. 201-254. Sulla pace invece (proprio di Adriano in particolare) cfr W. WEBER, *The Imperial Peace*, in *Cambridge Ancient History*, vol XI, 1936, pp. 294-324. Sulla *securitas*, cfr. fra poco: C. RICCI, *Security in Roman Times. Rome, Italy and the Emperors*, London-New York, 2018.

<sup>8</sup> G. ALBANESE - B. FIGLIUOLO - P. PONTARI, *Dei notai, cartolai e mercanti attorno al Liber Dantis di Giovanni Villani e del modo di leggere i documenti antichi*, «Studi danteschi», 84/2019, pp. 285-386.

<sup>9</sup> Su cui cfr. il bel libro di P. BOUCHERON, *Conjurer la peur, Siègne, 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris 2013. Esso era stato preceduto dal saggio dello stesso Autore, "Tournez les yeux pour admirer, vous qui exercez le pouvoir, celle qui est peinte ici". *La fresque dite du Bon Gouvernement d'Ambrogio Lorenzetti*, «Annales HSS», 6/2005 pp. 1137-1199. A questo saggio reagii io stesso con *Il Buongoverno "melancolico" di Ambrogio Lorenzetti e la "costituzionale faziosità" della città*, «Scienza & Politica», 34/2006) pp. 93-108.

<sup>10</sup> C. FRUGONI, *Paradiso vista Inferno. Buon governo e tirannide nel medioevo di Ambrogio Lorenzetti*, Bologna 2019. In esso veniva drasticamente ma correttamente respinta l'appena ricordata mia interpretazione "melancolica" del *Buongoverno* (p. 21 e nota 45: «L'autore non conoscendo la fonte iconografica di *Pax* ne dà un'interpretazione psicologica del tutto sbagliata, definendo malinconico l'atteggiamento della Virtù»). A ciò reagii con una *Nota su nota: ancora sulla "pace melancolica" di Ambrogio Lorenzetti*, «Scienza & Politica», 31, 61/2019, pp. 186-199: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/2853>. A una lettura più attenta forse il mio breve intervento avrebbe potuto rivelare il senso dei contenuti culturali, e non solo psicologici ma memoriali, che da tempo attribuisco a quella che chiamo "melancolia".

Il *Panegirico* rivolto nel Senato romano da Plinio il Giovane a Traiano nell'anno 100 m'interessa molto. Nella mirabile rielaborazione di Vittorio Alfieri che conosciamo, esso è tutt'un inno alla libertà, incentrato sulla trasformazione (per il traduttore però, alla fine, impraticabile) dell'imperatore in cittadino in nome della libertà. Tale trasformazione può avvenire grazie all'intervento della virtù politica: in particolare nelle due forme di libertà e sicurezza.

A me, tuttavia, il panegirico interessa anche come genere letterario sulla cui diffusione nell'Italia del nord e centrale durante il medioevo maturo ha richiamato l'attenzione anche Quentin Skinner<sup>11</sup>, alla ricerca di spunti sulla repubblicana libertà, la quale mi sembra però essere preceduta e sopravanzata, all'epoca, soprattutto dal richiamo alla pace.

La traccia dei cittadini potrebbe funzionare anche per l'affresco di Lorenzetti: di cui essi sono, a mio avviso, i veri protagonisti, presi in mezzo come sono fra i guai della *Tyrannides* e i vantaggi del regime vigente dei Nove. Me ne è venuta conferma indiretta da una recensione al *Panegirico* pliniano (ma in una recente più ortodossa edizione negli "Oscar Mondadori"<sup>12</sup>) che più o meno si conclude così: «Sotto il regno di un *optimus princeps*, dunque, anche l'esercizio della libertà diventa paradossalmente un atto di ubbidienza ("Ci ordini di essere liberi; lo saremo")»<sup>13</sup>.

Oltre alla ridondanza di Virtù governative, trasuda infatti dall'affresco quasi una coazione alla felice normalità di gente che, con la stessa determinata assuefazione, coltiva campi o va a caccia, vende maiali o riccamente si sposa oppure, con grazia venerea, costruisce case in lontananza e in primissimo piano danza. Proprio la surreale compagnia di danza (maschi e femmine alla pari, come nel *Tanztheater* contemporaneo) suggerisce l'idea di una recita, in cui ciascuno "gioca" il suo ruolo prestabilito, secondo una regia invisibile – e di cui sarebbe bello conoscere il proprio genere musicale – ma incardinata sui principi eterni di fede speranza carità, sapienza

<sup>11</sup> Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno, I. Il Rinascimento*, Bologna 1989, pp. 80 ss. È molto interessante però anche il legame che A. VALVO, *All'origine di Cristianesimo primitivo e paideia greca. Cristianesimo e ellenizzazione*, in W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, a cura di Alfredo Valvo, Milano 2013, p. 244, suggerisce tra la Lettera di Clemente Romano (capp. 59-61: "Preghiera per i governanti... ma il potere proviene da Dio") e Plinio il giovane che era allora governatore della provincia di Bitinia e Ponto e tiene un carteggio col suo protettore Traiano sulla persecuzione dei Cristiani.

<sup>12</sup> *Panegirico a Traiano*, a cura di G. VANNINI, Milano 2019, nella recensione di F. LUBIAN (*Plinio il Giovane: stilizzata quotidianità, ville, establishment e Traiano come ideale*), «Il manifesto» del 3 novembre 2019.

<sup>13</sup> Non è inutile qui il rimando a S. VISENTIN, *Oltre l'enigma della servitù volontaria. Desiderio, assoggettamento e libertà nel pensiero politico della prima modernità*, «Filosofia politica», XXXVI/2022, pp. 13-32. L'intero fascicolo è dedicato alle "Forme di servitù volontaria", a partire dall'editoriale di M.L. LANZILLO.



e giustizia. Un corredo teorico che accompagna la civiltà dell'Occidente da lontano, servendosi storicamente di strumenti – o se si preferisce dispositivi – diversi per tenersi in tiro: nel caso senese certamente *Concordia* e *Securitas*, opportunamente simbolizzate dalla pialla e dalla forca, oltre che, insieme, dalla corda<sup>14</sup>. Tutte “misure del ben comune”, come ho già scritto<sup>15</sup>, in una prospettiva che non è certo di felicità, se non nel senso “materiale” (*materielle Glückseligkeit*) che diventerà famoso e giustificato soprattutto negli Stati-caserna dell'assolutismo illuminato, in concomitanza con un'altra trasformazione del cittadino in *Staatsbürger*<sup>16</sup>.

Voglio quasi dire insomma che più che come semplice e generico strumento di propaganda, il *Buon governo* si presenta ai miei occhi come vero e proprio panegirico dipinto, anzi quasi dettato da un cittadino illustre e molto dotato – il rinomato artista Ambrogio Lorenzetti, «famosissimo e singularissimo maestro» – come tentativo di protrarre se non perpetuare un regime destinato – come ogni regime, ma questo più di altri, vista la piega dei tempi – al tramonto: secondo la citata recensione al *Panegirico* pliniano «è proprio nell'evidenziare la natura di questa cooperazione entusiastica e perciò stesso revocabile che – c'insegnerebbe Foucault – Plinio tratteggia lo spazio virtualmente a disposizione del contro-potere senatorio». Non felicità insomma – né in città né in campagna – ma in entrambi i casi sicuramente “misura”, nel suo doppio significato di atto d'autorità, intervento dall'esterno sui comportamenti individuali, per disciplinarli e correggerli quando necessario, da una parte, e dall'altra di capacità individuale del singolo di contenersi e conformarsi alle esigenze dell'ordine collettivo, in vista di una convivenza pacifica e felice, ma nel senso appena indicato: cioè in un rosa maialesco senza gioia<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Su cui si vedrà, più avanti, il saggio di E. GALLI, *La corda e i suoi "gropi". Un'interpretazione di Inferno XVI 106-117*, «Medioevo letterario d'Italia. Rivista internazionale di filologia, linguistica e letteratura», 5/2008, pp. 27-44.

<sup>15</sup> P. SCHIERA, *La misura del ben comune*, Macerata 2010 (dove osavo proporre «l'antico affresco come una sorta di *rationale* di un progetto politico di larga e lunga portata»), ma anche qualche saggio in P. SCHIERA, *Profili di storia costituzionale*, I: *Dottrina politica e istituzioni*, Parte Prima: *Il bene comune come motore costituzionale*, Brescia 2011.

<sup>16</sup> Ma anche ben oltre, fino ai migliori distopisti novecenteschi: si veda, dal *Chrome Yellow* di ALDOUS HUXLEY, questa straordinaria intuizione «Oh, I envy the lot of the commonality in the Rational State! [...] They will go through life in a rosy state of intoxication, from which they will never awake». Sullo Stato “assoluto” tedesco, cfr. P. SCHIERA, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'Assolutismo tedesco*, Milano 1968.

<sup>17</sup> Accanto a melancolia, misura è, a mio avviso, l'altra fondamentale struttura del sistema politico occidentale, come si è venuto evolvendo dall'antica Grecia ad oggi: P. SCHIERA, *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, «Scienza & Politica», Deposito, 1/2015: [http://amsacta.unibo.it/4302/1/Misura\\_per\\_misura\\_ed.pdf](http://amsacta.unibo.it/4302/1/Misura_per_misura_ed.pdf), a cui è poi seguito un secondo “deposito”, proprio dedicato a “melancolia”: *MELA/MELA/MELA/MELA! Melàn/cho/lia... Dal Bencomune alle Fleurs du Mal*, «Scienza & Politica» – Deposito 2/2020: <http://amsacta.unibo.it/6526/1/Schiera%20Deposito%20N%202%20Anno%202020.pdf>. Questo che sto scrivendo qui sarebbe – se arrivo alla fine – il terzo e ultimo della mia vita.

La considerazione che propongo non ha certo la pretesa di sostituirsi al *mainstream* interpretativo della “dolce vita” senese promessa dai Nove attraverso il pennello di Ambrogio (oltre che coi continui sforzi di aggiornamento del *Costituto* tra il 1309-10 e il 1339<sup>18</sup>). Essa ha solo la speranza di provare a ruotare l’angolo di osservazione dell’opera dal sistema di potere che vi è raffigurato ai suoi destinatari concreti i quali, anche visivamente, non possono essere altro che i ventiquattro cittadini che “tirano la fune”, scelti a rappresentare la parte migliore della popolazione di Siena, quella che ha come *princeps* – nella figura del Grande Vecchio che richiama tanto alla memoria il “magnus vir et sapiens” dal ciceroniano *De Inventione* – i Nove. Spero così di mettere a fuoco una visione verosimile della reale “costituzione” della città, oltre la sua essenza formale, attraverso i suoi fruitori che sono appunto «li animi molti «i quali «accio raccolti, un ben comun per lor signor si fanno», tanto che «con triunfo allui si danno censi tributi e signorie di terre»: ne viene fuori la costituzione concreta, quella materiale della sicurezza e della pace, da cui «sença guerre seguita poi ogni civile effetto utile necessario e di diletto»<sup>19</sup>. Pace e sicurezza sotto l’egida della giustizia, ma con effetti civili.

A monte ci stanno chiare premesse di valore, le quali per l’intero medioevo sono riconducibili – oltre che all’ovvia dottrina ecclesiastica cristiana – anche alla tradizione imperiale romana. Scrive Gabriele Thome: «La *pax Augusta* [...] crea nella rappresentazione ufficiale una costellazione di tranquillità (*tranquillitas et quies*), che viene assicurata e garantita dall’*imperium Romanum* e dai suoi signori. Per la “pace” all’interno s’impose però sempre più spesso *securitas* come nuovo concetto valoriale: sicurezza, che è significativa per lo sviluppo da *civis* a suddito (*Untertan*) e venne corrispondentemente assunta e utilizzata da molti membri del ceto senatoriale romano allora dominante. Dal punto di vista del cittadino normale invece la pace e sicurezza garantita da Augusto e diffusa dalla coniazione di monete potrebbe avere rappresentato un valore registrato in termini di gratitudine»<sup>20</sup>. Nel citare Thome, Gerhard Wolf<sup>21</sup>

<sup>18</sup> M. ASCHERI, Il Costituto nella storia del suo tempo, in M. ASCHERI – C. PAPI, *Il ‘Costituto’ del Comune di Siena in volgare (1309-1310). Un episodio di storia della giustizia?* Siena 2009.

<sup>19</sup> La coroncina di citazioni proposta proviene dalle rime dipinte nell’affresco, su cui cfr. più avanti, F. BRUGNOLO, *Le iscrizioni in volgare: testo e commento*, in E. CASTELNUOVO (ed), *Ambrogio Lorenzetti. Il Buon Governo*, Milano 1995.

<sup>20</sup> G. THOME, *PAX: von den Anfängen eines europäischen Wortes*, in *Römische Wertvorstellungen*, Institut für griechische und lateinische Philologie, Freie Universität Berlin, PAX.Thomehtm.htm.

<sup>21</sup> G. WOLF, *Die Frau in Weiß. Visuelle Strategien und künstlerische Argumentation in Ambrogio Lorenzettis Fresken in der Sala der Nove*, «Mitteilungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz», 55/2013, pp. 26-53, qui pp. 38-39.





sostiene a sua volta che «Nella Siena repubblicana sotto l’egida dei Nove questa costellazione concettuale andava definita in termini nuovi» e ci si orientava «alla tradizione romana, in una rilettura dal punto di vista della *civitas senensis*, che significava nello stesso tempo una rielaborazione di concetti imperiali»: e rimanda poi al quasi contemporaneo *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova<sup>22</sup>. Ma intanto grato riconosco – riprendendo l’indicazione di Frugoni – che una delle monete coniate in età neroniana (ca 66 d.C.) – come altre similari piuttosto diffuse al tempo<sup>23</sup> – fece da modello alla figura di *Pax* dipinta da Ambrogio nell’affresco, che pure recherà l’iscrizione “*Securitas Augusti*”. Il punto è dunque non solo di spiegare la ragione per cui, attraverso la moneta, egli scelse una postura che esprime una “formula di pathos” melanconica, ma anche di comprendere l’identificazione di *Pax* con *Securitas*, pur godendo quest’ultima nell’affresco di una ben più diretta ed esplicita rappresentazione nella forza volteggiante fra città e contado.

Fasi descrittive e fasi allegoriche sono così ben integrate nel sistema comunicativo di Ambrogio da rendere difficoltoso e forse inutile ogni tentativo d’indagine separata: il cocktail è uniforme e ben riuscito, ne viene fuori a mio avviso una versione rivisitata del *civis* augusteo, che darà la sua impronta anche all’emergere successivo e prolungato del cittadino-suddito prima “assolutista” e poi “democratico” fino ad oggi. Non mi occupo infatti di storia dell’arte, ma di filosofia politica: m’interessa perciò quel che l’affresco mi dice oggi e forse avrebbe potuto anche dire nei secoli, in una linea di emersione della figura realistica del cittadino, in quanto titolare di uno dei due corni dell’obbligazione politica: stare bene per obbedire meglio, o anche obbedire per poter stare meglio; l’altro corno essendo ovviamente il *princeps* – singolo o collettivo, come ricorderà Thomas Hobbes, altro grande propulsore dell’idea di *civis*<sup>24</sup> – di volta in volta detentore del comando.

<sup>22</sup> Su cui anche, fra molti, G. MIGLIO, *La crisi dell’universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statale moderno* (1942), ora in G. MIGLIO, *Le regolarità della politica*, pp. 6-7: «Tale affievolirsi di un complesso di convinzioni millenarie si manifesta in tutta la sua gravità soltanto fra il tre ed il quattrocento, quando nello spirito occidentale nasce realmente la visione moderna della vita; ed un passo decisivo su questa via è certamente rappresentato dall’opera di Marsilio: appunto in essa si possono scorgere i segni palesi della duplice crisi e dei profondi contrasti che questa originava nella mente dell’uomo del trecento, per alcuni lati ancora intimamente medioevale e per altri dolorosamente moderna».

<sup>23</sup> Per un’indicazione di massima cfr. [http://www.forumancientcoins.com/moonmoth/reverse\\_securitas.html](http://www.forumancientcoins.com/moonmoth/reverse_securitas.html).

<sup>24</sup> P. SCHIERA, *Sulla statualità moderna. Ricerca della felicità, disciplina delle passioni e melanconia: il paradosso del politico*, in G. M. CHIODI – R. GATTI (eds), *La filosofia politica di Thomas Hobbes*, Milano 2009, pp. 7-29 (anche in Profili I, pp. 173-197, col nuovo titolo *Felicità, disciplina e melanconia in Thomas Hobbes: a proposito della moderna*

Gabriele Thome intensifica questa idea sottolineando che i concetti latini di società e politica sono soliti designare, più che una situazione data e ferma, un movimento frutto di comportamenti concreti, dettando una linea che da Cicerone s'immette poi nella tradizione cristiana. *Pax* ad esempio significa inizialmente accordo, patto, contratto (*concordia*) prima di assumere il significato di generale tranquillità e quiete in contrapposizione a guerra e rivolta. Lo si evince dalla coniazione di monete in funzione di propaganda di una *Pax Augusti* che si presenta anche come *Pax Augusta*, vera e propria autocoscienza del popolo romano. Sul piano interno, però, questa pace ha bisogno di sicurezza, inizialmente per il principe e il suo regime, ma poi sempre più per i cittadini nel loro complesso, ma anche singolarmente presi. Il tutto si trasformerebbe, con Agostino, in una grande idea di ordine, a matrice teologica ma insieme anche, ormai, giuridica.

Ne è infatti massima ispirazione *Justitia*, la quale, nella lettura che Gerhard Wolf fa del nostro affresco, andrebbe seguita nella sua evoluzione di *dame blanche* fin dal momento negativo (nella parte sinistra dell'affresco, quanto agli effetti della tirannide, da cui è gettata al suolo e oltraggiata), attraverso la sua collocazione ufficiale nel "sistema" positivo, a reggitrice ed esecutrice della bianchissima *Pax*, fino alla sua trasfigurazione un po' *osée* nella *Securitas*, che sovrintende con la sua forca su tutto il paesaggio e la cittadinanza, di dentro e di fuori: sono le "tre Dame" di cui parla Wolf, nel suo tentativo di tenere insieme discorso e figurazione, secondo la teoria dell'*iconic turn* di Belting e Blume<sup>25</sup>. Qui *Pax* non è "virtù" ma "effetto" di *Justitia*: essa sta in trio con quest'ultima e con *Securitas*, nel senso che è prodotta da entrambe, ma anche le produce rendendole possibili e da virtuali reali: la novità è che l'abbraccio non è più solo fra le prime due («*justitia et pax osculatae sunt*»: nel *Salmo 84,11*) ma si estende alla *Securitas*, tanto che sulla famosa moneta (*dupondius*) di Nerone si legge l'iscrizione "SECURITAS [e non *pax*] AUGUSTI".

Sono tutte cose non mie, che ho letto e sto cercando di tenere insieme, accettando quella che mi pare la posizione di Wolf, per cui nell'affresco si avrebbe una laicizzazione del concetto

statualità). Può essere di sostegno sottolineare il collegamento che HORST BREDEKAMP stabilisce fra il Leviathan di Hobbes e il Buongoverno di Ambrogio Lorenzetti, in: Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates, Berlin 1999, pp. 126 ss.

<sup>25</sup> H. BELTING - D. BLUME (eds), *Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit: die Argumentation der Bilder*, München 1989.



biblico e la pace – come si è intravisto già per l'età imperiale in Gabriele Thome – diventa molto più di assenza di guerra, acquistando un valore civile e civilizzante che arriva a comprendere benessere libertà eccetera (ivi compresa sicurezza): «Pax, die mit einer klassischen Geste ihren Kopf stützt» guarda con interesse, ma di traverso, agli effetti del “buon governo” nell'altra parete della dolce vita : una *Pax* piuttosto erotica che riunisce in sé tutto ciò che di buono e di doloroso è presente nella città. Per questo “Sala della Pace” fu il nome originario dello spazio affrescato<sup>26</sup>.

Il giudizio di Gerhard Wolf è definitivo: «Non vi è alcuna formula iconografica alla quale la *Pax senensis* stia più vicina che alla personificazione romana della *SECURITAS*»<sup>27</sup>. Ciò fu certo intenzionale, compresa però la *Pathosformel* – intrinseca alla postura di *Pax-Securitas* – che non si trova genericamente «in un atteggiamento in qualche modo abbandonato», ma pare proprio esprimere melancolia<sup>28</sup>. Opportunamente Wolf attribuisce alla scelta di Ambrogio Lorenzetti un significato retorico e parla di *Inventionsprozess*, rimandando forse anche alla già ricordata *Inventio* di Cicerone e al “discorso politico”, che è proprio ciò che l'affresco vuole essere, nella tradizione classica romana, fra repubblica e impero. Ma anche nella prospettiva di ben più lungo periodo di un *civis* che è destinato a diventare suddito : perché la storia moderna – ai cui prodromi certamente appartiene anche il nostro affresco – non sarà solo formazione dello “Stato moderno” ma anche e forse prima del moderno cittadino<sup>29</sup>: qui sta la ragione più importante per considerare l'affresco del *Buongoverno* un testo di grandezza primaria nella storia del pensiero politico occidentale, oltre che un eccellente caso di studio per verificare «la costituzione di significato cui si giunge grazie al complesso gioco reciproco di concetto e formula d'immagine, nella scelta e nel trattamento di un antico modello (sia letterario che

<sup>26</sup> E. CARTER SOUTHARD, *Ambrogio Lorenzetti's Frescoes in the Sala della Pace: A Change of Names*, «Mitteilungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz», 24/1980, pp. 361-365.

<sup>27</sup> WOLF, *Die Frau*, p. 38.

<sup>28</sup> Per un richiamo ai miei interventi più risalenti al tema della melancolia, cfr. P. SCHIERA, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna 1999, ma anche *Profili III. Società e Stato per una identità borghese. Scritti scelti*. Parte prima: *Melancolia e società*, «Quaderni di Scienza & Politica», 4/2016: <https://scienzaepolitica.unibo.it/pages/view/supplement>, al quale si prega di fare riferimento.

<sup>29</sup> Mi limito qui a citare nuovamente G. MIGLIO, *La crisi*, p. 13, su un punto cruciale anche per la mia lettura del *Buongoverno*: «Lungi dal richiamarsi alle imponenti costruzioni deduttive della filosofia politica medievale, la pace di Marsilio è già in modo chiaro il buon ordine materiale dello stato moderno, quando le varie parti dell'organismo civile esercitano le loro funzioni regolarmente in un regime di normalità». Cfr. anche, un po' di conseguenza, i saggi raccolti in E. ROTELLI - P. SCHIERA (eds), *Lo Stato moderno*, 3 voll. Bologna 1971-1974.

iconografico)»<sup>30</sup>. Le *dames blanches* individuate da Wolf propongono un raffinato gioco semantico, finendo per costituire un unico topos iconico che in certo modo spiritualizza la pedanteria della minuta descrizione della “dolce vita” e dà alla gigantesca impresa di Ambrogio significati più profondi di quelli attribuibili alla “propaganda” dei Nove, nel senso almeno di autorizzarne una doppia lettura: quella della “città ideale” come universale sede di felicità, ma anche quella dei “soggetti” individualizzati che in essa sono tenuti a vivere, sottoponendosi a “misure” variamente “di polizia”<sup>31</sup>.

Un tema questo, peraltro, già rintracciabile nella ricostruzione della *securitas* imperiale, come svolta in particolare da Cecilia Ricci<sup>32</sup>, la quale parte dagli ultimi anni della Repubblica per giungere, attraverso Cicerone e Lucrezio, al nuovo *princeps* Augusto, che non perdette l’occasione d’includere la richiesta diffusa di sicurezza e di pace nella sua politica culturale, raggiungendo un livello sofisticato di trasmissione del messaggio, che si sviluppò ulteriormente, in termini di propaganda<sup>33</sup>, per tutto il primo secolo dopo Cristo. A partire dalla sicurezza personale del sovrano (quindi del regime), la *securitas* si allargò ai luoghi del potere, per raggiungere infine le persone stesse degli abitanti, cioè dei *cives*. Impossibile parlare di “apparati di polizia” nel senso moderno, ma certo bisogna far i conti con una struttura amministrativa della città, entro cui la *securitas* aveva il suo ruolo, a servizio preventivo del compito del *princeps* di assicurare la pace. In conclusione, la *Securitas Augusti* (quella incisa sul famoso *dupondius* neroniano) è anche *securitas populi romani* e diventa preconditione interna per la *Pax Romana* tout court: in un senso vicino a quello della più moderna “disciplina”, non a livello individuale ma collettivo e territoriale e comunque legato anche al concetto di *metus*. È un’altra buona occasione per citare di nuovo Vittorio Alfieri, che all’inizio del terzo capitolo del primo libro della sua operetta *Della tirannide*, scrive crudamente «che base e molla della tirannide ella è la sola paura»<sup>34</sup>. In mezzo, tra l’Alfieri e Nerone, c’è anche l’affresco del buono e cattivo

<sup>30</sup> WOLF, *Die Frau*, p. 40.

<sup>31</sup> P. SCHIERA, *Misura per misura*.

<sup>32</sup> C. RICCI, *Security in Roman Times: Rome, Italy and Emperors*, New York 2018.

<sup>33</sup> A. EICH, *Die Idealtypen “Propaganda”, und “Repräsentation” als heuristisches Mittel bei der Bestimmung gesellschaftlicher Konvergenzen und Divergenzen von Moderne und römischer Kaiserzeit*, in G. WEBER - M. ZIMMERMANN (eds), *Propaganda - Selbstdarstellung - Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. N. Chr.*, Stuttgart 2003.

<sup>34</sup> V. ALFIERI, *Della Tirannide*, 1777 (*Della tirannide; Del principe e delle lettere; La virtù sconosciuta*, Edizione Astense, Milano 1996).



governo, nella cui parte cattiva il *Timor* la fa da padrone. Ma mi sembra anche utile riprendere qui lo stimolo d'apertura di ciò che vado dicendo, cioè il richiamo ad una "sapienza della prassi" in cui, nel mondo comunque "cristiano" dei tempi, affonda la complessa vicenda di un obbligo politico che diventa sempre più preciso e determinante proprio nella praticità (soprattutto di governo, di polizia) dell'esistenza comunitaria.

Già presso i Romani il tema della *securitas* aveva conosciuto una lunga evoluzione, passando dall'iniziale livello filosofico ad uno più pratico, adattabile al trend politico inaugurato dall'Impero. I concetti collegati all'idea di governo si tradussero in un livello comunicativo più basso e funzionale, capace di raggiungere gli strati di popolazione a cui la *securitas* - e la connessa *pax* - era principalmente rivolta. Monete, medaglie, iscrizioni, pubblici proclami e orazioni: «la sicurezza non è più, non è solo assenza di preoccupazione e di eventi negativi, ma promessa di stabilità politica e pace sociale col nuovo *princeps* a far da garante». Eccone la doppia faccia: una condizione di vita desiderabile per i cittadini privati ma anche una qualità del governante; dunque, insieme atteggiamento spirituale e benessere materiale e, per Cicerone, tema centrale della politica romana, anche per il futuro. Nell'antica Praeneste, i decurioni e il popolo della città dedicheranno emblematicamente, a fine secolo, un altare alla *Pax Augusti* e un altro alla *Securitas Augusti*. Si apre la via al gioco scambievole fra la misura del cittadino (vincolato in proprio al ben comune) e la misura del governo (che addirittura s'identificherà, nell'affresco di Ambrogio Lorenzetti, con lo stesso "ben comune"). Il tutto favorito dalla sempre incombente instabilità, costituzionale e politica, dell'Impero (Tacito parla di *metus temporum*) come si presentava fin dal tempo di Nerone ed era tematizzata nel *De Clementia* di Seneca ma anche più in piccolo nel *dupondius* coniato nell'anno 63<sup>35</sup>. Col suo *Panegirico* Plinio diventa il profeta di una sicurezza ritrovata, grazie a Traiano *optimus Princeps*. Una sicurezza però solo politica, perché quella larga dell'anima è prerogativa solo filosofica: come la melancolia che le fa da contrappeso, proporrei io a Epitteto<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> *A Dupondius of Nero, AD 63, Rome mint*. On the reverse, the *Securitas Augusti* is stripped to the waist, draped on the sides, sitting on a throne facing to the right. The left hand holds a short sceptre; the right hand is brought to the head, the elbow leaning back off the seat; in front, a flaming altar, against which is a lighted torch (RIC2 p. 160 nos 112-114) Source: BM Photos, ref. nos 01301439001 and 01301440001©. The Trustees of the British Museum. All rights reserved.

<sup>36</sup> C. RICCI, *Security*, p. 179.

Lungi da me l'intenzione di tirare conclusioni dirette dalla ricostruzione compiuta da Cecilia Ricci della *securitas* imperiale romana. Nessuno può negare tuttavia che qualche riflesso di questo *key word* del principato romano si possa riscontrare anche nell'affresco-panegirico senese commissionato dai Nove, a sostegno del loro regime. In nome della pace e contro la guerra, dirà anche fra' Bernardino nella celeberrima predica in piazza del Campo quasi un secolo dopo<sup>37</sup>. Ma in nome soprattutto della sicurezza e delle sue misure su cui si resse la fragile costruzione costituzionale prima che politica e sociale della repubblica di Siena dal 1287 al 1355. L'origine iconografica della splendida melancolica *Pax* rimanda indiscutibilmente alla *Securitas Augusti* che nella trattazione lorenzettiana diventa *Securitas Augusta* e allora tutto sembra spiegarsi meglio, sia dal punto di vista iconografico che da quello dottrinario. Allo stesso tempo, l'affresco conquista una collocazione genealogica precisa, collocandosi come testo basilare di "dottrina politica" nella scia dello stupefacente avvio della stessa "politica" moderna in età romana, fra repubblica e principato, ma anche come testimonianza laica e mercantile di un'organizzazione di potere volta alla "dolce vita", libera da preoccupazioni materiali di sorta, purché adagiata melancolicamente (come la *Pax* eretta a patrona dell'intero progetto, alla pari della Madonna in maestà della sala accanto, dove Simone Martini ha dipinto un inno alla multietualità della società del tempo<sup>38</sup>) nello svolgimento delle mansioni proprie di ciascuno, di ogni cittadino.

Che si tratti di una solenne messinscena è avvalorato dal ruolo centralissimo ma altrettanto surreale del *Tanztheater* di cui abbiamo già detto: uno svolazzo da grande artista di Ambrogio, ma forse anche la cifra della sua doppia intenzione - come pure abbiamo già provato a dire - di illustrare il governo dei Nove ma anche la frustrazione (*musica remedium melancholiae*) che avrebbe investito i cittadini nel loro cammino verso lo Stato e la società moderna, in equilibrio fra libertà e consenso, in nome della *materielle Glückseligkeit der Untertanen*, in procinto di diventare patriottici *Staatsbürger*. Ricci parla, in modo apertamente foucaultiano, di una «thoughtful construction of a preventive plan against civil unrest» riferendosi a una vera e propria «art of governing» da attribuire ad Augusto: come darle torto da parte di uno come me

<sup>37</sup> L. BOLZONI, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino di Siena*, Torino 2009, pp. 145 ss., ma in particolare pp. 171 ss.

<sup>38</sup> P. SCHIERA, *Angeli e stati. Un canale di comunicazione politica nel medioevo*, in P. SCHIERA, *Specchi della politica*, pp. 153-184.



che ha intitolato la sua prima monografia, nel 1968, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato*, riferendosi al cameralistico Stato di polizia tedesco del Settecento!

Tutto ciò non contrasta affatto – mi pare: se non nel tono complessivo con cui viene commentato lo svolgersi dell'affresco – con l'interpretazione accurata che ne ha dato più di vent'anni fa Max Seidel<sup>39</sup>: basterebbe infatti sottolineare il suo richiamo al “politico vivere” di Tolomeo da Lucca nella *De regimine principum continuatio* – piuttosto che alla “dolce vita” – per rientrare nello schema interpretativo da me proposto, sulle tracce di una robusta quanto consapevole recezione della tradizione governativa romana. Per arrivare a dire cioè che nel *Buon governo* non s'intendeva rappresentare in dipinto (solo) la città ideale immaginata dai Nove, ma (appunto) il concreto “vivere politico” della gente senese: che non è proprio la stessa cosa, perché quest'ultimo comportava, a base della Giustizia (a cui si riferisce il cartiglio con le belle parole «Guardate con'è dolce vita e riposata» ma anche, per converso, la *Iustitia* tiranneggiata), ordine e disciplina, assicurate solo da una *Pax* sempre all'erta, sopra il mucchio di armi su cui riposa, e da una *Securitas* un po' boia, il cui significato è addirittura iconologicamente (cioè compresa la *Pathosformel* melancolica) iniettato nella figura della stessa *Pax*.

Analogo ragionamento può essere fatto per il cruciale – perché fa schematicamente da pernio fra giustizia e cittadini! – elemento della *Concordia*<sup>40</sup> che, oltre a indicare armonia e unità, reca sulla sua persona due attributi fortemente disciplinanti quali la pialla del falegname e la corda che conduce i cittadini dalla *Iustitia* al *Ben comune*. Dopo avere ricordato l'etimologia di Sant'Isidoro che riporta *concordia* a *chorum*, è lo stesso Seidel a notare che nel *Constitutum* senese del 1337-39 c'è scritto che il Podestà e i Nove hanno “potestà” di “reducere” (ridurre? come il falegname, con la pialla? O solo ricondurre?) il Comune e il popolo «ad veram pacem et rectam concordiam». Per continuare ad usare parole di Seidel, a me sembra che la «perfecta politia... ex qua accipitur felicitas politica» non sia lo stato ideale di Siena, ma

<sup>39</sup> M. SEIDEL, «Dolce vita». Il ritratto dello stato senese dipinto da Ambrogio Lorenzetti, *Arte italiana del Medioevo e del Rinascimento*, vol. I, Pittura, Venezia 2003, pp. 245-292, ma anche Vanagloria. Studi sull'iconografia degli affreschi di Ambrogio Lorenzetti nella «Sala della Pace», Ivi, pp. 293-340. Cfr. anche: M. SEIDEL – S. CALAMAI, *La metafisica della luce. Ambrogio Lorenzetti come iconografo*, in A. BAGNOLI – R. BARTALINI – M. SEIDEL (eds), *Ambrogio Lorenzetti*, Milano 2017, pp. 37-77, Catalogo della Mostra, Siena Santa Maria della Scala, 22 ottobre 2017-21 gennaio 2018, che si raccomanda per tutti i contributi ivi contenuti, anche se va registrata la davvero eccessiva diffidenza nei confronti dell'opera di Patrick Boucheron.

<sup>40</sup> Cfr. il già citato E. GALLI, *La corda e i suoi "gropi"*.

solo una buona costituzione (come quella che negli stessi anni si tenta di statuire nel *Constitutum*) che può offrire «perfectam et felicem vitam». Che la pace sia il fine ultimo – e insieme la preconditione – per una vita “dolce e riposata” nella città è fuori di dubbio: il problema è che tutto ciò non accade da sé, ma grazie alla speciale “politia” che il governo dei Nove pone in essere e assicura («pro gubernatione et defensione boni et pacifici status civitatis»). Altrimenti c’è il baratro del mal-governo... E – come ha evidenziato Frugoni nel suo libro – Ambrogio descrive e illustra entrambe le situazioni.

Max Seidel fa bene a parlare ripetutamente di “dottrina dello Stato”, richiamandosi in particolare al *De regimine* di Egidio Romano, ma compie la forzatura di trasporre un concetto giuridico di fine Ottocento in una condizione politica tardo-medievale, finendo per identificare la dottrina dello Stato di Ambrogio con una utopia. Cosa, peraltro, che Ambrogio intende forse fare, se è vero che egli sottolinea realisticamente i dati di sicurezza, difesa e laboriosità costante dei cittadini come fattori costitutivi della loro *politia*. Il “diletto” viene, nel cartiglio più programmatico dell’affresco, solo in terza posizione, dopo l’“utile” e il “necessario”: gioia sembra essercene poca, mentre ogni comportamento – in città e in campagna – è un po’ come coatto, ben disciplinato, obbligato, fino a formare un catalogo di buone maniere civiche ancor più che civili. Un catalogo di convenevolezze e buone misure, cadenzate al ritmo del tamburello. Ma ci sono le Virtù, naturalmente, ad alzare un po’ il tiro delle responsabilità individuali e collettive dei *cives* e a non offuscare troppo l’ipotesi di una persistente (e necessaria) «sapienza della prassi».

Ciò trova conferma forse anche dal particolare rapporto instaurato fra la sezione di teoria metafisica e quella di pensiero politico del discorso di Ambrogio Lorenzetti. La *Iustitia* nella sua triplice apparizione sembra riassumere in sé l’intera prerogativa metafisica, esprimendola però nei termini concretissimi del “qui ora”, che sono propri del “discorso politico”: già nella sua tragica sottomissione a *Tyrannides*, nella parte sinistra, ma anche nel praticissimo sdoppiamento in “distributiva” e “commutativa” nella parte teorico-teologica centrale, e infine nella sua realistica rappresentazione, tra le altre virtù, sul sofà, recante in grembo la testa di un nemico (o delinquente) decapitato. Non vi è dubbio, per me, che nella disputa tra i sostenitori del fine della politica come perfezione morale piuttosto che come somma dei vantaggi materiali, i reggitori senesi e lo stesso Ambrogio stessero più da quest’ultima parte, quella





dell'autorità del potere temporale. È in questi termini che vanno visti, a mio parere, anche gli effetti della reintroduzione delle idee politiche aristoteliche nel tredicesimo secolo e la progressiva desacralizzazione dell'autorità politica in quello successivo<sup>41</sup>, di cui l'affresco del *Buon governo* rappresenta caso esemplare.

Forse si tratta dello stesso problema a cui fa cenno Chiara Frugoni nell'ultima pagina del suo libro: «Non so dire meglio che con le parole di Jean-Pierre Vernant le ragioni per le quali ho scritto questo libro: “Noi poniamo all'oggetto dei nostri studi le domande che il presente pone a noi. È per questo che esiste una storia degli avvenimenti storici: ogni periodo li vede in maniera differente, perché si modifica l'orizzonte di riflessione”»<sup>42</sup>.

Che domande sono quelle poste da Frugoni? Provo a rispondere scorrendo l'Indice del suo libro: «I. Buon Governo e Tirannide; II. Chi difende i deboli e i miserabili?; III. Un grande politico; IV. “Amate la giustizia voi che giudicate sulla terra”; V. Tyrannides e i suoi perversi compagni all'opera in città e in campagna; VI. Sbaragliare la schiera dei Vizi: Giotto e compagni; VII. Il manifesto della felicità. La vita in città; VIII. Il manifesto della felicità. La vita in campagna». Cioè: la felicità come manifesto politico. Se i temi sono a prima vista questi, è però necessario calibrarli sui “fattori costituzionali” che, ancora oggi, continuano a determinare nel profondo il bene comune degli uomini e delle donne contemporanee, dalla pace alla giustizia, al bene comune, alla sicurezza<sup>43</sup>.

La pace-sicurezza di Ambrogio non è una virtù, ma condizione concreta grazie alla quale le virtù entrano in gioco, in uno scambio dinamico di «sapienza della prassi»: nel duplice senso che senza il ricorso alle virtù non si raggiunge pace-sicurezza ma anche che solo quest'ultima può davvero rendere possibile l'esercizio delle virtù. Si tratta di un volano istituzionale che

<sup>41</sup> M.S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999, p. 25.

<sup>42</sup> J. LE GOFF - J.P. VERNAN, *Dialogo sulla storia*, Bari-Roma 2015, p. 34, in FRUGONI, *Paradiso vista Inferno*, p. 287.

<sup>43</sup> Dopo aver ammirato la presenza della “sicurezza” nel discorso politico di Ambrogio Lorenzetti, risalendo alle sue origini romane e proiettandone il destino costituzionale nei tempi moderni, mi è stato inevitabile riflettere sul suo stato attuale e mi è venuto subito alla mente - a parte i fatti di casa nostra - il ruolo virtuoso attribuito alla *National Security Agency* (NSA) negli USA, insieme alla CIA e al FBI. Ma ancora più virtuosi mi sembrano i compiti assegnati alla *security* da Jeremy Corbin, l'ex leader dei laburisti britannici, che in un'intervista al «Guardian» nel 2019 si chiedeva: «What is real security in our life? Real security is somewhere to live, real security is a secure job, real security is a health service, real security is social care, real security is knowing that you can bring up your children in a safe, clean, sustainable environment [...] You have to take decisions at times like that. The principle behind it will be sustainable peace, will be human rights, will be justice». A un tale multiplo “orizzonte di riflessione” di oggi non può sottrarsi una doverosa rilettura di “buon governo e tirannide nel medioevo di Ambrogio Lorenzetti”, mi pare, fino forse a riconoscere che proprio questi erano già i temi “reali” del nostro poderoso testo-affresco.

segna l'inizio della modernità, aprendo la strada ad una esperienza nuova della politica, come operazione laica e assolutamente umana, volta ad assicurare fortuna ai tentativi delle donne e degli uomini di convivere, disciplinatamente, per una sopravvivenza sperabilmente a resa crescente: ispirata al bene comune. Remo Bodei ha rivolto gran parte della sua filosofia «al tema del condizionamento delle coscienze [...] A partire dal Moderno e dal progressivo venir meno della fede nell'anima immortale, che pareva dare all'io un fondamento stabile, il singolo si trova "immerso nella sabbia del tempo" e contrae le sue aspettative alla sola fragile esistenza fisica. L'individualità deve ormai costruirsi mediante gli strumenti artificiali della politica e della scienza. Destini personali ...»<sup>41</sup>.

Non vorrei attribuire un peso eccessivo all'opera di Ambrogio Lorenzetti, ma questa che sto cercando di delineare mi sembra una prospettiva di lettura capace di dare conto del suo sforzo - forse anche al di là delle sue stesse intenzioni - di comprendere in anticipo uno dei destini della politica moderna: un'opera che non si limita a riprendere la tradizione umanistica dell' "antico" romano e neppure si esaurisce nella messa in scena di una "dottrina dello Stato" più o meno scolastica, ma avverte la melanconica china su cui è avviata la ricerca dell'individuo in comunità, anzi in politica: melanconica perché non c'è via d'uscita dal dilemma "moderno" fra ricerca del meglio e finitezza degli strumenti per raggiungerlo. La stessa Frugoni deve ammettere: «La Pace del Lorenzetti, che riposa su un minaccioso letto d'armi, è una Pace sempre all'erta; l'essere stata collocata di profilo, in un atteggiamento tanto inconsueto, rispetto alla posizione frontale e composta delle altre Virtù, che appaiono un po' di maniera, sottolinea la sua novità, e di conseguenza il suo essere vicina, in questa accezione, ai problemi che agitavano il Comune di Siena». Ma se era all'erta, preoccupata, perché mai non si potrà dire che essa era (e forse ancora è) pure incline a melancolia, secondo una formula emozionale (o anche passionale per ricordare di nuovo Bodei) che aveva già avuto fortuna in antico e avrebbe ricevuto, un paio di secoli dopo, nel 1514, fulminante incisione nella cultura occidentale per mano di Dürer? Scrive Frugoni contro di me: «Certamente per l'innovativa virtù di *Pax* il nostro pittore tenne presente una moneta romana dedicata alla dea *Securitas* (*Securitas Augusti*), da cui riprese il gesto della divinità di sostenersi la testa, mentre si appoggia a uno scranno panneggiato,

<sup>41</sup> M. BORSARI, *Le sue mappe di senso tra ragione e passione, ricordo di Remo Bodei*, «Il manifesto» del 9.11.2019.



senza che per questo si debbano attribuire alla calma fanciulla affrescata una pensosità e una malinconia particolari». La fanciulla sarà anche calma (con le armi che le scivolano da sotto i piedi!) ma resta il fatto che *Pax* e *Securitas* costituiscono un'endiadi tanto indivisibile che l'una senza l'altra non possono stare. Sarà la pace a produrre sicurezza o la sicurezza a produrre pace? Questo può essere un dilemma ancora dell'oggi, ma proprio nel dilemma - non certo allegro e foriero di gioia - riposa l'indelebile traccia di melancolia che accompagna (o impesta) l'affresco.

Mi trovo a disagio a disturbare Aby Warburg per commentare questa piccola storia di "malinconia-melancolia" relativa alla *pax-securitas* di Ambrogio Lorenzetti; mi limito perciò a qualche considerazione occasionale. È innanzitutto certo che la natura dialettica del temperamento melancolico ha rappresentato uno dei punti di gravità intorno a cui hanno ruotato ricerche, studi, pubblicazioni, conferenze degli studiosi del *Warburgkreis*<sup>45</sup>; tanto che si può affermare che la raccolta di tutte le figure in postura malinconica rintracciabili in *Mnemosyne* delinea i contorni di un nucleo tematico portante dell'*Atlante* e, più in generale, degli studi warburghiani<sup>46</sup>.

Senza addentrarmi nel campo insidioso - per me profano - dell'iconologia («a body dedicated to the study and interpretation of historical processes through visual images», com'è stata un po' giornalmisticamente definita, in occasione dell'apertura della nuova sede londinese del *Warburg Institute* nel 1958) vorrei anche prescindere dalla linea più diretta e comprensiva d'interpretazione del temperamento melancolico che lo lega all'ambivalente profilo, mitologico e astrologico, di Crono/Saturno<sup>47</sup>. Così come mi astengo da una sua lettura «come "simbolo del Rinascimento umanistico": dono di una grazia innata che contiene in germe la capacità di coniugare *vita activa* e *contemplativa*». Approfito perciò di una ricostruzione relativa ai diversi tipi di Muse per ribadire che «emerge un nesso che collega, per precise linee di tangenza, figure diverse, femminili e maschili, contraddistinte da una posizione ben definita: la mano al

<sup>45</sup> A partire, per quanto riguarda l'Italia, dalla pubblicazione di A. WARBURG, *La Rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, a cura di G. Bing, trad. di E. Cantimori, Firenze 1966.

<sup>46</sup> Si tratta di un commento di Marco Bertozzi sul famoso *Atlante* warburghiano: A. WARBURG, *Mnemosyne. L'Atlante delle immagini*, Torino 2002.

<sup>47</sup> R. KLIBANSK - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte* (1964), Torino 1983.

volto, impegnata a sorreggere il peso della testa, quasi che il punto in cui il viso si sostiene sulla mano sia quello su cui più insiste, quasi precipita, la gravità di un corpo in atto di contrizione o abbandono, sia esso appoggiato a un sostegno o accasciato, semi-disteso o recubante». Vengono allora individuati atteggiamenti diversi: quello della riflessione, dell'afflizione o del lutto, dell'accidia, dell'abbandono, con la precisazione che «ciascuno di questi tipi ha nel repertorio antico immagini pre-coniate: nella Musa pensosa (I); nel plorante che accompagna il defunto (II); nell'*Acedia* (III), in Arianna (IV)»<sup>48</sup>.

Sulle *Pathosformeln* di warburghiana "invenzione" non aggiungo altro, tranne la sottolineatura necessaria che esse si muovono al di fuori della storia dell'arte, più o meno formalizzata o estetizzante. Esse sono luoghi - *topoi* spiega Salvatore Settis, nella scia di Gertrud Bing, richiamando anche Ernst Curtius<sup>49</sup> - d'incontro memoriale tra interessi e metodi di ricerca diversi intorno a filiere antropologiche che attraversano i secoli e in certo senso anche le culture, restando però all'interno di "anelli" interpretativi sufficientemente stabili da consentire il costante incontro - e anche talora lo scontro - fra "idee generali" e "scoperte di dettaglio".

Fra le "idee generali" che segnano i transiti attraverso le filiere antropologiche vi sono certamente, per noi dell'Occidente, le virtù cristiane, in particolare quelle teologiche che, per *Wikipedia*, «rendono le facoltà dell'uomo - cioè le virtù cardinali - idonee alla partecipazione alla natura divina». Nella parte centrale del *Buongoverno*, quella teoretica, Ambrogio colloca *Fides Spes e Caritas* proprio in cima all'intero macchinario<sup>50</sup>, in linea con la misteriosa *Sapientia*. A mio avviso, ciò potrebbe costituire, dal punto di vista cristiano, una sorta di legittimazione divina della politica. Mentre per converso, dal punto di vista politico "laico" (e quindi osservate non dal basso verso l'alto, ma dall'alto verso il basso) esse possono significare la proiezione della comunità organizzata (dell'organizzazione sociale cioè) in termini universali, in un fascio di ipotetiche linee del tipo: fede-consenso-legittimazione, speranza-ideologia-piano, carità-

<sup>48</sup> M. CENTANNI - K. MAZZUCCO, *Pathosformeln delle Muse: la musa composta, la musa festosa, la musa pensosa*, «La Rivista di Engramma», Febbraio 2002.

<sup>49</sup> S. SETTIS, *Aby Warburg, il demone della forma. Antropologia, storia, memoria*, «La Rivista di Engramma», 100/settembre/ottobre 2012. Di Settis su Warburg cfr. anche: *Warburg continuatus. Descrizione di una biblioteca*, «Quaderni storici», n.s. 20/1985, pp. 5-38 (poi ampliato in M. BARATIN - C. JACOB (eds), *Le pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres en Occident*, Paris 1996, pp. 122-173).

<sup>50</sup> R. FREYHAN, *The Evolution of the Caritas Figure in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Centuries*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 11/1948, pp. 68-82.



solidarietà-socialismo - come avevo in apertura provato a immaginare. Dove la *Sapientia* potrebbe acquistare perfino quelle caratteristiche di “prassi” adombrata nella visione di Giuseppe Dossetti.

Ci troveremmo in tal modo in un ambito ben diverso da quello della secolarizzazione che da sempre accompagna il rapporto fra la componente religioso-ecclesiastica e quella laico-razionale nel lungo periodo della “politica” europea, almeno dal 1000 al 2000, per toccare invece il transito antropologico dei fondamenti cosmologici - come dirà Aby Warburg di Albrecht Dürer - dell’azione umana, attraverso l’effetto della religione (per le virtù teologali sarebbe indispensabile la Grazia!).

La catena delle virtù è retta dalla *Caritas* e viene messa in pratica dalla *Sapientia*: nella prospettiva, veramente sentita, della trasformazione dell’uomo in *homo novus*. Poi verrà l’effetto della scienza, col trionfo in campo sociale del diritto; poi quello della tecnica, coll’esagerazione attuale degli algoritmi<sup>31</sup>. Ma la linea è quella, naturalmente restando nella prospettiva universalistica propria della priorità ritenuta dell’occidentalismo.

Si tratterebbe, comunque, della prospettiva concreta - ma anche molto teorica - della Politica. Non basta infatti sottolineare che San Paolo ha (ciceronianamente) “inventato” la terna Fede-Speranza-Carità. Paolo Napoli ha richiamato l’attenzione su un’altra invenzione paolina, quella del “deposito”<sup>32</sup>. Dalle *Epistole pastorali* (60-100 d.C.: le due *Lettere a Timoteo* e quella a *Tito*) emergerebbe l’attitudine anche amministrativa dell’*ekklesia*, come primo passo della trasformazione di una fede in “chiesa”, mediante una prospettiva autenticamente istituzionale, nel senso del «mettere in ordine» (Tito I, 5) e del definire l’economia teologico-giuridica della chiesa nascente, com’è anche il considerare le due funzioni di ministero/ufficio e di carisma come vasi comunicanti. «Ricevere un deposito significa gestirlo», adottare cioè «mezzi operativi per realizzare concretamente i principi di fede»: le *Lettere* in questione (come anche quelle ai *Romani* e ai *Galati*) sono contemporanee al *Panegirico* di Plinio il giovane a Traiano e sembrano marcare gli stessi caratteri di consolidamento istituzionale di una nuova concezione

<sup>31</sup> Dall’*Observer* del 9.8.2020: «It’s a truism that we live in a ‘digital age’. It would be more accurate to say that we live in an algorithmically curated era - that is a period when many of our choices and perceptions are shaped by machine-learning algorithms that nudge us in directions favoured by those who employ the programmers who write the necessary code».

<sup>32</sup> P. NAPOLI, *Il deposito. Genealogia di un archetipo amministrativo*, in D. GENTILI - M. PONZI - E. STIMILLI et alii, *Il culto del capitale. Walter Benjamin, capitalismo e religione*, Macerata 2014, pp. 107-124.

politica, fondata sulla responsabilità dei soggetti membri della comunità, religiosa o politica (o entrambe le cose) che sia<sup>53</sup>. Se, a partire dal II secolo dopo Cristo, la nuova religione si dota di organi, gerarchie e funzioni di governo, lo stesso problema della sicurezza e della pace diventerà centrale per l'Impero Romano, sotto forma anche della famosa *disciplina militaris*, a cui nei secoli tanto attingerà la Chiesa nella sua tendenza emergente ed egemonica di potere<sup>54</sup>. Forse l'incrocio - o anche l'innesto - dell'amore cristiano sulla disciplina militare dell'Impero costituisce uno snodo importante per la nascita dell'Occidente e della sua politica "moderna", intesa anche nella sua dimensione più pragmatica e amministrativa, in cui - come abbiamo visto attraverso lo studio di Napoli - «il deposito si presenta come l'archetipo normativo per concepire la nascita e il funzionamento di un'istituzione amministrativa su scala globale».

Provando ad avvicinare quanto appena detto in astratto al caso concreto del *Buongoverno* di cui ci occupiamo, che osservazioni possono emergere? Fra il costruito "Fede-Speranza-Carità" e la ipotesi del "deposito" certamente il nesso sussiste, anche nella prospettiva legittimatoria che ho prima avanzata: il deposito potrebbe infatti rappresentare la gabbia istituzionale entro cui l'impeto discendente (e rivoluzionario) di Fede-Speranza-Carità va contenuto, ma dove sarebbe situato, nell'affresco, questo deposito? Nel "gran Vecchio" del *Bene Comune*, per caso? Il deposito «serve a delimitare uno spazio simbolico di sicurezza» rispetto a contenuti più volatili. Scrive Paolo o chi per lui (*2 Timoteo*, I, 12-14): «Prendi per modello le sane parole che hai udito da me, nella fede e nell'amore che è in Gesù Cristo. Custodisci il buon deposito per mezzo dello Spirito Santo che abita in noi [...] deposito della fede [...] la forma-deposito è il principio che governa il retto significato della parola di Cristo e la legge della sua circolazione sociale».

Forse, nel *Buongoverno*, il deposito sta nello stesso ben comune (Gran Vecchio-Cicerone: verso l'alto Fede-Speranza-Carità e Giustizia e verso il basso Pace Concordia e Sicurezza):

<sup>53</sup> J.T. BURCHAEEL, *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992; ma anche M. PESCE, *Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo*, in P. PRODI - L. SARTORI (eds), *Cristianesimo e potere*, Atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985, Bologna 1986, pp. 43-80.

<sup>54</sup> R. SOHM, *Kirchenrecht: Katholisches Kirchenrecht*, Bd. 2 del *Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft*, Berlin 1923, Vol. I § 2 mette egregiamente in relazione proprio la struttura di Amore (Fede-Speranza-Carità) della Chiesa con quella organizzativa (militare ma anche amministrativa) dell'Impero, nel mentre teorizza per primo il costruito logico-istituzionale di "organizzazione carismatica". Su "*disciplina militaris*" cfr la famosa voce in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*, vol. V, 1, coll. 1176-1183.



«L'uso del deposito si alimenta allora da questa coppia disgiuntiva accessibile-indisponibile che è alla base di ogni esperienza 'comune'»<sup>55</sup>. La mia supposizione parte dalla considerazione che Fede-Speranza-Carità (in ascendenza come in discendenza) siano operazioni congeniali al percorso storico-costituzionale dell'Occidente moderno, dopo il Mille: perciò mi sta a cuore individuare un momento, e un percorso, storico in cui l'origine dottrinarie e la istituzionalizzazione ecclesiastica della trilogia s'incastano nelle esigenze - altrettanto dottrinali e istituzionali - delle prime formazioni politiche ("comunali") di cui l'affresco del *Buongoverno* con riferimento a Siena di metà Trecento potrebbe essere un ottimo caso di studio, visto che in esso la trilogia sta proprio in cima (che può essere punto di partenza come punto d'arrivo) alla grafica del potere ivi rappresentata.

Per il rapporto tra le virtù morali cardinali e Fede-Speranza-Carità, è illuminante la semplicità dell'impostazione del Cardinale Carlo Maria Martini: dopo avere spiegato perché egli ha iniziato la sua trattazione con le virtù cardinali («sono caratteristiche di ogni uomo onesto; in altre parole, possono anche essere le virtù di un buon pagano»), passando alla considerazione della triade paolina afferma: «Si tratta di tre atteggiamenti molto importanti e sempre collegati tra di loro perché sono propri del cristiano. Evidentemente il discepolo di Cristo si qualifica anche per la sua prudenza, giustizia, forza, temperanza, ma in quanto crescono sul terreno della fede, speranza, carità»<sup>56</sup>. Paolo, usando queste stesse categorie, non le indica esplicitamente come virtù, ma rimane nella prospettiva del *Libro della Sapienza*, sempre ricordando che le virtù della filosofia morale greca sono evidentemente naturali, mentre in noi, battezzati, le virtù teologiche sarebbero infuse direttamente da Dio, per conformarci a Cristo sino nell'intimo della nostra costituzione personale e sociale. La grandiosa sintesi di fede e ragione, iniziata da Agostino, costituisce una costante esigenza per una corretta e fruttuosa vita cristiana; essa divenne anche, verso la fine del primo millennio, un grandioso programma politico, quando Carlo Magno cercò di realizzare, in un non facile statuto di cristianità, il Sacro Romano Impero. Nel prologo della *II IIae* della *Summa Theologica*, Tommaso d'Aquino espone il piano di una completa morale evangelica: l'ordine scelto parte dalle Virtù, cerca i Doni dello Spirito

<sup>55</sup> P. NAPOLI, *Il deposito*, p. 122. Ma il deposito della fede - finché non ci sarà *parousia* - va gestito... serve allora "governo" (tanto meglio se "buono") ... serviranno allora anche speranza e carità? e Napoli cita l'*oikonomia* di Agamben, come prassi di governo.

<sup>56</sup> C.M. MARTINI, *Le Virtù, per dare il meglio di sé*, Milano 2010, p. 57s.

Santo ad esse più corrispondenti; quindi, le Beatitudini più appropriate ai doni considerati; tratta poi dei Vizi che vi si oppongono, per procedere infine ai Precetti positivi e negativi.

Con riferimento al *Buongoverno*, si può forse dire che Pace e Virtù (a partire dalla trilogia paolina) costituiscono un'elica che spiega l'avvenuto amalgama dei destini di Chiesa e Impero, fino a Carlo Magno, ma poi oltre, nella recezione umanistica e avanti ancora, nella direzione dello Stato moderno. Per questo mi risulta sempre difficile parlare semplicemente di secolarizzazione, anche perché, secondo Mauro Pesce, già dentro a Paolo c'è il fallimento dell'ipotesi escatologica: il "deposito" indicato nelle *Lettere pastorali* ne è in qualche modo la conferma, in quanto esso implica una socializzazione e politicizzazione della *ecclesia* che gioca a vantaggio della componente imperiale della trasformazione.

## 2.

Testimone inaspettato di questo confuso processo mi si è rivelato Brunetto Latini. Il *Tesoro* può dirsi l'enciclopedia italiana dei tempi di mezzo. Protesta il suo autore, che nessuno può reputarsi istruito a sufficienza, se non ne conosce almeno la prima parte. Lo divide in tre parti, ogni parte in libri, ogni libro in capitoli. La prima parte tratta della creazione del mondo, della formazione dell'uomo, della storia dell'antico e del nuovo Testamento, dell'origine dei primi regni, dell'astronomia, geografia e storia naturale. La seconda parte, tutta dedicata alla morale, si divide in due: un compendio dell'etica, o morale di Aristotele e una dimostrazione pratica dell'etica con sentenze di filosofi e con esempi (qui stanno le virtù). La terza parte discorre della politica, o governo della città. La distingue in due: arte di parlare, o "rettorica" (sarà Cicerone); arte di governare, con riguardo speciale alle condizioni d'Italia dei suoi tempi, delle quali l'autore era informatissimo, e dà un prospetto di grande interesse, che è forse il miglior trattato del *Tesoro*.

Tra i suoi Maestri ed Autori si staglia Cicerone, alla cui fortuna fra medioevo ed umanesimo dedica una bella nota Massimo Cacciari:

*Aetas ciceroniana?* Sì. Ma a patto di non intendere riduttivamente l'espressione, come si trattasse di retorica e oratoria soltanto. Retorica vale qui come "connessione di ogni sapere e di ogni virtù con un eloquio che li renda operanti nella società"; non solo, per Cicerone occorre sempre ricordare ciò che quasi incidentalmente ebbe a dire Wilamowitz nel





suo *Platon*: “Cicerone fu, per il suo popolo, Platone e Demostene insieme; è cosa imperdonabile misconoscere la grandezza della sua opera”<sup>57</sup>.

Giuseppe Toffanin aveva però offerto un orizzonte più ampio, nella prefazione alla seconda edizione della sua *Storia dell’umanesimo dal XIII al XVI secolo*, suggerendo che «contesto urtarsi della scienza con la sapienza, per entro la volgarità superba della nascente coscienza borghese, avesse il risalto che merita: meritasse anzi il titolo a cui penso: “Le origini del mondo moderno”»<sup>58</sup>. Ma, riferendosi a Petrarca, egli tira in ballo Cicerone – a proposito di un umanesimo già romano... da Grecia a Roma (è col Petrarca che «l’ideologia greco-romano-cattolica si levò all’orizzonte come un sole») – e parla delle Virtù riferendosi al *Somnium Scipionis* ciceroniano:

Nella prosa di lui non s’adombrano già le verità rivelate, che la perfezione dell’uomo consiste nell’imitar Dio, che fra Dio e l’uomo è necessario un patto? E le virtù cardinali (“Mens, Fides, Virtus, Concordia, consecratae sunt...”)<sup>59</sup> non sembrano prossime a ricevere già da lui il loro nome cristiano? A svelare il mistero che le lega alle teologali?<sup>60</sup>.

Non basta: viene evocata anche *Sapientia*, definita nel *De Officiis* «Princeps omnium virtutum [...] in qua continentur deorum et hominum communitas, et societatis ipsorum inter ipsos». Il problema è, naturalmente, assai grande, anche perché è difficile formularne chiaramente tutte le implicazioni: si va dall’entusiasmo per gli antichi (*massime* Cicerone) e qualche vergogna cristiana per ciò, fino ai tentativi di cristianizzazione postuma di Cicerone stesso o di Platone! Si tratta di un *continuum* ben presente in Petrarca e che Toffanin esprime così: «Inscindibili ne risultano l’ultimo ciclo pagano che comincia dal *Somnium Scipionis* e l’iniziale ciclo cristiano che finisce a Severino Boezio: il primo umanesimo»<sup>60</sup>. Si assesta insomma una *docta pietas*, sotto le spoglie di *sapientia*, che si tira dietro la corte delle Virtù. Ancora Giuseppe Toffanin commenta:

<sup>57</sup> M. CACCIARI, *Ripensare l’umanesimo*, in R. EBG (ed), *Umanisti italiani. Pensiero e destino*. Con un saggio di Massimo Cacciari, Torino 2016, p. IX, nota 9.

<sup>58</sup> G. TOFFANIN, *Storia dell’Umanesimo dal XIII al XVI secolo*, Napoli, novembre 1939-XVIII, ripreso dalla terza edizione riveduta, Bologna 1947, p. XIII.

<sup>59</sup> Proseguendo: «In cospetto a Rifeo salvo (“*iustissimus unus*”), più che le parole di Virgilio diffondono intorno odore d’incenso le sue. “Atque haud scio an, pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas generis humani *et una excellentissima virtus, justitia, tollatur*” (*De natura Deorum*, I, 2)».

<sup>60</sup> G. TOFFANIN, *Storia*, p. 108, che aggiunge la citazione da A. HORTIS, *M.T. Cicerone nelle opere del Petrarca e del Boccaccio*, Trieste 1878: «...così la fortuna di Cicerone, quasi completamente decaduta nel Medio Evo, risorge dietro la letteratura dei Padri, e, nei due secoli dell’umanesimo, assurge a una specie di raffinata “leggenda” cristiana... Brunetto Latini... san Tommaso... ma soprattutto Petrarca... la *Vita di Cicerone* di Leonardo Bruni».

Tutta la letteratura patristica ammette un'armonia occulta tra la verità consegnata da Dio alla Bibbia e quella consegnata alla Sapienza, tra le Sibille e i Profeti. Per Dante la missione della seconda è consacrata nel *De consolatione philosophiae* di Boezio, e l'assume, nella Divina Commedia, Virgilio<sup>61</sup>.

Ancora Toffanin, a proposito di Petrarca, dedica un capitolo al tema "Il potere come forza spirituale". Citando il bel libro dell'Ercole<sup>62</sup>, egli afferma che

L'ideale che l'umanesimo assume dal Medio Evo e rinnova è pace... "Pace" è, insomma, per gli umanisti, non una mistica formula, ma la meta prefissa alla tornante sapienza... alla meta verso cui il quarto secolo camminava quando sopravvennero le barbare guerre e il turbine eretico, risospira la canzone petrarchesca: e il grido "pace, pace, pace" echeggia quello dei Padri.

Ma non è solo quello: c'è anche, a base della sapienza, la ricomparsa della filosofia, attraverso la porta aperta da Averroè e poi spalancata da Alberto Magno e San Tommaso, con il faticoso distacco della filosofia dalla teologia (a cui seguirà anche quello della politica, mentre il primo ramo di sapienza a staccarsi era stato quello del diritto, ben prima di Bartolo): il "germe umanistico", còlto nella polemica averroistica delle "due verità", di fede e di ragione, ma anche di dubbio e di pratica applicabilità. Il frate Dionigi di San Sepolcro presenta, tra il 1327 e il 1342, un suo commento di Valerio Massimo, mettendo insieme Sapienti pagani e Padri cristiani (Tito Livio e Sant'Agostino, Seneca come Sant'Ambrogio, San Gregorio, San Girolamo, gli storici antichi come i poeti): «Questi commenti, secondo ogni verosimiglianza, corrispondevano ad altrettanti corsi pubblici tenuti nelle scuole d'Italia e di Francia»<sup>63</sup>, in ovvia concomitanza coi bisogni di comunicazione – anche e soprattutto politico-amministrativa – della nuova vita comunale<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> I. CERVELLI, *Questioni sibilline*, Venezia 2011; C. J. NEDERMAN, *The Bonds of Humanity: Cicero's Legacies in European Social and Political Thought, ca. 1100-ca. 1550*, University Park 2020, termina così la sua indagine: «My project here is to illuminate how elements of Cicero's social and political thought were transformed, recombined, and otherwise adapted in order to suit a vast range of intellectual pursuits. Cicero's ideas, perhaps even more than Aristotle's, were sufficiently capacious to allow for widely diversified applications and reconfigurations. Ciceronian doctrines could not be stretched infinitely, but they could prove useful in addressing problems arising from a broad array of contexts and concerns».

<sup>62</sup> F. ERCOLE, *Da Bartolo all'Althusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento Italiano*, Firenze 1932.

<sup>63</sup> G. TOFFANIN, *Storia*, p. 57: «E perché ci pare tuttavia possibile cominciare da questa lettera? Perché, in essa, il frate agostiniano, sempre ispirato da Lattanzio e da Prisciano, legge e adopera quei pagani come eccitatori delle virtù cardinali e scala alla contemplazione di Dio, al di fuori di ogni riserva teologica». Cfr. R. SABBADINI, *La scoperta dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, 2 voll., Firenze, 1905 e 1914.

<sup>64</sup> C. MABBOUX-SUTTON, *Être auteur aux côtés de l'auctoritas: Brunet Latin, Cicéron et la Commune*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano», 115/2013, pp. 287-325.



Ma bisogna tornare a Brunetto Latini, non solo dal punto di vista letterario<sup>65</sup>, soprattutto da quello “tecnico”<sup>66</sup>. La *Rettorica*, secondo l’opinione prevalente dai tempi del primo editore critico Francesco Maggini<sup>67</sup>, fu probabilmente scritta nei primi anni dell’esilio francese (durato dal 1260 al 1266), prima del *Tresor*. E accanto a Brunetto – nel panorama un po’ astruso che sto decifrando per arrivare al “mio” *Buongoverno* – ci sta naturalmente Dante, a partire dal *Convivio*, con l’intento di una prosa dottrinale di alto livello, per trasmettere però una filosofia “laica” e non “metafisica” che doveva, prima di tutto, aiutare gli uomini nella conduzione di una vita umana degna di tal nome, in conformità con le virtù morali e intellettuali ampiamente descritte da Aristotele nell’*Etica Nicomachea*.

Dire che ciò corrispondeva alla sistemazione funzionale della fondazione governativa – allora in corso<sup>68</sup> – del Comune può apparire banale, ma funziona davvero, anche per quanto riguarda, in certo qual senso, il rapporto fra Dante e Brunetto<sup>69</sup>, a partire dal mito della fondazione delle comunità umane: ovvero della storia grandiosa di un genere umano che passa dallo stato ferino a quello politico, mediante l’opera civilizzatrice di un eroe fornito di sapienza ed eloquenza. Di un “Gran Vecchio” aveva parlato Cicerone nel *De Inventione* e lo riterrà

<sup>65</sup> Molto utile, sotto questo profilo, il saggio di E. GALLI, *La corda e i suoi “groppi”*, per le pagine dedicate alla “Allegoria del Buon Governo”: «una fonte che illustra visivamente il pieno significato del vivere politico in una città toscana nel Trecento». Nella parte dedicata a “vinculum concordiae” (pp. 36 ss.) viene data una lettura assai ricca della “corda” che attraversa la parte centrale dell’affresco, in rapporto alla letteratura del tempo, con particolare riguardo a Brunetto e a Dante.

<sup>66</sup> E. ARTIFONI, *Una politica del “dittare”: l’epistolografia nella “Rettorica” di Brunetto Latini*, in P. CAMMAROSANO – B. DUMÉZIL – S. GIOANNI – L. VISSIERE (eds), *Art de la lettre et lettre d’art. Epistolaire politique*, vol III, Trieste-Roma, 2016, pp. 175-193, e più in generale: E. ARTIFONI, *Rettorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano, e I potestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale...* in cui, oltre alla derivazione ciceroniana viene sottolineata la forte politicità su vari piani anche di questo Brunetto ante-Tresor, a riprova del ruolo degli intellettuali nella società comunale (cfr. anche, dello stesso Autore, *Preistorie del bene comune. Tre prospettive sulla cultura retorica e didattica del Duecento*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo*, Atti del XLVIII Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre 2011, Spoleto 2012, pp. 63-87).

<sup>67</sup> F. MAGGINI, *La retorica italiana di Brunetto Latini*, Firenze 1912 (B. LATINI, *La Rettorica*, a cura di F. Maggini, Firenze 1968); ma anche C. ALESSIO, *Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori)*, «Italia Medioevale e Umanistica» 22/1979, pp. 123-169.

<sup>68</sup> Si veda la voce dedicata a Giovanni da Viterbo e al suo *Liber de regimine civitatum* da Andrea Zorzi nel *Dizionario Biografico degli Italiani*. Ma anche V. COX, *Ciceronian Rhetoric in Italy, 1260-1350*, «Rhetorica», 17/1999, pp. 239-288, che si interroga su quali fossero gli strumenti retorici più adeguati a un mondo politico-culturale che vedeva nel dibattito pubblico e appunto nella controversia un’esigenza importante della vita civica e civile.

<sup>69</sup> Quest’ultimo scrive, nel suo *Tesoretto*: «Ogn’om ... nasce primeramente / al padre e a’ parenti, / e poi al suo Comune...». Di Dante è sacrosanto il rimpianto per la sua “fida cittadinanza” e il “dolce ostello” (*Paradiso*, XV 131-132) e sono famosi i versi (*Paradiso*, VIII 115-117): « Ond’ elli ancora: “Or di: sarebbe il peggio / per l’omo in terra, se non fosse cive?” / “Sì”, rispuos’ io; “e qui ragion non cheggio”».

Ambrogio Lorenzetti nel suo *Buongoverno*, che mi piacerebbe considerare come corrispettivo in pittura del grande movimento umanistico messo in scrittura da chi abbiamo incontrato fin qui!

Ma non solo in scrittura letteraria, se è vero che gli stessi Senesi intraprendono nel 1309-1310 la riduzione in volgare del *Costituto del comune di Siena* - «per le povare persone et l'altre persone che non sanno di gramatica» - inserendosi in un filone che adagio adagio si andava allargando ad altre città, soprattutto toscane<sup>70</sup>. Ma Artifoni ritrova «in Brunetto un cambiamento di toni che ha il suo punto più marcato in una diversa concezione degli intellettuali nella società, da detentori di un sapere arcano a divulgatori di una parola utile, dentro i limiti ovvi dei processi culturali di fine Duecento»<sup>71</sup>. Maggiore “utilità” non si può trovare di quella riconosciuta a Brunetto da GIOVANNI VILLANI:

et nel detto anno [1295] morì in Firenze un valente cittadino, il quale ebbe nome m. BRUNETTO LATINI, il quale fu un grande filosofo : et fu sommo maestro in rethorica, tanto in bene sapere dire : quanto in bene dittare, et fu quelli che dispose la rethorica di Tullio : et fece il buono et utile libro detto tesoro : e 'l tesoretto : et la chiave del tesoro : et più altri libri in filosofia, et quello de vitij et delle virtù, et fu dittatore del nostro comune, ma fu mondano huomo, et di lui havemo fatta mentione, perché egli fu cominciatore et maestro in digrossare i Fiorentini, et farli scorti in bene parlare, et in sapere guidare et regere la nostra Republica secondo la Politica<sup>72</sup>.

Mi sembra molto ben detto ed è insieme un'apertura su un nuovo orizzonte, che prima non c'era e ora comincia ad esserci, ed è quello dell'Occidente e insieme della modernità (quella occidentale beninteso). A monte del mondo occidentale c'è un blocco storico, un masso erratico vorrei dire, che è quello greco-romano-cristiano, dal quale nel corso dei secoli si sono venuti staccando pezzi, che hanno così acquistato propria “autonomia”, diventando a

<sup>70</sup> Poi anche Perugia (1342) e Firenze (1355-57). Cfr. *Il Costituto del comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX*, I, a cura di M.S. ELSHEIK, Siena, 2002, cap. 134, p. 123, su cui vedi da ultimo, con la bibliografia precedente, comprendente soprattutto molti lavori di Mario ASCHERI, il saggio di A. BARTOLI LANGELI, *Sulla statutaria in volgare. A proposito del Costituto senese del 1309-1310*, in C. AZRA - E. ORLANDO - M. POZZA - A. RIZZI (eds), *Historiae. Scritti per Gherardo Ortalli*, a cura di, Venezia, 2013, pp. 138-149; cfr. anche lo studio, fondato sulla precedente edizione curata da A. Lisini, di L. NERI, *Culture et politique à Sienne au début du XIVe siècle: le statut en langue vulgaire de 1309-1310*, «Médiévales», 11/1992, pp. 207-221.

<sup>71</sup> Concludendo: «Il che, come ho accennato all'inizio, può essere anche un contributo per un profilo politico di Brunetto Latini...» e cita E. FENZI, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, in I. MAFFIA SCARIATI (ed), *A scuola con ser Brunetto. Indagini sulla recezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*, Firenze 2008. Cfr. anche D. CAOCCI - R. FRESU - P. SERRA - L. TANZINI (eds), *La parola utile. Saggi sul discorso morale nel medioevo*, Roma 2012.

<sup>72</sup> La prima parte delle *Historie universali de suoi tempi* di Giovan Villani Cittadino Fiorentino, Venezia 1559, p. 263.



loro volta “centri di riferimento” della mutevole condizione umana<sup>73</sup>. Prima forse si è staccata la filosofia (e la fisica) – già in Grecia? Poi magari il diritto – a Roma? Poi la teologia – coi Padri della Chiesa? Poi la civi(li)tas – con l’umanesimo? Poi la politica – con Machiavelli? Poi l’economia – con la rivoluzione industriale e il capitalismo? Poi la tecnica – con il modernismo del XX secolo? E ora, per noi oggi e domani? E quale il ruolo delle virtù in tutto questo scotimento? Di quelle cardinali e di quelle teologali?

Le “cardinali” si sono forse adattate alle diverse autonomie indicate, anche spesso mutando la loro reciproca gerarchia; le “teologali” hanno invece sorretto una linea-guida, nel senso di quello spirito razionale rispetto allo scopo che weberianamente avrebbe tenuto insieme (costituito, ma anche limitato e cateconicamente amministrato) il nostro Occidente – ma da un po’ di tempo il mondo intero. Fino all’esito ipotetico che forse quel masso erratico ora non c’è più o ha cambiato talmente consistenza e funzione da indurre a qualche nuovo sistema. In maniera analoga sembra terminare anche l’allucinante *Katekon (Il potere che frena)* di Massimo Cacciari:

Il momento dell’*Antikeimenes* non è perciò quello della Tirannia più o meno feroce (effetti del malgoverno?), bensì quello dell’autonomizzarsi delle sfere di potenza e del confliggere tra di loro alla ‘luce’ dell’apostasia. I diversi domini – economico, finanziario, politico, giuridico, tecnico-scientifico – competeranno tanto più duramente, quanto più comune si farà la loro *Weltanschauung* (che è quella del sistema-mondo, in tutta la sua strutturale aporeticità)... Prometeo si è ritirato – o è stato di nuovo crocefisso alla sua roccia. Ed Epimeteo scorrazza per il nostro globo, scopercchiando sempre nuovi vasi di Pandora<sup>74</sup>.

La tema teologale (Fede-Speranza-Carità) del *Buongoverno* produce Sapienza, la quale, attraverso Giustizia, Concordia e Bencomune, produce Sicurezza: cioè Amministrazione. Tutto ciò prefigura “piano” ma prima ancora costituisce “esercizio di potere” piuttosto che “sacro”. Il “sacro” greco e romano è ben diverso da quello cristiano (ma anche da quello ebraico): anzi forse non è neppure sacro, ma solo una modalità meta-fisica di giustificazione della vita umana (compresa la politica) e di formazione ad essa: *paideia*?

<sup>73</sup> C.J. NEDERMAN, *The Bonds of Humanity*, segue questo percorso, affermando in apertura: «It is reasonable to say that understanding the intellectual background of the centuries before the year 1000 – roughly the beginning of what the historian R.I. Moore has termed “the First European Revolution” – is absolutely necessary to grasp emerging theories of society and politics in early Europe. No responsible intellectual historian who concentrates on the social and political thought of the period in question can overlook the processes by means of which texts from the previous millennium and a half were received and disseminated».

<sup>74</sup> M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Milano 2013, p. 124.

Se si legge il *De remediis* di Petrarca alla luce del *Buongoverno* di Lorenzetti, si capiscono forse delle cose in più... ma anche viceversa. Emerge la *Ratio* come bussola filosofica e istituzionale tra le insidie delle contrapposte Fortune, grazie alle Virtù di cui stiamo parlando: quelle grandi e potenti, native, che sintetizzano l'idea stessa di *ratio* alla base dell'essenza occidentale moderna e quelle più piccole adattabili e pratiche – dative – che si possono acquisire con la capacità umana e che sono forse in corrispondenza con l'esercizio di Misura<sup>75</sup>. Ma a tale proposito viene bene un altro formidabile stacco, introdotto da Niccolò Machiavelli nel Proemio al secondo Libro dei *Discorsi*:

Sendo, oltre a questo, gli appetiti umani insaziabili, perché avendo dalla natura di potere e volere desiderare ogni cosa, e dalla fortuna di potere conseguirla poche, ne risulta continuamente una mala contentezza nelle menti umane, ed uno fastidio delle cose che si posseggono: il che fa biasimare i presenti tempi, laudare i passati e desiderare i futuri, ancora che a fare questo non fussono mossi da alcuna ragionevole cagione.

Inizialmente l'uomo si ri-conosce (dal mal di pancia<sup>76</sup>), si considera, si misura, guardandosi attorno, nel grande specchio della natura. A propria immagine, chiama quello specchio Dio e ne deduce le sue proprie caratteristiche e qualità di Uomo. La descrizione di ciò che vede e ammira (letteraria, artistica, filosofica) si rileva tanto positiva da acquisire autonomia (cultura), divenendo a sua volta fonte di legittimazione dell'esistenza umana, anche in termini di comandamenti, etici o religiosi. In Grecia (che a noi occidentali interessa di più) ciò è stato chiamato *paideia* che poi, attraverso la romana *civilitas* si è trasmessa al Cristianesimo. Va da sé che, quando una visione religiosa si consolida, produca dottrina: dottrina di dio cioè teologia; e che questa dottrina insegni su tutti i campi dell'agire umano, a partire dalla politica. “Messaggio cristiano”, che è interessante e va studiato non solo per gli adepti, ma per tutti, se quel messaggio si è infiltrato in maniera dominante nella gente. Ma senza dimenticare che esso è solo un messaggio (uno dei possibili) e che certamente vi sono altre vie di comprensione delle “ragioni” della politica. Insomma, invece di parlare del processo di secolarizzazione nell'età moderna (Stato, capitalismo ecc.) preferirei parlare del processo di sacralizzazione e de-sacralizzazione della vita umana dall'inizio, in termini antropologici.

<sup>75</sup> P. SCHIERA, *Misura per misura*.

<sup>76</sup> Per l'origine e la consistenza medica della melanconia greca cfr. J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique* (1981), Paris 2006; J. PIGEAUD, *Melanconia: Le malaise de l'individu*, Paris 2008; J. STAROBINSKI, *Storia del trattamento della malinconia dalle origini al 1900* (1960), Milano 1990; J. STAROBINSKI, *L'inchostro della malinconia*, Torino 2014.



Werner Jaeger considerava Gregorio di Nissa il punto più alto dell'incontro fra pensiero platonico e cristiano, in quanto «After the Christianization of the Roman empire [IV secolo], Christian bishops [Crisostomo, Basilio, Agostino ma anche Gregorio di Nissa] took the idea of paideia and used this model of education for use in the church, for catechesis»<sup>77</sup>. Le virtù (etiche e politiche) di Platone si sintetizzano nella “misura”, dando luogo a “giustizia”. L'apporto, cristiano (paolino?), di Fede-Speranza-Carità dà un importante giro di vite, in termini religiosi di *katékon* e laici di razionalità<sup>78</sup>. Ciò che più m'importa tuttavia non è il gran fiume (di paideia) che scorre nell'Occidente, ma i residui che ha lasciato dietro di sé nel suo scorrere, qua e là ogni tanto esondando, riguardo in particolare a vere proprie “strutture politiche”, quali cittadinanza, virtù, sicurezza, pace e via dicendo. Benché sia un'idea un po' abusata, quella di Jaeger della paideia mi sembra ancora da seguire per provare a farsi un'idea della storia del pensiero e delle istituzioni occidentali, almeno fino alle soglie della modernità (Rinascimento? Stato moderno? Capitalismo?). Non solo essa può servire a dare un'idea della miscela di grandiosi flussi di civiltà (greca, giudaica, cristiana, romana, umanistica, araba...) che si è svolta per secoli dalle nostre parti; ma anche potrebbe insegnarci come ambiti diversi di riflessione e di vita degli uomini e donne (filosofia, religione, politica, economia...) hanno potuto, nonostante tutto, congiungersi in uno stile di vita, se non unico e neppure unitario, almeno unidirezionale (razionalità? laicità? autonomia?), in cui la tensione fra virtù, passioni e vizi è stata fra le componenti maggiori di un discorso umano mai fine a sé stesso, ma orientato a fini storicamente determinati.

<sup>77</sup> W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1948) e W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia* (1957). Ma si veda il parere schietto di Giovanni Reale in proposito: «La tesi del libro [W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (1934), Milano 2003] consiste essenzialmente nella totale riduzione della filosofia platonica a soluzione del problema dello Stato ideale, Stato che, nella sua parte essenziale, si riduce, a sua volta, a educazione ovvero ad opera di formazione della personalità umana; in altre parole, nella riduzione del platonismo a politica e della politica platonica a paideia» (G. REALE, “*Paideia*” o metafisica delle Idee a proposito del “*Platone*” di Werner Jaeger, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1956, p. 42). Il libro termina con un piccolo peana a Gregorio di Nissa, di cui si sottolinea il rapporto con San Gerolamo (Concilio di Costantinopoli), mentre Ambrogio si servirebbe molto di Basilio: così il nesso fra i Padri cappadocesi e i grandi Padri del nuovo umanesimo occidentale (che sono gli stessi a cui rimandava anche Toffanin) è saldato.

<sup>78</sup> PLATONE, *Protagora*, 318 B, “*euboulia*” viene tradotto con “accortezza” ma è proprio “buonconsiglio”, sia in privato che in pubblico e Socrate risponde: «Se ho ben compreso ciò che hai detto, mi pare che tu parli dell'arte politica e che dichiarai di formare buoni cittadini»; il problema è se una tale arte si possa insegnare: Socrate ne dubita inizialmente, ma Protagora lo convince e Platone accoglie la tesi.

Da una paideia greca a una greco-giudaica, a una romano-cristiana, a una umanistica: forse è un po' azzardato proporre una linea del genere, e ancora di più lo è immaginare che in essa trovi spazio anche l'affresco del *Buongoverno*, proprio per la sua carica panegirico-propagandistica, buona non solo per il caduco regime dei Venti, ma per tutto uno sviluppo politico-civile che culminerà in Machiavelli e nella Riforma ma, anche oltre, forse in Hobbes... per non arrendersi a dire di oggi e della globalizzazione.

Paragonare quest'ultima alla ellenizzazione è certamente una forzatura, ma qualche motivo si può trovare, soprattutto se si bada, più che all'espansione del dominio e del controllo, all'incontro e incrocio di civiltà diverse e al possibile persistente durare di un *mainstream* comune (sotto forma di rinnovata paideia...?) che però muta progressivamente colori e significati (ma anche soggetti-destinatari), ingenerando fenomeni storici sempre nuovi e diversi. I quali hanno, fra di loro, elementi o fattori di trasmissione, quindi anche di relativa dipendenza, pur senza alcuna implicazione teleologica; anzi sembrano presentare, nel loro disporsi storicamente, come dei "salti" hegeliani<sup>79</sup>, marcati da emergenze radicali che possono deviare il passo. C'è però forse un principio-motore, insito nel concetto stesso di paideia, che è proprio il metodo educativo, di dottrina, cioè trasmissione di pensiero e di pratiche, su cui s'innesta anche il reciproco della disciplina: quindi dell'obbligo-dovere di ubbidire, cioè dell'obbligo politico tout-court, in base al criterio basilare della misura, in un nesso virtuoso di logos, nomos, ethos che resterà paradigmatico in tutte le versioni-variazioni dell'esperimento occidentale<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> D. PAZZINI, *Paideia Christi*, in W. JAEGER, *Cristianesimo*, p. 316: «Ciò che è giunto a un certo grado viene posto ad un grado radicalmente nuovo, come se il germe, l'implicito, l'intenzionale venissero o portati in profondità o sollevati più in alto [...] Proprio qui va colto lo stigma hegeliano. Jaeger stesso se ne avvede quando poco più avanti, con riferimento al IV secolo dopo Cristo, cita lo spirito oggettivo hegeliano: "Hegel avrebbe detto, lo spirito divenuto oggettivo" (JAEGER, *Paideia Christi*, pp. 254-255)».

<sup>80</sup> La convinzione del nesso ineliminabile fra dottrina e disciplina (P. SCHIERA - M. RICCIARDI, *Per una storia delle dottrine: "Scienza & Politica"*) mi accompagna dall'inizio degli studi e si lega all'altra mia convinzione del carattere dinamico della costituzione, come via istituzionale della ricerca di legittimazione (dottrina/disciplina) che ogni comunità politica persegue, nella civiltà occidentale (P. SCHIERA, *Discorso politico e ideologia*, «Scienza & Politica», 24, 47/2012, pp. 11-31: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/3836>). In direzione tutto sommato analoga, mi pare si muova J. HANKINS, *Virtue Politics. Soucraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Harvard 2019. Cfr anche A.F. D'ELIA, *Pagan Virtue in a Christian World*, Harvard 2016, dedicato a Sigismondo Malatesta, con un capitolo sulla rinascita della paideia greca ("The Greek Renaissance and the Return of the Paideia"); L. GUALDO ROSA, *La paideia degli umanisti. Un'antologia di scritti*, Roma 2017. Sull'enigma della "servitù volontaria" di La Boétie cfr. S. VISENTIN, *Oltre l'enigma*.





Esempio alto ne sarà la *Laudatio florentinae urbis* di Leonardo Bruni, composta nel 1404 a sostegno della politica espansionistica della repubblica. In essa il giovane umanista aretino rielabora gli insegnamenti dei suoi due principali maestri, il cancelliere Coluccio Salutati e il dotto bizantino Manuele Crisolora, ripristinando il genere classico della *laus urbis*, non solo nello stile ma anche nella funzione politica del testo. Ispirato all'elogio classico di Atene di Elio Aristide (II sec.), il “panegirico” bruniano si distacca dalla tradizione epidittica medievale sia per l'uso attento di numerose fonti classiche sia per la molteplicità dei temi trattati dall'autore. Firenze, scrive Bruni, si dimostra degna erede di Roma repubblicana, sua fondatrice, non solo per gli alti ideali civili costantemente perseguiti, ma anche per la bellezza architettonica, le innumerevoli attività mercantili e il primato culturale.

C'è però anche un discorso da fare sui *simplices*, come caratteristica della paideia cristiana dai Padri in giù. Ciò sposta il tiro della paideia classica, da orizzontale (demo-aristocratica-egualitaria) a verticale (demo-repubblicana-assolutistica): si pensi ai casi di volgarizzamento del diritto (a cominciare dallo Statuto di Siena, in corrispondenza con la pittura di Lorenzetti, esempio di modalità moderna di comunicazione politica mediante ideologia<sup>81</sup>) rispetto alla paideia raffigurata (ad esempio) nella *Scuola di Atene* di Raffaello. Ma il riscontro più importante è certamente la predicazione, con le connesse popolarizzazioni di *Summae* e trattati teologici vari (fino a quelli di carattere teologico-economico), che danno luogo a una dottrina comune e diffusa che fa da base a ogni altra paideia anche di tipo sociale e politico (fino a San Bernardino e ai suoi confratelli che vanno in giro a fondare Monti di pietà e a riformare statuti cittadini<sup>82</sup>). Tutto ciò è a base del *civic humanism* e trova nel *Buongoverno* ottima espressione, come e più degli altri “panegirici” di città che si presentano, in forma letteraria, nel corso del XV secolo. La linea “umanistica” dell'Occidente è infatti molto ampia, attraverso fasi che possono schematicamente essere riassunte nella paideia greco-classica e poi ellenistica, nella *humanitas* romano-latina, nella *perfectio* cristiano-medievale, nella *dignitas hominis* umanistico-

<sup>81</sup> P. SCHIERA, *L'ideologia come forma storicamente determinata del "politico" nell'età moderna*, in *Aspetti e tendenze del diritto costituzionale. Scritti in onore di Costantino Mortati*, vol. I, Milano 1977, pp. 833-864 (ora in P. SCHIERA, *Profili I*, pp. 105-135).

<sup>82</sup> M.G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna 2001; M. CARBONI - M.G. MUZZARELLI (eds), *I monti di pietà fra teoria e prassi. Quattro casi esemplari: Urbino, Cremona, Rovigo e Messina*, Bologna 2009.

rinascimentale, nell'*encyclopédie* illuministica, nella *Bildung* romantica tedesca fra Sette- e Ottocento<sup>83</sup>: una prospettiva non secondaria della storia d'Europa, da leggere attraverso il prisma dell'opinione, intesa come coscienza individuale e come ideologia di gruppo, ma sempre in chiave decisamente comunicativa e formativa<sup>84</sup>.

Il riferimento alla letteratura panegiristica non era evidentemente casuale, intendendo sottolineare l'intreccio di fini elogiastici ma anche propagandistici che il genere esprime, in un'ottica – sebbene spesso eccessivamente suasoria ed encomiastica – precisamente volta alla costruzione di “discorso politico”, facendo perno sulla specificità storica di un personaggio o di una comunità, assunti ad esempio di formazione. Inoltre, fin dal suo apparire nella società e nella cultura greca classica del IV secolo avanti Cristo (*Panegirico di Isocrate*, 380 a.C.), il panegirico si presenta come espressione autentica della stessa paideia fondata sul logos, a cui mi sono riferito fin qui. Come detto, per i miei scopi attuali, è particolarmente interessante il Panegirico di Plinio il giovane all'Imperatore Traiano, pronunciato davanti al Senato romano nell'anno 100. Non vi è alcun indizio che lo scritto (compreso al primo posto nella collezione dei dodici *Panegyrici* latini, riscoperta nel XV secolo) potesse essere noto a Siena già nel secolo precedente; tuttavia, mi fa piacere pensare che sia la forma del panegirico, come pure la sostanza dei suoi contenuti politico-civili, coincidano con l'impianto formale e teorico dell'affresco del *Buongoverno*.

Il *Panegirico a Traiano* è di gradevole lettura: il che imporrà di passare presto anche alla retorica (Plinio era seguace di Cicerone e sostenitore – a differenza dell'amico Tacito – di una comunicazione diffusa e avvolgente) e alla sua ripresa “umanistica” nel Due-Trecento. Plinio dedica molta attenzione anche alla figura personale di Traiano, ma i nove-decimi del panegirico riguardano la sua figura pubblica: quindi indirettamente la condizione della *civitas*, insomma le cose di Stato, come Traiano le aveva sistemate, dopo Domiziano e Nerva. Così

<sup>83</sup> Riprendo la sequenza suggerita già nel titolo del libro di G. SOLA, *La formazione originaria. Paideia, humanitas, perfectio, dignitas hominis, Bildung*, Milano 2016.

<sup>84</sup> P. SCHIERA, *Immagini, dottrine, comunicazione*, in *GISEM 1990-1991. Bollettino*, 2, Pisa 1991, pp. 92-96; P. SCHIERA, *Politica moderna e comunicazione: la dottrina per immagini*, «Annali dell'Istituto storico Italo-Germanico», 19/1993, pp. 233-242; P. SCHIERA, *Dall'amministrazione alla comunicazione. Profili di storia costituzionale europea*, «Scienza & Politica» 21/41 2009, pp. 35- 47: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/2739>, (ora in P. SCHIERA, *Profili II*, pp. 223-236); ma anche P. SCHIERA, *Discorso politico e ideologia*. Sul ruolo della *opinion* nello sviluppo del pensiero politico moderno, a partire da Hume, cfr. L. COBBE, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Macerata 2014.



l'opera offre l'occasione per una lettura generale del sistema imperiale, con anche brevi trattazioni molto precise di tipo giuridico, amministrativo ed economico, di politica interna e internazionale. In particolare, si considera il rapporto fra la pace e la guerra, a favore ovviamente della prima che diventa un po' la bandiera di questi grandi imperatori (si pensi anche al successore Adriano): è insomma una pace sempre in ansia quella che viene qui celebrata<sup>85</sup>, certamente melanconica, se si leggono le *Memorie di Adriano*<sup>86</sup>! E collegata alla disciplina militare<sup>87</sup>.

Vittorio Alfieri ha esaltato, nella sua edizione del testo<sup>88</sup>, la condizione interna di libertà, che fa da pendant alla pace esterna. Ma Plinio attacca sempre la pace a un insieme di condizioni costituzionali e di virtù, sia principesche che di popolo, che mi sembrano costituire la vera e propria "costituzione di *civitas*" del suo tempo: concordia, sicurezza, benessere, moderazione e misura, giustizia e eguaglianza: tutto ciò porta alla doppia configurazione del cittadino, anzi dei cittadini, e della libertà, sia individuale che di popolo: con sullo sfondo il regime misto di principe, popolo e senato, con però quest'ultimo che emerge come nodo istituzionale della *civitas* stessa. Ma non si può trascurare la nota accentuazione alfieriana di chiusura: «È degno di un buon cittadino e appropriato a un pubblico padre non costringere nessuno, e ricordare sempre che il potere che si affida a un uomo non è mai abbastanza grande da essere preferibile alla libertà»<sup>89</sup>. Anche se sono parole di circostanza, restano però belle parole che

<sup>85</sup> «Non temi le guerre, ma non le provochi»: PLINIO IL GIOVANE, *Panegirico*, p. 32, 16. 1: «Sed tanto magis praedicanda est moderatio tua, quod innutritus bellicis laudibus pacem amas, nec quia uel pater tibi triumphalis uel adoptionis tuae die dictata Capitolino Ioui laurus, idcirco ex occasione omni quaeris triumphos. Non times bella nec provocas».

<sup>86</sup> M. YOURCENAR, *Memorie di Adriano seguite dai Taccuini di appunti*, traduzione di Lidia Storoni Mazzolani, Torino 1981.

<sup>87</sup> PLINIO IL GIOVANE, *Panegirico*, p. 34, 18.1: «Quam speciosum est enim quod disciplinam castrorum lapsam extinctam refouisti, depulso prioris saeculi malo inertia et contumacia et dedignatione parenti!» con la traduzione alfieriana: «Che bella cosa che tu abbia rianimato la disciplina militare, caduta in declino e pressoché spenta, allontanando i vizi della generazione precedente, e cioè la pigrizia, l'insubordinazione, il disprezzo dell'obbedienza!».

<sup>88</sup> V. ALFIERI, *Panegirico di Plinio a Traiano, nuovamente trovato, e tradotto da Vittorio Alfieri da Asti*, Seconda edizione dell'autore, Parigi 1789, con la citazione in frontespizio: «Rara temporum felicitate, ubi sentire quae velis, et quae sentias dicere, licet», *Taciti Hist.* Lib. I, p. 34.

<sup>89</sup> PLINIO IL GIOVANE, *Panegirico*, p. 168, 87.1: «Ciuile hoc et parenti publico conuenientissimum nihil cogere, semperque meminisse nullam tantam potestatem cuiquam dari posse, ut non sit gratior potestate libertas». Cfr. J. CONNOLLY, *Fear and Freedom. A New Interpretation of Pliny's Panegyricus*, in E.A. MACKAY (ed), *Signs of Orality*, Leiden 1999, pp 221-37; come pure M.P.O. MORFORD, *Iube esse liberos: Pliny's Panegyricus and liberty*, «American Journal of Philology», 113/1992, pp. 575-93. C'è naturalmente nel *Panegirico* anche un intento di propaganda (come nel *Buongoverno...*) cfr. S.E. HOFFER, *Divine Comedy? Accession Propaganda in Pliny, Epistles 10.1-2 and the Panegyric*, «Journal of Roman Studies», 96/2006, pp. 73-87.

contribuiscono a segnalare il passaggio da una visione “chiusa” del mondo a una concezione più aperta, tendente all’infinito.

Per Aby Warburg la rinascita del paganesimo antico nel rinascimento italiano rientrava proprio in ciò, in concomitanza con lo sviluppo della scienza moderna come effetto di una generale evoluzione dello spirito. La si può chiamare anche “antropologia”, come transito dall’uomo acquisitivo all’uomo capace di comprendere, con crescente interesse psico-storico e psico-dinamico, nel significato anche dato alle immagini simboliche: ma oltre a Cassirer c’è anche Freud, e c’è Burckhardt, con, appunto, il suo “prosecutore” Aby Warburg<sup>90</sup>.

Per quest’ultimo, l’opera d’arte - rinascimentale - diventa una sorta di “spazio intermedio” (*Zwischenraum*) tra soggetto e oggetto o soggetto e mondo», in certo qual parallelismo con la ricerca portata a termine da Ernst Cassirer (nel 1927) in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Al centro di ciò - con riferimento a Warburg - Ghelardi pone l’astrologia che «in quanto “impulso selvaggio” della scienza, racchiude il germe della costruzione logica e racchiude il processo attraverso cui sono stati creati simboli ordinatori». Ne è espressione anche il ricorso a immagini visive, che contribuisce ad attivare un fondamento storico-culturale più che teologico della religione, ma, indirettamente, anche della concezione di vita e della stessa ormai incipiente politica<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> M. GHELARDI, *Magia bianca. Aby Warburg e l’astrologia: un “impulso selvaggio della scienza”*, in A. WARBURG, *Astrologica. Saggi e appunti 1908-1929*, a cura di Maurizio Ghelardi, Torino 2019, pp. LX ss., che, in esso, sottolinea le vie parallele di antropologia e archeologia dopo la Prima guerra mondiale: «Ciò comportava una rinnovata concezione dell’Antico che interrogato nelle sue profonde stratificazioni e nelle sue migrazioni, tendeva adesso ad andare ben oltre l’epoca del Rinascimento». Ancora GHELARDI, *La scoperta del Rinascimento. L’Età di Raffaello» di Jacob Burckhardt*, Torino 1991, osservava a p. XVII: «A questo proposito è opportuno ricordare che l’aspra polemica che l’autore conduce in *Die Kultur der Renaissance in Italien* contro quegli umanisti che hanno finito per trasformare il rapporto con il mondo classico in una visione scolastica e dommatica di esso, ha appunto al fondo questa intuizione, che viene riassunta molto nella espressione: “Ove, in qualche luogo, si presenta il *Pathos*, ciò deve comparire in una forma”. Com’è noto, Aby Warburg, nel tentativo di mantenere nella sua ricerca fermo questo principio della connessione tra morfologia e cultura, elaborerà successivamente il concetto di *Pathosformeln*, cosicché Felix Saxl non senza ragione potrà affermare: “Warburg non è un seguace di Burckhardt, ma un suo prosecutore”: *Die Bibliothek Warburg und und ihr Ziel*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg (1921-22)*, Leipzig 1923, p. 1».

<sup>91</sup> GHELARDI, *Magia bianca*, pp. X-XI definisce le immagini (quelle a cui guarda Warburg) come interferenze, prodotte dal mito, tra energie affettive e modelli culturali: ne derivano - sempre per Warburg - le famose *Pathosformeln*, una volta perdute le quali si apre il passaggio dall’astrazione cognitiva alla oggettivazione tecnica: «In tal modo la civiltà delle macchine ha distrutto ciò che la scienza naturale derivata dal mito aveva faticosamente conquistato: lo spazio per la preghiera, poi divenuto spazio per il pensiero». Veramente, si potrebbe inserire qui il famoso giudizio di Edmund Burke sulla Rivoluzione francese (Cfr. L. COBBE, *Il governo*, che cita da E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, a cura di M. Respinti, Roma, 1999, p. 100.) che suona così: «Ma ora è cambiato tutto. Ogni piacevole lusinga che ingentiliva il potere e rendeva generosa l’obbedienza, che armonizzava gli alti e i bassi di cui si compone l’esistenza,



L'attenzione al dato naturale è ovviamente una leva fondamentale della grande trasformazione che si compie, nel mezzo del medioevo, verso la modernità. Nella lettura che Ghelardi dà di Aby Warburg e della sua *Astrologica*, egli sottolinea la «attenzione sull'ellisse, come contrapposizione e congiunzione degli opposti, così come l'età del Rinascimento conteneva in sé la relazione tra epoche diverse, visto che in essa si erano intrecciati e in parte sovrapposti gli estremi della classicità e del medioevo». Va però anche oltre, fino a Keplero e all'infinito da lui ipotizzato: la scoperta dell'infinito ha spazzato via ogni simposio celeste, costringendo l'uomo a porsi il problema di come orientarsi nel pensiero, in un universo buio e indifferente<sup>92</sup>.

Donde la schizofrenia dell'occidente: la ninfa estatica (maniaca) da un lato e la divinità fluviale in lutto (depressa) dall'altro, come i due poli tra i quali la persona sensibile cerca nella creazione il suo stile, inevitabilmente scisso tra vita attiva e contemplativa, come i due poli della melancolia. Si torna così alla "prometeica" distanza tra soggetto e oggetto, tra uomo e mondo. Qui sta il nocciolo della civiltà, fino al sorgere del pericoloso disincanto e della fine della razionalità in mero funzionalismo. Ma, fino allora, la forza della ragione aveva avuto il suo spazio, che Warburg ha notoriamente chiamato "spazio del pensiero" (*Denkensraum*), ponendovi al centro la famosa icona melancolica di Dürer.

Poiché la mia lettura del *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti (e in particolare, in esso, della *Pax*) è legata a quest'ultima, mette conto riferirvisi brevemente, approfittando dello "spazio" warburghiano recuperato grazie a Maurizio Ghelardi.

«L'atto più propriamente creativo che fa della *Melencolia I* di Dürer un foglio di conforto tipicamente umanistico contro il timore di Saturno si può cogliere solo a patto di riconoscere come questa mitologia magica sia stata trasformata in una creazione propriamente artistico-spirituale. Da quel demone planetario truce, divoratore di bambini, dalla cui lotta nel cosmo con un altro pianeta reggente dipendeva il destino della creatura sottomessa alla sua influenza, scaturisce in Dürer, grazie a una metamorfosi umanizzante, l'incarnazione plastica dell'uomo che opera pensando. La nostra analisi della *Melencolia I* esprime lo spirito degli uomini del tempo, e ne offre una conferma a posteriori da Melantone, che concepisce il genio di Dürer come la forma più sublime di una melancolia sostanzialmente cupa, resa spirituale grazie alla posizione favorevole degli astri. Scrive Melantone: "De Melancholicis ante dictum est, horum est

che inoculava dolcemente nella politica quei sentimenti che abbelliscono e addolciscono la vita privata è destinata a dissolversi nella luce trionfante di questo nuovo impero della ragione. Ogni pudica veste dell'esistenza deve essere rudemente strappata. Tutta la sovrastruttura di ideali fornita dal guardaroba dell'immaginazione morale appartenente al cuore e ratificata dall'intelletto, necessaria per coprire la nostra natura nuda e tremante in modo da farci apprezzare la dignità a cui la eleva, deve essere distrutta come moda ridicola, assurda e antiquata».

<sup>92</sup> M. GHELARDI, *Magia bianca*, p. XLII.

mirifica varietas. Primum illa heroica Scipionis, vel Augusti, vel Pomponij Attici, aut Dureri generosissima est, et virtutibus excellit omnis generis, regitur enim crasi temperata, et oritur a fausto positu syderum”<sup>93</sup>.

Non altrimenti generosa pare a me la *Pax* di Ambrogio. Come pure non altrimenti “melancolica”, con riferimento all'icona di Dürer, a cui Warburg dedica anche nell'*Astrologica* passaggi intensi:

In Dürer quindi il demone Saturno è reso inoffensivo dall'attività riflessiva della stessa creatura sottomessa alla sua influenza, attraverso la sua attività contemplativa il figlio di Saturno cerca di sottrarsi alla maledizione dell'astro demoniaco che lo minaccia col suo più pericoloso *complex*. La *Melencolia* tiene in mano il compasso del genio e non un volgare badile<sup>94</sup>.

Nell'affresco del *Buongoverno*, di demoni ancora non c'è traccia, grazie alla tutela provvista dalle Grandi Virtù che direttamente producono Sapienza. C'è però il contrappunto del *Mal Governo*, dove dominerebbero i mostri, se non ci fosse la *Pax* a salvare tutto: per questo ella non è tranquilla<sup>95</sup>, seduta su un mucchio di armi appena dismesse e assorta nel dubbio che il complesso meccanismo della città “buona” possa davvero funzionare, sotto l'egida della misura e della conseguente sicurezza.

“La misura del bene comune”<sup>96</sup> significa esattamente quello che dice: “la” misura “del” ben comune. In realtà, si potrebbe anche usare l'espressione “nel” ben comune, poiché, alla fine i due termini (di misura e ben comune) hanno finito per acquistare uguale importanza e anzi sarà proprio la misura, alla fine, a presentare gli aspetti più problematici dell'endiadi.

Che significato dare, dunque, a ben comune e misura? Ben comune significa semplicemente “bene” (comune). È un termine che esprime, di prim'acchito, la ragione dello stare insieme di gente diversa. Si sta insieme per ottenere un bene comune; per incrementare cioè sul piano comunitario i beni singoli e individuali. Il che per solito passa attraverso la prestazione pubblica di protezione e sicurezza. Il discorso si allarga subito e da un concetto prende origine una catena che allude a strutture profonde di ciò che siamo abituati a considerare “potere”: il meccanismo cioè che, legando il comando all'obbedienza, costituisce il fondamento, variamente legittimato, di ogni convivenza.

<sup>93</sup> A. WARBURG, *Divinazione antica pagana nei testi e nelle immagini dell'età di Lutero* (1920), in *Astrologica*, pp. 261-262.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 264.

<sup>95</sup> Al contrario, invece, nel libro di C. FRUGONI, *Paradiso vista inferno*.

<sup>96</sup> P. SCHIERA, *La misura del ben comune*, Macerata 2010, ma anche: *Misura*, Trento 2011 e, ormai meglio, *Misura per misura*.



Sul termine “ben comune” esiste una letteratura lussureggiante che ne indaga la portata fin da remoto<sup>97</sup>. Nella nostra lingua però l’espressione acquista particolare forza e persistenza anche per via dell’opera a fresco di Ambrogio Lorenzetti, di cui ci stiamo occupando. Ciò vale anche per il secondo termine, la “misura”, anche se qui il discorso si fa più difficile, in mancanza di un repertorio così denso come quello che Lorenzetti fornisce per il suo ben comune<sup>98</sup>. Tralasciando il nesso, tuttora assai problematico, tra misura e stato d’eccezione, proporrei di inquadrare il termine-concetto nella categoria della “dimensione”<sup>99</sup>. La misura è ciò che dà la dimensione di una cosa, di un problema, di un bene. E già in questo senso si lega al ben comune, il quale, per produrre i suoi “effetti” concreti e materiali, può e deve essere misurato in continuazione<sup>100</sup>. Se esso si qualifica e si dimensiona rispetto al bene o ai beni dei singoli, la sua misurazione diventa imprescindibile per stabilire il valore del rapporto tra queste grandezze omogenee.

Accanto all’accezione dimensionale, quantitativa del termine ve n’è però un’altra di tipo interattivo. Misura è anche l’azione che s’intraprende per dar seguito alla misurazione: una volta misurata una cosa, si adottano i provvedimenti necessari per inserirla nel contesto o per adeguare quest’ultimo ad essa. Commisurare i beni dei “privati” al bene comune, porta a definire e adottare anche le corrette proporzioni e partecipazioni. La misura assume allora due inclinazioni differenti: la prima relativa all’intervento pubblico di aggiustamento dei beni privati al bene comune e, viceversa, di quest’ultimo ai privati; la seconda relativa invece all’atteggiamento privato di prudenza e controllo, per evitare che l’esercizio del proprio singolo bene

<sup>97</sup> M. S. KEMPSHALL, *The Common Good*, precisa fin dall’inizio, p. 1: «... any attempt to establish what exactly constituted a ‘medieval’ theory of community, what this ‘common unity’ meant, and how is related to a notion of the individual, remains highly problematic».

<sup>98</sup> Per dare però subito idea della profondità di questa categoria è necessario rimandare almeno a M. BONTEMPI, *L’icona e la città. Il lessico della misura nei Dialoghi di Platone*, Milano 2009.

<sup>99</sup> Il *Grande Dizionario Italiano dell’Uso*, della UTET, ideato e diretto da Tullio DE MAURO, dà questa prima definizione di misura: «Numero reale che esprime il valore del rapporto tra una grandezza e un’altra ad essa omogenea, scelta convenzionalmente come unità, determinato mediante opportuni metodi o strumenti di misurazione». Figurativamente, il termine può esprimere anche il «senso di moderazione, di discrezione, di equilibrio», da una parte, come pure – in derivazione francese – «provvedimento preso dopo un’attenta valutazione, allo scopo di conseguire un dato fine», «decisione, provvedimento preso in base a precisi criteri di prudenza al fine di prevenire il verificarsi di eventi sgraditi».

<sup>100</sup> È l’idea che sta alla base della statistica, che è un atteggiamento culturale molto vicino a quello della “ragion di Stato” e ne accompagna lo sviluppo per tutta l’età moderna: cfr. M. RASSEM, *Die Volkstumswissenschaften und der Elatismus*, Mittenwald 1979 (1951).

cozzi col bene comune. In entrambi i casi, si ha evidentemente a che fare con misure di “disciplinamento”, ma si entra anche a pieno titolo nel processo di specificazione delle due sfere del privato e del pubblico che sarà la strada maestra della grande celebrazione giuridica della “società civile” e si comporrà tra Sette e Ottocento nella solo apparente divaricazione tra *Constitution* e *Code civil* (pubblico e privato) <sup>101</sup>.

Si presenta, allora, un quadro a più livelli: se c'è, al punto di partenza, una comunità di individui e di gruppi che si trovano a convivere nella convinzione che solo il ben comune può migliorare la fruizione dei beni privati, ci sono però anche misure di comportamento, sia pubbliche che private, a cui nessuno può e deve sfuggire. La complessità della figura si riflette nella sua stessa datità storica. La griglia astratta non dice nulla se non prende vita storicamente, col riempimento mutevole dei contenuti che ciascuno dei quattro termini (bene privato e pubblico, misura privata e pubblica) di tempo in tempo assume. Ciò dà alla nostra questione tutto il pepe che le serve e la predispose a una grande varietà di applicazioni e di risultati. Quel che conta è sapere che l'incrocio delle diverse funzioni dev'essere e rimanere, insieme, garanzia di libertà, sotto il profilo individuale, e di legittimità, sotto quello dell'esercizio del potere.

Ci sono esempi simpatici di un ri-uso frequente, anche ai nostri giorni, dell'aggettivo “buono-*good*” in collegamento a “governo”. Perché dunque non considerare anche il nostro antico affresco come una sorta di *rationale* di un progetto politico di lunga portata <sup>102</sup>.

Non solo pace, ordine, buon governo: come si è visto, nell'affresco di Ambrogio c'è di più. C'è un quadro di riferimento teorico largo e profondo (la Sapienza, le Virtù...); ci sono elementi politico-concettuali assai precisi (la Giustizia, la Concordia, oltre alla Pace...); ci sono soprattutto strumenti di azione (misure...) come la bilancia, la piolla, la forza che oggi non sono più di moda (?). Se guardiamo alla figura d'insieme della parte centrale - quella teorico-prescrittiva - balzano agli occhi due “fuochi” di concentrazione, d'interpretazione e di lettura. Il

<sup>101</sup> P. SCHIERA, *Melancholia e diritto. Ovvero il confronto fra individuo e disciplina a favore dell'ordinamento* (1997), in P. SCHIERA, *Specchi della politica*, pp. 107-149 e P. SCHIERA, *Dall'ordine*, si trova una trattazione metaforica del tema nella commedia shakespeariana *Measure for measure*, su cui specificamente, ma di sfuggita, più avanti nel testo.

<sup>102</sup> Un *Orexis*, mi verrebbe da dire, inserendo quindi nell'intento di Ambrogio Lorenzetti anche quel principio “progettuale” che da sempre vedo come costitutivo del pensiero politico “moderno” (P. SCHIERA, *L'ideologia*). Per la ricostruzione “aristotelica” del concetto (dove l'*Etica nicomachea* è probabilmente decisiva) cfr. S. MAZZONE, *L'Orexis e la Città nel pensiero politico di Aristotele*, «Scienza & Politica», 31, 61/2019, pp. 133-151: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/10190>.





primo, sovrastante anche dal punto di vista visivo, è l'immensa figura ieratica del Gran Vecchio a cui è attribuita la qualifica di "ben comune" nel primo dei cartigli che completano e commentano l'opera d'arte<sup>103</sup>. Ogni ulteriore commento è inutile, perché pare impossibile dire di più e meglio. Mi limito a sottolinearne i punti topici:

- l'unità dei molti
- il ben comune signore dello stato
- le virtù di governo
- il nesso tra tasse e pace
- il "civile" effetto
- ma "utile, necessario e di diletto"<sup>104</sup>.

Chi non vorrebbe vivere in uno "stato" siffatto? Sembrerebbe un'utopia (o un desiderio, appunto) - di quelle che, non a caso, si cominceranno a scrivere solo qualche tempo dopo il nostro testo. Se devo proprio indicare una "misura" centrale anzi cruciale nel dispositivo appena ricostruito, la indicherei, un po' provocatoriamente e con malcelato intento attualizzante, nel combinato di pagamento delle imposte, mantenimento della pace e conseguente diletto generale: il che equivale a dare un nome alla "santa virtù" del primo verso: essa è inequivocabilmente la Giustizia, a cui è dedicata anche la seconda iscrizione, che inizia col verso famoso: «Vogliete gli occhi a rimirar costei, / vo' che reggiete, ch'è qui figurata / e per su' eciellenza coronata, / la qual sempr' a ciascun suo dritto rende».

<sup>103</sup> F. BRUGNOLO, *Le iscrizioni in volgare: testo e commento*, in *Ambrogio Lorenzetti. Il Buon Governo*, a cura di E. Castelnovo, contributi di M. M. Donato e F. Brugnolo, Milano 1995, p. 381: «Questa santa virtù [Giustizia], là dove regge, / induce ad unità li animi molti, / e questi, a ciò ricolti, / un ben comun per lor signor si fanno, / lo qual, per governar suo stato, elegge / di non tener giamma' gli ochi rivolti / da lo splendor de' volti / de le virtù che 'ntorno a llui si stanno. / Per questo con triunfo a llui si danno / censi, tributi e signorie di terre, / per questo senza guerra / seguita poi ogni civile effetto, / utile, necessario e di diletto».

<sup>104</sup> Vorrei introdurre qui l'idea che mi è venuta (23.2.2021, leggendo il *Guardian*) che questo verso sembra replicare la ricetta vitruviana dell'edificio perfetto: «Writing near the end of the first century B.C.E., Roman architect Vitruvius Pollio identified three elements necessary for a well-designed building: *firmitas*, *utilitas*, and *venustas*. Firmness or physical strength secured the building's structural integrity. Utility provided an efficient arrangement of spaces and mechanical systems to meet the functional needs of its occupants. And *venustas* [*delight*], the aesthetic quality associated with the goddess Venus, imparted style, proportion, and visual beauty. Rendered memorably into English by Henry Wotton, a seventeenth century translator [«The end is to build well. Well building hath three conditions: firmness, commodity, and delight» (Henry Wotton, 1624)]. Non si deve dimenticare che ciò corrisponde, nel *Buon governo*, una città intenta a investimenti di tipo architettonico-urbanistico, com'è apertamente evidenziato dalla stessa stesura dell'affresco, a partire dalla stessa Piazza del Campo.

Ma esaminiamo il secondo fuoco dell'affresco che è, significativamente, la bella donna bionda vestita di bianco che simboleggia *PAX*. A differenza delle altre Virtù, essa ha una postura elegante e moderna, distesa com'è su un canapè – in quella specie di *salon* di cui il Ben comune è, come abbiamo visto, signore. È bella e splendente ma ha qualcosa di strano... la sua posa leggiadra e rilassata è caratterizzata dalla mano che regge il capo, secondo uno stilema che esprime non certo casualmente l'intenzione dell'artista di attribuirle il carattere psicologico (ma ormai si può dire la *Pathosforme*) della melancolia. Si tratta – in particolare per la cultura rinascimentale – di un intreccio molto intenso di forza e di debolezza, di sicurezza e di dubbio, di felicità e di sconforto che sembra caratterizzare la complessa emergenza di quell'individuo che, dal Boccaccio in poi, per non dire di Dante, marca la nascita dell'“omo”. Mi pare sorprendente – e certo non casuale – che il carattere della melancolia venga da Ambrogio esplicitamente attribuito al valore più alto a cui gli uomini (i “molti” che si riuniscono in “unità”) mirano: la Pace<sup>105</sup>.

Non ci sono versi che la riguardino; ma è sintomatico che proprio alla Pace si riferisca la (forse proprio per ciò) più famosa delle Prediche che San Bernardino rivolse ai cittadini senesi – disciplinatamente divisi in schiere di uomini e donne nel piccolo dipinto di Sano di Pietro che sta ora in Pinacoteca– sotto le finestre della Sala dell'affresco<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> Si tratta di un'interpretazione molto personale che da tempo mi sforzo di dare a questa figura e, di conseguenza, all'intero corpo dell'affresco: P. SCHIERA, *Il Buongoverno 'melancolico'*, (ma cfr. anche alcuni saggi in P. SCHIERA, *Specchi della politica*, e altrove). Nonostante ogni possibile stimolo iconografico esterno, mi pare impossibile che Lorenzetti ricorra a una postura così esplicita della Pace senza volerle attribuire il classico significato simbolico e non mi sembra convincente l'indicazione che dà, ad esempio, Maria Monica Donato – di cui pure apprezzo moltissimo l'insieme degli studi in argomento – la quale descrive tale postura così (*La “bellissima inventiva”: immagini e idee nella Sala della Pace*, in E. CASTELNUOVO (ed), *Ambrogio Lorenzetti*, p. 29, citando da J.K. GREENSTEIN, *The Vision of Peace: Meaning and Representation in Ambrogio Lorenzetti's Sala della Pace Cityscape*, «Art history», 11/1988, pp. 492-510): «che anche dal consesso allegorico si getti un ponte verso la serenità degli Effetti attraverso Pax, beatamente distesa per guardare da quella parte, è un'ipotesi recente, che mi pare ingegnosa».

<sup>106</sup> Le *Prediche volgari* sono una raccolta delle quarantacinque prediche che il Santo, su richiesta dei Signori del Comune, tenne a Siena, in piazza del Campo, per 45 giorni a partire dal 15 agosto 1427. Nell'ultimo sermone tenuto dalla soglia del duomo, il frate trattò della giustizia e del buon governo: «Io ci so' venuto per loro dotto [del Papa e del Vescovo] e socci venuto molto volentieri; pregandovi tutti, che voi voliate levare via tutte queste parti e queste divisioni, acciòché sempre fra voi vi sia pace, concordia e unione». M.M. DONATO, *La “bellissima inventiva”*, p. 36, insiste molto sul contenuto non topografico-descrittivo (della città di Siena) ma teorico-prescrittivo (superiorità della Pace sulla Guerra) dell'affresco. Ella si rifà espressamente alle parole, altrettanto prescrittive sul piano morale, di San Bernardino (*Le prediche volgari. Predicazione del 1425 in Siena*, a cura di G. Cannarozzi, vol. II, Firenze 1958, p. 266): «Voltandomi a la pace, vego le mercanzie andare atorno; vego balli, vego racconciare le case, vego racconciare vigne e terre, seminare, andare a bagni, a cavallo, vego andare le fanciulle a marito, vego le grege delle pecore, etc. E vego impicato l'omo per mantenere la santa giustizia. E per queste cose, ognuno sta in santa pace e concordia. Per lo



I due fuochi sono comunque iscritti in una cornice che costituisce un rimando persistente alle Virtù, con in capo le tre Teologali, di cui merita osservare che la centrale, *Charitas* - che ha a che fare con l'amore, col prossimo e quindi con *Pax* - è pur essa contrassegnata da una visibilissima *facies nigra*, segno di melancolia. Delle altre Virtù, quelle cardinali, è perfino inutile sottolineare il carattere "civile". Con particolare riguardo alla Giustizia, che occupa ben due posizioni, una per così dire "sistemica", all'estrema sinistra del Gran Vecchio del "ben comune", reggendo la spada e recando in grembo il capo mozzato di un nemico sconfitto (o di un delinquente penalizzato); e l'altra, preponderante, nella parte sinistra dell'affresco, in uno svolgimento verticale che merita di essere brevemente illustrato.

Si tratta di una sintesi teorica molto efficace sull'origine e i caratteri della società: in una direzione che media molto efficacemente tra la tradizione filosofica aristotelico-tomista e il bisogno concreto di uniformità di comportamento che la vita cittadina "moderna" esprime. In questa colonna logica, insomma, Lorenzetti compie un riferimento funzionale a quelli che recentemente sono stati chiamati i "bisogni amministrativi" della Città<sup>107</sup>: il che apre la porta alle ultime considerazioni che mi pare utile fare sul suo affresco, quelle relative ai mezzi, agli strumenti di cui il "ben comune" si serve per attivarsi e mantenersi.

La Giustizia appare ispirata dalla *Sapientia* che regge con forza nella mano destra (nella sinistra tiene invece un libro, un codice, certo giuridico: forse l'appena redatto volgarizzamento del *Costituto* senese!) un'enorme bilancia a due bracci e insieme la tiene fissa, a pernio, sulla testa incoronata (come quelle di tutte le altre virtù, tranne la Pace che tiene in capo una semplice ma gloriosa corona d'alloro) della detta Giustizia. Sui piatti della bilancia due angeli si affannano a distribuire da una parte (la sinistra, distributiva) pene e ricompense secondo il principio dell'"unicuique suum" e dall'altra (la destra, commutativa) strumenti di misura atti ad assicurare la regolarità dei commerci. È questa un'interpretazione molto convincente di Maria Monica Donato, la quale vede uno stajo (unità di misura per arido, tuttora in uso a Siena)

contrario, voltandomi da l'altra parte, non vego mercanzie, non vego balli, anco vego uccidere altrui; non s'acconciano case, anco si guastano e ardonno; non si lavora terre; le vigne si tagliano, non si semina, non s'usano i bagni né altre cose dilettevoli... non vego [che] la giustizia stare in terra, rotte le bilance, co' le mani e co' piedi legati».

<sup>107</sup> G. DILCHER, *Zum Verhältnis von Autonomie, Schriftlichkeit und Ausbildung der Verwaltung in der mittelalterlichen Stadt*, «Der Staat», Beiheft 19/2009, pp. 9-29.

nell'oggetto tondo - anch'esso delineato molto precisamente e con intenzione - consegnato nelle mani delle due persone ritratte, mentre le aste «...potrebbero rappresentare due unità di misura lineari: gli statuti senesi ne prevedono due diverse, la canna e il passetto»<sup>108</sup>.

Seguendo la verticalità di questo pezzo, o passaggio, del testo di Ambrogio, s'incontra subito dopo un altro oggetto molto fisico e strumentale: la famosa corda che, scendendo in due capi dai piatti della bilancia, si riunisce nella mano sinistra della *Concordia*, che sta appena sotto, tenendo in grembo un'enorme pialla, con sopra inciso il suo proprio nome. Vestita di bianco come la Pace, essa passa la corda ai "molti" indotti ad unità - i cittadini, o rappresentanti di ordini e corpi, pure delineati dal pittore con straordinaria precisione individualizzante - che la fanno andare poi al Gran Vecchio del ben comune. Della pialla, inutile dire, perché la misura la produce automaticamente con la lama affilata con cui toglie ogni asperità al legno che tratta (e qui metaforicamente all'intera comunità). Della corda, basti dire che un'altra la troviamo legata ai polsi dei manigoldi che stanno in contenzione ai piedi del Gran Vecchio, e un'altra ancora, ben più importante la troveremo a completare la forza di *Securitas*. Sono tutti momenti di "misura", mi pare, che arricchiscono il contenuto prescrittivo di questa campata dell'affresco, nella direzione precisa di una qualificazione in termini appunto molto "misurati" del ben comune, il quale a sua volta è il motore centrale del buon governo.

Prima che alla forza, vorrei però accennare a un altro strumento di misura, che più di ogni altro mi pare indicare la modernità e acutezza di sguardo di Ambrogio Lorenzetti. In mano alla *Temperantia* vediamo impugnata e mostrata orgogliosamente a dito una clessidra. Essa è un attributo che indica il rilievo crescente che la vecchia Virtù va acquistando nella gerarchia "virtuosa", in parallelo alla nuova qualificazione in termini di azione dell'individuo nella considerazione tardo-umanistica e rinascimentale dell'uomo<sup>109</sup>. La "misura" è virtù della temperanza

<sup>108</sup> Seguo qui, per l'assoluta qualità della ricostruzione - come in altre sue pubblicazioni sul tema, troppo numerose da poter essere elencate qui (ma cfr. almeno: *Testi, contesti, immagini politiche nel tardo Medioevo: esempi toscani. In margine a una discussione sul "Buon governo"*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico», 19/1993, pp. 305-355) - il saggio di M.M. DONATO, *La "bellissima inventiva"*. Ella nota a p. 34: «I titoli che si leggono sopra i due piatti della bilancia costituiscono il riferimento più puntuale, negli affreschi, all'officina aristotelica: *Distributiva* e *Commutativa*, ovvero le parti della 'giustizia particolare' nell'*Etica Nicomachea* (V,5 ss.)». Bella citazione dalla Donato è anche la seguente (p. 26): «Credo, insomma, che dell'efficacia comunicativa della pittura politica del Trecento si possa essere abbastanza sicuri».

<sup>109</sup> W. LYNN 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 Memory of E. H. Harbison*, Princeton 1969, pp.



in quanto rappresenta la capacità dell'uomo di darsi limiti e di rispettarli. Con la misura l'uomo controlla sé stesso e le sue azioni, si "tempera", appunto, formando e migliorando il proprio temperamento, cioè la gestione dei suoi umori. Misurandosi, l'uomo individuo entra in relazione con altri uomini e forma comunità. Tutto ciò subisce accelerazione potente nell'età cittadina, in cui il tempo diventa misura del fare. All'orologio a sabbia corrisponde, nella Città, l'orologio pubblico mentre fra le Corti è gara (in cui primeggerà Urbino) a "inventare" i primi orologi meccanici casalinghi, frutto di applicazione tecnica e artigianale: è il trionfo del tempo, segno di modernità e di razionalità ma anche di comunicazione tra gli uomini, oltre che di competizione prestazionale tra loro<sup>110</sup>.

Neppure in questo caso vorrei però trascurare la linea d'ombra che personalmente sto cercando da anni di introdurre nella lettura tradizionalmente ottimistica che si fa del *Buon governo*. In campo pubblico, il richiamo del Lorenzetti al tempo/temperanza mi sembra anche possibile accemmo alla caducità delle cose umane - anche di governo e soprattutto di "buon governo" - e potrebbe perciò avvalorare la preoccupazione espressa da *PAX* per la stabilità dell'ordine costituito dal ben comune e per «ogni civile effetto, utile, necessario e di diletto»<sup>111</sup>.

Se la temperanza serve da misura alla vita del singolo nella comunità cittadina ed è quindi elemento di misura in senso attivo - cioè della sua attività in funzione del ben comune - resta da trovare un simbolo espresso e sintetico del lato passivo del rapporto. Con quale strumento, insomma, il buon governo esplica il ben comune, ma soprattutto lo garantisce e lo mantiene, nei confronti dei singoli cittadini? La risposta a questa domanda si trova già nella parte centrale dell'affresco, dove la Polizia, nel senso odierno del termine, attornia il Gran Vecchio e sorveglia i malfattori ammanettati, per non riparare della testa del decapitato in grembo alla Virtù della *Iustitia*, nella sua versione non astratta e filosofica ma ormai concreta e protettiva del ben comune.

197-219, che ricorda: «The ideal of the rationally regulated life, which Weber rightly stressed as basic for the pattern of capitalist activity, has one of its main roots in the chivalric concept of measure».

<sup>110</sup> G. DOHRN-VAN ROSSUM, *Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnung*, München-Wien, 1992, p. 152: «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». Emblematica del nesso tra Temperanza e Tempo è la famosa incisione di Brueghel del 1588, nella serie delle sue *Virtù*, in cui la figura allegorica centrale, singola e isolata, appare ornata degli oggetti che simboleggiano le doti dell'equilibrio ordinato tra la volontà e gli istinti (in particolare il morso e le briglie, oltre all'orologio sul capo).

È invece nel bel mezzo della campata destra dell'affresco, quella dedicata proprio agli effetti del buongoverno, che svola per l'aria, a metà tra città e campagna, quella che potrebbe venir presa come la chiave dell'intero meccanismo. Si tratta di un'angelesca dalle belle fattezze che regge con un braccio il modellino di una forca, da cui pende un impiccato in miniatura. Il suo nome è *Securitas* e il cartiglio che la identifica recita così: «Senza paura ogn'uomo franco camini, / e lavorando semini ciascuno, / mentre che tal comune / manterrà questa donna in signoria, / ch'el à levata a' rei ogni balia». È il Comune-ben comune che toglie ai rei "ogni balia", grazie a *Iustitia* che è la "virtù" che mantiene al potere il Comune stesso. Ma grazie ad uno strumento, che in qualche modo è pure "misura", ed è la forca, nella sua piena funzione di erogatrice di pena, della pena di morte. Solo grazie a questa misura viene effettivamente "...levata a' rei ogni balia" e ogni uomo può circolare "franco" e "senza paura".

Sono consapevole che la descrizione appena fornita è lungi dall'esaurire i contenuti e possibili significati dell'opera di Ambrogio Lorenzetti. Esiste su di essa una letteratura che spazia dall'indagine delle fonti del suo "linguaggio" politico, all'inserimento di quest'ultimo nello spazio artistico-comunicativo tra Medioevo e Rinascimento, alla individuazione del contesto politico-istituzionale senese in funzione del quale l'opera venne progettata ed eseguita, alla valutazione di una sua esemplarità odierna. Ma il *Buongoverno* è per me qui solo un (ottimo) pretesto per discorrere del ben comune in generale, partendo dall'esempio più prestigioso che ci sia della sua trattazione, per toccare però tematiche più larghe e generali, inerenti all'origine ed eventuale crisi o fine della politica, così come questa si è conformata dentro alla cultura occidentale.

Per tale motivo ho pensato di collegare il ben comune alla misura, accentuando e approfondendo una lettura che da tempo sto dando del primo tema in termini strutturali dell'esperienza politica europea, sotto il segno non particolarmente tranquillizzante e sereno della melancolia. La misura è invece il ponte che congiunge diacronicamente e quindi anche strutturalmente, nel quadro storico della civiltà a cui apparteniamo, il soggetto umano individuale al dato collettivo della comunità: dal "conosci te stesso" socratico-platonico, all'evangelico "ama il tuo prossimo come te stesso", alla proclamazione del "unicuique suum" del diritto romano, all'"uomo vitruviano" di Leonardo, alla "vertu mesure du bon-heur" barocca, fino ai più recenti e contemporanei richiami all'"equo e solidale": è un filo ininterrotto che accompagna sul piano



teorico-dottorinario come su quello politico-istituzionale l'evoluzione del ben comune, sotto le molteplici forme che è venuto via via assumendo, in risposta alla crescita e al mutamento dei bisogni che hanno via via investito gli uomini<sup>112</sup>.

Mi resta ora da compiere l'ultimo passo del ragionamento per provare a tradurre quella linea ideale in un reale bisogno di oggi, anche se in una prospettiva che rischia di condurci fuori dalle radici e dal fogliame dell'albero, che è supremamente occidentale, della nostra vita pubblica<sup>113</sup>.

Mi son trovato, 50 anni fa, a studiare quasi per caso (si trattava della tesi di LAUREA) il tema dell'amministrazione come componente storica essenziale di quel fenomeno pure storicamente determinato che fu lo "Stato (moderno)"<sup>114</sup>. È finita che, di fronte alla crescita s-misurata della funzione amministrativa in concomitanza con la più volte dichiarata "crisi dello Stato" a partire da un secolo fa, sono giunto a parlare di possibile de-generazione di quest'ultimo, riducendone anche in qualche modo la portata storica. Solo dello Stato però, non anche dell'amministrazione: la quale anzi sta sempre più significando per me - riprendendo il Miglio dell'inizio - "l'unità fondamentale di svolgimento dell'esperienza politica occidentale"<sup>115</sup>.

Sto cominciando a credere insomma che, come l'amministrazione aveva provocato la genesi dello Stato moderno, così essa potrebbe non solo avere concorso alla sua crisi, ma anche dettarne il superamento, fungendo da "motore" per un viaggio verso nuove forme di aggregazione ed esercizio del potere, in termini di nuove "misure" dei bisogni umani di vita associata e di nuove "misure" d'intervento rispetto a tali bisogni. Si è così aperta per me la ricerca di

<sup>112</sup> Cfr. indicativamente i miei saggi riuniti nella Parte Prima (*Il bene comune come motore costituzionale*) di P. SCHIERA, *Profili di storia costituzionale I*.

<sup>113</sup> Questa nota, su cui tanto insisto, non mi pare peregrina. Altre volte infatti è successo, nella storia che conosciamo, che i termini del discorso - nel nostro caso il ben comune, la misura... - abbiano radicalmente mutato di significato. Mi ha molto colpito la citazione dal Fedone di Platone che BONTEMPI, *L'icona e la città*, ha posto a epigrafe del suo bel libro: «Stiamo, noi uomini, come a vigilanza ed è fuori luogo affrancarsi o scappare... siamo, noi uomini, un possesso degli dèi»: ecco, dal Cristo in poi non siamo più "schiavi degli dèi", ma solo di noi stessi, della nostra ragione e della forza (delle forze) che essa ha prodotto, in particolare a detta di Max Weber, «nur im Okzident».

<sup>114</sup> Il titolo della tesi era: I compiti dello Stato e le prerogative private nei teorici e nei pratici dell'amministrazione pubblica europea, dal 1650 al 1750 (sessione annuale dell'a.a. 1962-63); il punto di riferimento era il famoso saggio di G. MIGLIO, *Le origini della scienza dell'amministrazione* (1957), ora in *Le regolarità della politica*, pp. 255-324. Col tempo, ne è poi venuto P. SCHIERA, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968. Vedi poi anche G. MIGLIO, *Genesi e trasformazione del termine-concetto "Stato"* (1981), a cura di P. Schiera (*Il problema dello "Stato" e della sua "modernità"*), Brescia 2007.

<sup>115</sup> G. MIGLIO, *L'unità fondamentale*; P. SCHIERA, *Da un assolutismo all'altro*, «il Mulino», 224/1972, pp. 1024-1034; R. RUFFILLI (ed), *Crisi dello Stato e storiografia contemporanea*, Bologna 1979.

“spazi amministrativi” eccedenti lo Stato: antecedenti ad esso, ma anche susseguenti ad esso, come pure concorrenti con esso (ma tenuti a bada) durante la sua fase storica di esistenza.

3.

C'è un termine che ora senz'altro designa, in maniera ancora generica ma talmente diffusa da meritare considerazione, la progressiva “emergenza”, al giorno d'oggi, di tali “spazi”. Mi riferisco a *governance*. Senza affrontare qui le enormi implicazioni dell'argomento e volendo invece restare nel solco del “discorso” tra ben comune e misura, mi viene da osservare che una delle difficoltà principali all'introduzione di un concetto largo di amministrazione e governo com'è quello di *governance* risiede - almeno per noi occidentali - nella sua complicata coniugazione col valore rappresentato dai “diritti dell'uomo”.

Si potrebbe dire, a lume di buonsenso, che quando *governance* e *human rights* coesistono armonicamente, allora può sussistere anche ben comune; in caso contrario la tensione provoca la fuoruscita da quest'ultimo. Quella coesistenza può essere solo frutto di “misura”, nel senso che le moderne azioni amministrative in cui si esplica la *governance* - che vanno dalla rilevazione dei bisogni (statistica) alla definizione dei mezzi per provvedervi (politiche sociali) alla messa in atto dei relativi provvedimenti-interventi (prestazione) - devono mantenersi adeguate e commisurate ai “diritti” nella loro crescita ed espansione. Non mi pare un quadro molto diverso da quello dipinto da Ambrogio Lorenzetti; solo che al posto delle Virtù (che erano civili, cioè pubbliche e collettive) ci sono ora i Diritti (che, nella nostra concezione, sono invece umani e individuali). Che dire se anche questi diritti tornassero ad avere contenuto civile e sociale? Addirittura, forse essi potrebbero venire cifrati in qualche altro modo, diverso da quello strettamente giuridico, per attutirne l'impatto con forme culturali diverse dalla nostra occidentale. Non si farebbe che dare il giusto peso, in tal modo, alla loro sicura natura storica, dinamica, mutevole, impedendone mitizzazioni fuori luogo: all'eventuale ricerca di una loro dimensione analoga a quella *multilevel* della giustizia che abbiamo riconosciuto nell'affresco del *Buongoverno*<sup>116</sup>.

<sup>116</sup> M. IGNATIEFF, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton 2001.





Il problema è serio perché, cercando di collocare questi nostri temi (ben comune, misura, amministrazione, diritti...) nella necessaria prospettiva storica, è difficile prescindere da un'altra categoria del pensiero e della prassi politica moderna, che è quella della "polizia". Non ho intenzione di trattare il tema, che però conosco bene. Che *Police* e *Policey* siano stati concetti-chiave nella fase di formazione dello Stato moderno in prima età moderna è arcinoto. Meno noto è il passaggio di questa categoria negli USA, che sembra sia avvenuta nientemeno che da un passo dei *Commentaries* di Blackstone<sup>117</sup>.

Non si tratta di antiquariato storico, se è vero che il richiamo in termini negativi del *Police Power* in questi ultimi anni, da parte di storici e politologi americani, va inserito nella diatriba tra i sostenitori del potere d'intervento nei casi d'emergenza, proprio dei singoli *States* e i sostenitori del potere federale che escluderebbero invece ogni discrezionalità "di polizia", attenendosi solo al *rule of law*: cosicché quest'ultimo varrebbe come garanzia di *autonomy*, mentre *rule of police* equivarrebbe ad *eteronomy*<sup>118</sup>. Nelle recenti arroventate polemiche sulla incapacità d'intervento dell'amministrazione federale americana, ciò che veniva più diffusamente rimproverato a Obama era precisamente il deficit della sua amministrazione, mentre, dall'altra parte, si è molto discusso ad esempio, a livello federale, sulla legge anti-immigrazione dello Stato dell'Arkansas. Tale sembra essere la frontiera reale del rapporto-conflitto tra concezione federale e locale dell'esercizio del potere negli USA. A chi appartiene il "diritto di polizia", ma ancora prima: è proprio necessario che esista un diritto di polizia? E cos'è la polizia?

Problemi grandi, che non vanno risolti qui, ma solo prospettati, per indicare quali sono le implicazioni di un discorso che voglia davvero trattare del ben comune e della sua misura al giorno d'oggi.

Siamo così giunti al punto finale del discorso, che sembra proprio un topolino, dopo tanto parlare di cose grandi come il ben comune e la misura. Siamo però al punto dell'emergenza e

<sup>117</sup> M.D. DUBBER, *The Police Power. Patriarchy and the Foundations of American Government*, New York 2005, da cui cito: «By the public police and oeconomy I mean the due regulation and domestic order of the kingdom: whereby the individuals of the state, like members of a well-governed family, are bound to conform their general behaviour to the rules of propriety, good neighbourhood, and good manners: and to be decent, industrious, and inoffensive in their respective stations»: *Commentaries in the Laws of England* di William BLACKSTONE.

<sup>118</sup> Mi è parsa estremamente interessante la maestosa recensione che dell'opera appena citata ha fatto un altro noto storico americano di questi anni, C. TOMLINS, *To Improve the State and Condition of Man: the Power to Police and the History of American Governance*, «Buffalo Law Review», 53/2005-6, pp. 1215-71.

della paura, che si può anche vedere tout-court come quello di una “emergenza della paura” ormai percepita come necessaria. Bisognerebbe allora fare i conti con la categoria dei “bisogni”, che trovo corretto prospettare come il terreno di scontro tra soggettività e potere<sup>119</sup>: solo per ricordare che il nostro tempo – tempo di Futuro (dopo Stato e Ente<sup>120</sup>) – esige presa di coscienza insieme della complessità dei problemi e della loro radicalità.

Sembra questo il tema di fondo dell’età che stiamo considerando, se ritorniamo ancora una volta a Warburg:

Siamo nell’età di Faustus, in cui lo scienziato moderno, che oscilla tra la pratica magica e la matematica cosmologica, cerca di guadagnare lo spazio del pensiero nella distanza fra soggetto e oggetto. Per questo occorre sempre di nuovo strappare Atene dalle mani di Alessandria... tragica storia della libertà di pensiero (libero arbitrio, da Pelagio in poi!) dell’uomo europeo moderno... il metodo di storia della cultura, collegando fra loro storia dell’arte e storia delle religioni... mediante storia delle immagini<sup>121</sup>.

Se non si tratta del medesimo “spirito faustiano” che Werner Sombart poneva a base del moderno capitalismo, è sempre però qualcosa che proviene dall’intreccio etico-politico di Aristotele, corroborato in particolare dalla recezione e rielaborazione tomista<sup>122</sup>. Ma poi Dossetti s’interroga sull’«influsso del cristianesimo, non tanto per la sua azione diretta, quanto piuttosto per i suoi “residui ineliminabili” (principio di responsabilità personale, libertà di coscienza, istanze di solidarietà ecc.), all’interno delle stesse dottrine e della prassi moderna della società»: è per quello che Bruno Dumezil può parlare di «Chrétienté latine, l’église comme force d’unification», come pure della «unification religieuse d’un continent», affermando:

<sup>119</sup> A. HELLER, *A Theory of Need in Marx*, London 1976; ma cfr. anche A. MASLOW, *Motivation and Personality*, 1954 e *Toward a Psychology of Being*, 1968.

<sup>120</sup> P. SCHIERA, *Stato*, in U. POMARICI (ed), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, Torino 2007, pp. 563-568.

<sup>121</sup> A. WARBURG, *Astrologica*, p. 271.

<sup>122</sup> S. MAZZONE, *L’Orexis*, motore della dinamica virtuosa sarebbe la “orexis/desiderio” che, nella mia visione, fa da spinta alla terna teologale di Fede-Speranza-Carità: la quale, nella lettura di Dossetti, è per eccellenza tema di movimento, dinamica, energia, futuro, azione... cioè, nella mia intenzione, *zweckmäßige Rationalität*: la mia “ideologia”. Sul monopolio esercitato dall’*Etica Nicomachea* nella tradizione tardo-antica e medievale, Giuseppe Dossetti – nell’affermare che «il popolo di Dio... non si identifica e non si identificherà mai con nessuna forma della socialità umana» – guarda anche al tentativo tomista «di una dottrina e di una forma di socialità che integrasse nel cristianesimo la concezione ellenica della *polis* (città), come si è espressa nel celebre discorso di Pericle per le onoranze funebri ai caduti della guerra del Peloponneso (TUCIDIDE 2,35-46) oppure in Platone e soprattutto nell’*Etica* e nella *Politica* di Aristotele. La visione ottimistica della socialità naturale dell’uomo, che è nelle opere dello Stagirita, diventa quasi ancora più ottimistica in san Tommaso... Quella visione ottimista non corrisponde, in fondo, agli elementi ultimi del dato rivelato e neppure a quanto le moderne dottrine sociologiche hanno acquisito sugli autoinganni della coscienza della socialità umana».



Entre le Ier et le XVe siècle, le christianisme se diffusa dans toute l'Europe avec des fortes nuances régionales mais selon des modalités relativement similaires... Il en découla une unification culturelle que le continent n'avait jamais connue jusque-là et dont la foi commune dans le Christ était certes l'instrument, mais non l'unique medium<sup>123</sup>.

Dal punto di vista formativo-comunicativo che ci interessa, quando si arriva a San Tommaso il dado è già tratto: egli vuole dare autonomia alla filosofia e alla ragione rispetto alla teologia. La sua autorità non è immediata ma è crescente fino al XX secolo. Ciò vale ancor più per la scolastica, che “ufficializza” il Santo, provocando la reazione, a partire da Petrarca, degli umanisti italiani e francesi (fino a Rabelais) con la filologia e la storia, per non dire della retorica, con cui si provò a contrapporre alla sola efficacia deduttiva della dimostrazione, la forza del sentimento morale o della stessa emozione religiosa: alla rigidità delle ragioni filosofiche, la semplicità evangelica e ad Aristotele Platone.

Quel che continua a interessare è dunque la tensione fra comunicazione e discorso politico, che ovviamente presuppone una concezione di “pubblico” (o anche, prima, di “opinione”), coniugata in termini laici e istituzionali, come non si era mai visto prima. Allora il Rinascimento non sarebbe più solo un “insieme di pratiche culturali”, ma il crogiolo di una sensibilità civile e politica nuova fondata sulla centralità della *civitas* e della politica in senso laico, funzionale e razionale rispetto allo scopo: cioè fondata sull'obbligo politico, in funzione di pace e sicurezza, nella consapevole mistura di melancolia e misura.

Nel 1438, cent'anni dopo il Buongoverno di Ambrogio Lorenzetti, a Firenze Leonardo Bruni ricorre al concetto di *societas civilis* nel senso di esercizio politico della cittadinanza - dunque di luogo dove si dispiega una cittadinanza attiva, volta al ben comune - e scrive la *Laudatio Florentinae Urbis*: una città metaforica, ulteriore panegirico della “virtù politica”, ma anche una forma politica ormai compiuta, in cui si sviluppa un più preciso modello di appartenenza, retroattivo allo stesso tempo sullo statuto giuridico dei soggetti come pure sul loro impegno civico e partecipativo, come vera e propria obbligazione politica<sup>124</sup>. Sarebbe forse

<sup>123</sup> B. DUMEZIL in *L'Europe. Encyclopédie historique*, sous la direction de Christophe Charle et Daniel Roche, Arles 2018, rispettivamente pp. 732 ss. e pp. 758 ss.

<sup>124</sup> P. COSTA, *Citoyenneté: l'extension des droits*, in *L'Europe*, pp. 535 ss: oltre, naturalmente, alla sua grande opera dedicata, in quattro volumi, a *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Roma-Bari 2000. Da notare che, parlando della *Bildung* tedesca di primo Ottocento, Michel ESPAGNE, *Bildung, Kultur, Zivilisation*, in *Vocabulaire européen des philosophies*, pp. 195 ss., la definisce «condition d'appartenance à l'universalité de l'Etat», ricorrendo al termine di *Bildungsbürger*.

questo il concetto di “civiltà”, che Alain Pons articola, proprio nella versione italiana del termine, come articolazione fra politica ed etica, finché essa si separa dalla *civilisation* e

moins tournée vers l'avenir que vers un certain passé considéré comme modèle, exempte d'hubris, elle met l'accent sur le perfectionnement de l'homme en tant qu'individu et plus encore en tant qu'être social (d'où la dimension si importante de la *civilité* dans la notion de *civiltà*, dimension que le mot français *civilisation* a perdue) plutôt que sur la maîtrise de la nature<sup>125</sup>.

Siamo evidentemente sempre nell'intrico di comunicazione/discorso, così proprio di paideia anche nella sua versione “umanistica”, tanto da richiamare l'antica nozione di logos<sup>126</sup>; a proposito del quale riprenderei il suggerimento di renderlo come *ratio/oratio* (*raison/discours*; ragione/discorso) : il risultato di un percorso molto lungo e dettagliato in cui il greco antico si confonde con l'ellenismo (anche giudaico-romano) con il Cristianesimo (di Costantino e dei Padri) e l'umanesimo italiano (con la sua retorica e scolastica) e produce un “tesoretto” da cui promana modernità. L'umanesimo come nuovo logos proto-moderno: si riaffermerebbe così una modalità comunicativa fatta di “potere del discorso” e di “correttezza dell'enunciato” (che potrebbe essere una buona definizione per retorica). Ma poi viene fuori anche l'idea di *sensus communis* di Marco Aurelio che designava senso della comunità, sociabilità: per Shaftesbury, molto più tardi, *common sense* esprimerà un «Sense of Publick Weal, and of the Common Interest», l'amore della comunità o della società, *humanity*, civility di nuovo. Del logos così inteso, ma anche del senso comune fanno certamente parte le virtù: “dal Logos al Tesoretto” potrebbe risultare il titolo del lungo e confuso discorso che ho fatto fin qui.

Umanesimo né come punto di partenza (della modernità) né come punto d'arrivo (dell'antichità), ma come un “incidente” nuovo che si compie nella scia e nel corso di un flusso molto antico - e occidentale - che ha nel logos greco e nella relativa paideia una sorgente unica (ma dentro ci sono, fra l'altro, anche gli astri di Warburg), che nell'ellenismo si rigenera in vianze e devianze nuove, fino a sbattere contro due grandi massi erratici inaspettati : il diritto dei romani e la teologia cristiana. Emergono allora aspetti particolari del groppo

<sup>125</sup> A. PROST, *Civiltà (fr. Civilité, civilisation)*, Ivi, pp. 220 ss. (cf. anche il breve inserto di B. CASSIN, “Paideia”, “cultura”, “Bildung”: *nature et culture*, pp. 200-201 che si conclude così: «C'est ainsi via l'humanisme et non via la culture que la *Bildung* qui regarde l'homme comme une œuvre d'art, hérite du geste même de la paideia»).

<sup>126</sup> Equiparato nel nostro *Dictionnaire des intraduisibles*, p. 727, a: «discours, langage, langue, parole, rationalité, raison, intelligence, fondement, principe, motif, proportion, calcul, rapport, relation, récit, thèse, raisonnement, argument, explicatio, énoncé, proposition, phrase, définition, compte/conte».



omnirappresentativo dell'antico logos: a partire dal *sermo*-discorso fino a quello (che diverrà centrale per l'Occidente) della comunicazione-ideologia. Qui trova culla ideale l'umanesimo, attraverso il linguaggio e direi anche l'arte, ma soprattutto attraverso la congiunzione così virtuosa di studio degli antichi e di ricerca di verità, di filologia e filosofia: come dirà il Bruni della poesia di Dante, «fecundata e arricchita et stabilita da vera scienza e moltissime discipline»<sup>127</sup>. Con in più l'irruzione dell'immagine, in questo nuovo logos, a dettare l'originalità dell'umanesimo «in chiave di estetica filosofica, cioè di filosofia del linguaggio e di filosofia dell'immagine»<sup>128</sup>. Cosicché anche Massimo Cacciari può concludere:

L'idea di paideia non è riducibile al saper pensare e scrivere. E il parlare? E l'inventio di immagini efficaci? Si può pensare bene senza immaginare, senza quella 'gagliardia' dell'immaginazione, che "innalza e gonfia le parole", ritenuta da Montaigne, ancora sulla scia dell'*orator* quintiliano, virtù fondamentale del discorso? Si può forse astrattamente separare il coerente ragionamento dall'efficacia con cui esso si esprime?

Ma poi, ancora più chiaramente, con l'osservazione così importante anche per la mia veduta del *Buongoverno*: «Nessuna disciplina da sola sarà in grado di svolgere un tale studio; una cultura, occorre, una paideia comune, una comunità che lo avverta come fattore necessario al suo costituirsi. Ecco il senso vero dello stesso Umanesimo politico, civile»<sup>129</sup>.

Nella sua *Vita d'Ambruogio Lorenzetti pittor sanese*, il Vasari esordisce vantando la «bella e molta invenzione nel comporre consideratamente e situare in istoria le sue figure»; più avanti invece scrive:

se ne tornò Ambruogio a Siena, dove visse onoratamente il rimanente della sua vita, non solo per essere eccellente maestro nella pittura, ma ancora perché avendo dato opera nella sua giovinezza alle lettere, gli furono utile e dolce compagnia nella pittura, e di tanto ornamento in tutta la sua vita, che lo renderono non meno amabile e grato, che il mestiero della pittura si facesse. Laonde non solo praticò sempre con letterati e virtuosi uomini, ma fu ancora con suo molto onore ed utile adoperato né maneggi della sua repubblica. Furono i costumi d'Ambruogio in tutte le parti lodevoli, e piuttosto di gentiluomo e di filosofo, che di artefice<sup>130</sup>.

Interessante anche la spiegazione che il Vasari dà "Del dipignere in muro, come si fa, e perché si chiama lavorare in fresco":

<sup>127</sup> M. CACCIARI, *Ripensare l'umanesimo*, p. XXX, ma anche p. XXXVI, a proposito del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* del retore cartaginese Marziano Capella, di cui abbiamo le prime citazioni tra il 440 e il 480.

<sup>128</sup> *Ivi*, p. XXXI, nota 36: «quello del 'pensare per immagini', ovvero della capacità di porre-in-immagine contestuale all'esercizio del pensare, è il fondamentale problema teoretico che il Rinascimento solleva», e p. XXXII, nota 38, citando E. FILIPPI, *Umanesimo e misura viva. Dürer tra Cusano e Alberti*, Verona 2011, ma anche *Denken durch Bilder. Albrecht Dürer als 'philosophus'*, Münster 2013.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. XXXIV e XXXIX.

<sup>130</sup> Opere di Giorgio Vasari pittore e architetto aretino, volume primo, Firenze 1822, *Vite degli artefici. Vita di Ambruogio Lorenzetti pittor sanese*, p. 159.

Di tutti gli altri modi che i pittori facciano, il dipingere in muro è il più maestrevole e bello, perché consiste nel fare in un giorno solo quello, che negli altri modi si può in molti ritoccare sopra il lavorato. Era dagli antichi molto usato il fresco, ed i vecchi moderni ancora l'hanno poi seguitato<sup>131</sup>.

Da qui lo spunto per indicare nel “vecchio moderno” Ambrogio, piuttosto “gentiluomo e filosofo” che semplice “artefice”, una figura un po’ misteriosa ma molto autorevole dell’incrocio fra l’umanesimo in formazione – se così si può dire, perché l’umanesimo stesso si sostanzia essenzialmente proprio in “formazione” – e un passato molto antico e complicato, che impone di allargare lo sguardo ai problemi, ad esempio, del diritto, della teologia, o dell’arte; ma anche un futuro che sarebbe diventato quello europeo, tutto incentrato sulla politica, attraverso il tratto fondamentale della cittadinanza.

Gli strati interpretativi sono almeno due: il primo riguarda il metodo, cioè la comunicazione, il discorso (o paideia), attraverso anche il richiamo metaforico al panegirico; il secondo riguarda invece piuttosto il contenuto, che è stupendamente nuovo e tocca la politica a partire dalla *civilitas*. Il *Buongoverno* mi pare esemplare ad entrambi i livelli, ma ne vanno rintracciati gli antecedenti e anche i conseguenti, sia rispetto al più grande fenomeno dell’umanesimo che, più in generale, riguardo al futuro della politica in Europa, in una prospettiva che deve andare oltre e più in profondo del repubblicanesimo alla Skinner.

Inaspettatamente, Cacciari conclude il suo *Umanesimo* proprio con il richiamo alla pace, parlando di Marsilio Ficino e Pico:

Il fine atteso per strade diverse [...] è la Pace, che un’epoca segnata da catastrofici mutamenti rende tanto più necessaria quanto ardua ai limiti dell’irrealizzabile. Quella Pace che, agli albori dell’avventura umanistica, era stata immaginata da Ambrogio Lorenzetti nell’affresco del Buon Governo dell’antica sala dei Nove del palazzo di Siena: figura umana, non angelo, che siede insieme alle virtù che fondano la civitas, e tuttavia se ne distingue; lei sola in vera quiete, lei sola contemplante la luce infinitamente lontana di un’Armonia perenne, di una Gioia oltre ogni *lex iustitiae* e ogni *securitas*<sup>132</sup>.

Tanto più che Cacciari dedica l’ultima tavola della sua iconografia proprio alla *PAX* del *Buongoverno*, prima sottolineando che il governo dei Nove commissiona l’affresco ad Ambrogio «nel segno [...] del diritto e della giustizia di Roma e della clemenza della propria ‘avvocata’»: la Madonna dipinta da Simone Martini e da Duccio – oltre che dallo stesso Ambrogio: sempre

<sup>131</sup> *Ivi*, *Della pittura*, Capitolo XIX, p. CXXI.

<sup>132</sup> M. CACCIARI, *Ripensare*, § 5: *La Pace impossibile*, pp. LXVIII ss., ma specialmente qui: p. C, col rimando anche alla figura di *Pax* nel *Buongoverno*. E citando in nota 100 il libro di P. BOUCHERON, *Conjurer la peur, Sienne 1338*, Paris 2013 e quello di H. HOFMANN, *Bilder der Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, München 1997, oltre a sé stesso: *Il senso dell’ethos negli affreschi del Palazzo Pubblico di Siena*, Siena 2014.



“in Maestà”<sup>133</sup>. Poi ancora aggiunge Cacciari, a proposito delle Virtù nell’affresco: «Ciò che si ‘finge’ di non cogliere è che la Pace qui siede a parte, la sua voce è un a solo. Ella siede come in un luogo soltanto suo all’interno dello spazio comune. Tutto vi tende ma nulla davvero la raggiunge e la tocca. Simbolo ante litteram dell’aporia intrinseca all’idea umanistica di Pace».

Il *Buongoverno* è certamente un’opera di comunicazione, se non proprio di propaganda. Essa non solo coglie i cittadini nella loro processione al Potere, tra *Concordia* e *Securitas*, ma in certo qual modo li “nomina”. Se proviamo a ri-nominarli, in base alla loro condizione di rappresentanti delle “forze sociali” del tempo, con gli acronimi delle grandi entità che “costituiscono” il mondo globalizzato di oggi (dagli Stati persistenti, alle grandi multinazionali, alle organizzazioni internazionali, banche mondiali ecc.) il risultato non cambia di molto: c’è sempre di mezzo una corda, ma anche una pialla, una bilancia e forse una forca; e la corda va sempre a finire nelle mani del Gran Vecchio che incarna il bene comune.

Come tutti i Gran Vecchi, non si sa mai di preciso chi e che cosa esattamente rappresenti, ma certamente esiste, ed è forse semplicemente la innominabile risultante delle forze che stanno fra loro in stato di “costituzionale conflittualità”. È questo il punto di equilibrio che va di volta in volta individuato e determinato, per fissare ad esso, sempre di nuovo, la dolce ma tragica figura di PAX. Senza dimenticare che forse la conflittualità stessa – meglio: il realismo costituzionale dell’ammissione che i conflitti sono forse necessari, oltre che probabilmente inevitabili – rappresenta la premessa per il funzionamento della cosiddetta *good governance*.

Quelle antitotalitarie sono obiezioni non solo legittime ma doverose. L’esperienza del XX secolo ci deve ammonire sui rischi continui che l’incontro tra bisogni e potere comporta. Ma proprio quell’esperienza ci insegna anche che è possibile un uso “democratico” degli strumenti con cui i diversi totalitarismi novecenteschi hanno cercato di dare risposta agli enormi “bisogni amministrativi” indotti dalla democrazia di massa. Strumenti e concetti, aggiungerei: cioè in una parola “cultura”. Cultura politica nuova, che però non può essere pensata in modo disgiunto dalla sua storia.

Occorrerà farne storia, di questa nuova cultura, cominciando dal passato ma anche, simultaneamente, dal presente, nell’antica certezza che ogni “storia” vale comunque per il futuro,

<sup>133</sup> H.P. RIEDL, *Das Maestà-Bild in der Sieneser Malerei des Trecento unter besonderer Berücksichtigung der Darstellung im Palazzo Comunale von San Gimignano*, Tübingen 1991.

pur essendo sempre determinata dal presente. «Un futuro in cui tutto ciò che s’impara va proiettato (progettato): in termini di solidarietà e di autocoscienza, individuale e di gruppo»<sup>134</sup>.

Ingaggiati nel presente sembrano già quegli scrittori italiani del Duecento considerati da Cesare Segre come facenti parte della «tendenza pedagogicamente nazional-popolare» che, sia pure «arretrata nei materiali (scarsa l’eco, per esempio, della rinnovata scolastica; ancora ignoto Tommaso d’Aquino) [era] progressista nell’impostazione etico-politica laica: basti ricordare, di Bono, l’indulgenza verso gli eretici e gli infedeli». Loro carattere distintivo sembra essere «una cosciente preferenza per un insegnamento pratico e non troppo astruso... Brunetto e Bono, insomma, scelsero il loro materiale didattico guardando a un pubblico di commercianti e banchieri e piccoli imprenditori, abbozzando una dottrina morale che favorisse, invece di ostacolarla, l’attività civile»<sup>135</sup>.

Per potere parlare di “umanesimo civico” – secondo la geniale formula di Hans Baron<sup>136</sup> – bisogna però arrivare a Leonardo Bruni e all’effetto che su di lui ebbe la vittoria fiorentina sulla Milano viscontea del 1402<sup>137</sup>. Dopo il predominio medievale della cultura francese<sup>138</sup>, si ebbe in Italia un generale risveglio di tipo economico, sociale e tecnico a cui corrispose una spinta di civiltà in gran parte autonoma, a partire dal XIV secolo, sulla base del nuovo peso attribuito all’apprendimento – cioè alla nostra dottrina-paideia-disciplina – in chiave “classica” e soprattutto “retorico-grammaticale”<sup>139</sup>. Kristeller è dell’avviso che «the humanistic movement seems

<sup>134</sup> Così si conclude il mio saggio *La misura del ben comune*, Macerata 2010, ma non posso impedirmi di citare il favoloso inizio di *L’incontro di Telgte*, di GÜNTER GRASS (1979), Torino 1982, che è essenzialmente il “luogo” da cui ho tratto la base della mia concezione della storia: «Ieri sarà quel che domani è stato».

<sup>135</sup> B. GIAMBONI, *Il libro de’ vizi e delle virtù e Il trattato di virtù e vizi, a cura di Cesare Segre*, Torino 1968, introduzione di C. SEGRE, *Bono Giamboni e la cultura fiorentina del Duecento*, p. XXVII.

<sup>136</sup> H. BARON, *Renaissance in Italien*, «Archiv für Kulturgeschichte», 17/1927, pp. 226-252; 21/1931, pp. 95-119. Importante anche H. BARON, *Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought*, «Speculum», 13/1938, pp. 1 ss.

<sup>137</sup> Cfr. J.E. SEIGEL, *Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni*, «Past & Present», 34/1966, pp. 3-48, che però non è d’accordo e sottolinea invece il ruolo centrale della retorica – contro la scolastica – nella letteratura umanistica: nella scia di P. O. KRISTELLER, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, «Byzantion», 17/1944-1945, pp. 346-374, viene sottolineato che per lo stesso Bruni la *Laudatio* era panegirico, non storia di Firenze.

<sup>138</sup> «The center of medieval civilization was undoubtedly France, and all other countries of Western Europe followed the leadership of that country, from Carolingian times down to the beginning of the fourteenth century», *Ivi*, p. 348.

<sup>139</sup> «There can be no doubt that there was an Italian Renaissance, that is, a cultural Renaissance of Italy, not so much in contrast with the Middle Ages in general or with the French Middle Ages, but very definitely in contrast with the Italian Middle Ages», *Ivi*, p. 349. Più avanti, ancora: «I should like to suggest that the Italian humanists on the whole were neither good nor bad philosophers, but no philosophers at all. The humanistic movement did not originate in the field of philosophical or scientific studies, but it arose in that of grammatical and rhetoric studies [...] Hence I am





to have been originated from a fusion between the novel interest in classical studies imported from France toward the end of the thirteenth century and the much earlier tradition of medieval Italian rhetoric»<sup>140</sup>. Più bruciante è l'altro suo avviso: «If I am not mistaken, the new term humanism reflects the modern and false conception that Renaissance humanism was a basically new philosophical movement, and under the influence of this notion the old term humanist has also been misunderstood as designating the representative of a new Weltanschauung»<sup>141</sup>.

Insistere sul carattere pragmatico, quasi professionale, dell'incivilimento urbano nelle città italiane a partire dal XII-XIII secolo significa anche e soprattutto materializzare un processo di cui sono ben noti gli aspetti filosofici e letterari, come pure le implicazioni politiche e sociali, ma di cui un po' sfugge il sostrato di "discorso", di "opinione" su cui si poté costruire - per un breve lasso di tempo - un'ipotesi costituzionale tanto entusiasmante quanto fallimentare, nell'incerto equilibrio fra signoria e libertà, le quali si sarebbero poi rivelate a loro volta due delle spie più persistenti dell'esperienza politica europea, fino ai giorni nostri.

Il Trecento, schiacciato fra un ancora umile Due- e uno spavaldo Quattrocento, fu proprio il secolo in cui acquistarono solidità "usi e costumi" cittadini di cui il *Buongoverno* offre mirabile esempio. È uno dei punti più espliciti della strabiliante vicenda del "medio evo", in cui effettivamente si compì quel passaggio fra antico e moderno che tuttora seduce le nostre riflessioni sul futuro del mondo. Ma ciò che colpisce di più è che quel passaggio, in Italia, avvenne sul piano pratico dello stare insieme, in comunità, della gente, coi mezzi "civili" del diritto e dell'economia, vere e proprie scienze applicate, anzi preferisco dire "discipline", sostenute e diffuse dalla retorica più che dalla scolastica<sup>142</sup>.

inclined to consider the humanists not as philosophers with a curious lack of philosophical ideas and a curious fancy for eloquence and for classical studies, but rather as professional rhetoricians with a new, classicist ideal of culture, who tried to assert the importance of their field of learning and to impose their standards upon the other fields of learning and of science, including philosophy» (*Iz*, pp. 354 e 356).

<sup>140</sup> *Iz*, p. 363.

<sup>141</sup> *Iz*, p. 366. Kristeller aggiunge, a conclusione (p. 374): «Modern scholarship has been far too much influenced by all kinds of prejudices, against the use of Latin, against scholasticism, against the medieval church, and also by unwarranted effort to read later developments, such as the German Reformation, or French Libertinism, or nineteenth-century liberalism or nationalism, back into the Renaissance. The only way to understand the Renaissance is a direct and, possibly, an objective study of the original sources».

<sup>142</sup> Non si deve però sottovalutare il fatto che «the scholastic notion of the common good finally raises the question of the relationship which may, or may not, exist between the reintroduction of Aristotle's political ideas in the late 13<sup>th</sup> century and the 'desacralization' of political authority in the early 14<sup>th</sup> century», come scrive M.S. KEMPSHALL, *The Common Good*, p. 25, alla fine dell'Introduzione.

Fa ancora colpo il già più volte citato giudizio di Giovanni Villani su Brunetto Latini, il notaio che, dopo aver passato qualche anno in Francia e Spagna, tornato a Firenze

fu cominciatore et maestro in digrossare i Fiorentini, et farli scorti in bene parlare, et in sapere guidare et regere la nostra Republica secondo la Politica». Villani alla fine lo definisce “mondano homo”, non tanto diversamente da come il Vasari definirà Ambrogio Lorenzetti: «...furono i costumi d’Ambruoio in tutte le parti lodevoli, e piuttosto di gentiluomo e di filosofo, che di artefice<sup>143</sup>.

Sarebbe bello seguire la traccia di un parallelo fra Ambrogio e Brunetto, magari anche attraverso l’analisi della “canzone” che accompagna, nei vari quadretti, l’andamento dell’affresco, anche a testimoniare la verità dell’asserzione di Maria Monica Donato: «nella pittura monumentale la scelta dei temi, il tenore delle iscrizioni fanno sì che l’onnipresenza visuale del potere diventi messaggio, comunicazione». Ma – si chiede Donato – come accade «che immagini risalenti a un tempo e a una cultura remoti, da essi improntati al punto da apparirne l’immagine più eloquente, possano sollecitare riflessioni e sentimenti rivolti al presente – come non credo accada per altri antichi ‘manifesti’ politici?». Furio Brugnolo attribuisce all’affresco (che giustamente considera documento apicale di «poesia per pittura») una «funzione essenzialmente rappresentativa e contestuale» come, a mio avviso, si conviene all’obbiettivo discorsivo e insieme panegiristico che certamente Ambrogio condivideva col governo senese dei Nove, in cerca di persistente legittimazione<sup>144</sup>.

È particolarmente sintomatico di questa impostazione il passo che egli cita da un *Trattato delle volgari sentenze sopra le virtù morali* – in versi – di Graziolo de’ Bambaglioli, «di poco anteriore al nostro affresco e riconducibile a un analogo retroterra ideologico e filosofico di tipo genericamente aristotelico»<sup>145</sup>. Questo “genericamente aristotelico” fa il paio con l’altra affermazione che «la poesia politico-civile del Trecento [...] è largamente tributaria del linguaggio della Commedia». Si tratta di riferimenti al clima culturale diffuso in quegli anni “comunali”, in cui si andava costruendo un “discorso” che – partendo dalla retorica d’impronta ciceroniana e dalla diffusa morale francese delle “virtù”, attraverso la straordinaria stagione del “volgare”

<sup>143</sup> Opere di Giorgio Vasari, p. 61.

<sup>144</sup> F. BRUGNOLO, *Le iscrizioni*, e M.M. DONATO, *La “bellissima inventiva”: immagini e idee nella Sala della Pace*, in E. CASTELNUOVO (ed), *Ambrogio Lorenzetti*, pp. 381 ss. e 23 ss. (qui p. 23 e poi 26).

<sup>145</sup> F. BRUGNOLO, *Le iscrizioni*, p. 187: «Huomeni singular, città, comuni, / e principi e baroni / Amor a ben comun dispone e liga; / onde cessa la briga / e stanno aperti i camini e le strade».



italiano<sup>146</sup>, fino ai successi popolari della predicazione ma anche della comunicazione artistica, dopo Giotto – investiva gli elementi basilari della vita in comune, in un’ottica fondata ugualmente sulla cittadinanza e sull’obbedienza al comando. Quel “discorso” assumeva spesso forma e contenuti più di “panegirico” che di “trattato” e s’iscriveva in una “scolastica” con la “s” minuscola, ancora non dominata del tutto dal pensiero aristotelico-tomista. Se il *Buon governo* può essere fatto rientrare in questo “genere”, allora non gli si confà il titolo di “città ideale” che spesso gli viene attribuito, mentre prevale invece quel carattere “realistico” che fin dalle prime interpretazioni gli è stato riconosciuto – ma io aggiungerei non solo per gli aspetti naturalistici bensì anche per l’impianto politico, sul piano sia teorico che istituzionale, che vi si può riscontrare.

«Il mondo in pace, sicuro il cammino» – da un verso di un famoso sonetto di Lapo Gianni<sup>147</sup> – sembra essere la keyword del nostro affresco, più attento agli aspetti di ordine (le misure di sicurezza) della vita cittadina che a quelli d’ispirazione teorica (giustizia e carità). Sono portato a dire ciò non certo per contrastare le sapientissime, anche se fra loro così diverse, ricostruzioni di un Rubinstein o di uno Skinner<sup>148</sup>, ma per richiamare l’intento pratico che la commissione

<sup>146</sup> S. GIOVANNI, *Gouverner par la gloire. Réceptions et représentations du De gloria de Cicéron de l’Antiquité au premier humanisme*, in *La légitimité implicite*, a cura di J.-P. Genet, vol. I, Paris-Rome 2015, pp. 317-336: «La confusion des parlers conduit en effet à l’invention des langues, à la recherche d’un vulgaire illustre poétique et à l’organisation structurée des métiers qui sont des conditions de tout projet politique et social, et, à ce titre, des inventions remarquables de l’humanité, pourvu que les hommes en fassent un bon usage. Le mythe de Babel, suscité par l’appétit de gloire, pauvre renommée et vaine gloire des hommes, génère donc une inventivité éminemment politique puisque ces inventions produisent règles et mesures, et régissent le multiple. Comme l’écrit Dante, l’invention du “vulgaire illustre”, qui permet de se comprendre, rend possible la communauté politique et le bien commun [...] la fonction légitimante du “vulgaire illustre”, la langue des poètes. La vana gloria des hommes de Babel défiant Dieu est à l’origine d’une gloire nouvelle qui transcende les oppositions stériles, la gloire du poète et de la cité des hommes».

<sup>147</sup> Citato da F. BRUGNOLO, *Le iscrizioni*, p. 388. Su quest’aspetto della tematica cfr. R.M. DESSI, *Il bene comune nella comunicazione verbale e visiva. Indagini sugli affreschi del “Buon Governo”*, in *Il bene comune. Forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo* (Atti del XLVIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2011), Spoleto 2012, pp. 89-130. Cfr. anche A. RIKLIN, *La summa politica di Ambrogio Lorenzetti*, a cura di A. Scarpelli, Siena 2000: «Nous pourrions alors réfléchir plus largement sur les fonctions de la gloire dans la pensée politique du XIV<sup>e</sup> siècle pour tenter de répondre à quelques questions fondamentales, qui sont au cœur de l’œuvre de Cicéron et de la pensée politique de la fin du Moyen Âge et de la première modernité : pourquoi le pouvoir a-t-il besoin du caractère cérémoniel et futile de la gloire ? Qu’a-t-elle de si essentiel pour que le pouvoir cherche à tout prix à l’inscrire au centre de son dispositif gouvernemental?».

<sup>148</sup> Q. SKINNER, *Virtù rinascimentali*, Bologna 2006, in particolare: *Ambrogio Lorenzetti e la raffigurazione del governo virtuoso*, pp. 53-121 e *Ambrogio Lorenzetti sul potere e sulla gloria delle repubbliche*, pp. 123-153; N. RUBINSTEIN, *Political Ideas In Sieneese Art: The Frescoes By Ambrogio Lorenzetti And Taddeo Bartolo In The Palazzo Pubblico*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 21/1958, pp. 189-207. P. BOUCHERON, “*Tournez les yeux pour admirer, vous qui exercez le pouvoir, celle qui est peinte ici*”. *La fresque dite du Bon Gouvernement d’Ambrogio Lorenzetti*, «Annales. Histoire, sciences sociales», 6/2005, pp. 1137-1199; ma soprattutto *Conjurer la peur*.

dell'opera certamente ebbe, come pure la capacità tecnica che Lorenzetti vi esplicò, nel tradurre in godibilissima (cioè altamente comunicativa) pittura quell'intento. Un intento che mira a mostrare a tutti, e in primo luogo ai cittadini di Siena, la gloria della città, facendone né più né meno che il panegirico visuale<sup>149</sup>. Se gloria è sinonimo di sovranità, l'intento è allora anche politico, come certo fu per Cicerone che vi dedicò un'opera, perduta, negli anni di maturità<sup>150</sup>.

Vi si collega infatti anche il tema della legittimità che Jean-Philippe Genet ha di recente proposto di porre alla base di un'ulteriore indagine collettiva sulla «sémiotique de l'état moderne», intesa come «perception de la légitimité du pouvoir qui est au coeur même de l'état moderne, là où se noue l'accord entre le pouvoir (à ses différents niveaux) et la société politique»<sup>151</sup>. Genet chiama ciò «anthropologie politique», riducendo la *légitimité* a «des mécanismes d'une acceptation du pouvoir (quel qu'il soit) suffisante pour permettre son fonctionnement» e considerandola per di più "implicite", nel senso che «on ne la produit pas, elle se produit, et c'est une construction sociale»<sup>152</sup>. Non è certo questo il posto per intraprendere un dibattito storiografico-sociologico sul tema della legittimità del potere: è certo, comunque, che quest'ultimo ebbe bisogno, in occidente, di misurarsi sempre con quel metro per promuovere e sviluppare la visione "politica" che è alla base dell'antropocene. Come suggerisce Giovanni - rifacendosi a Cicerone ma anche ad Agamben<sup>153</sup> - il culmine legittimatorio della città (come della singola persona) si ha nella gloria, che però paradossalmente può anche debordare senza cessare di far accettare l'autorità a cui si riferisce. Un esempio lo dà, nel nostro *Buongoverno*, la "vana gloria" ritratta fra i vizi intorno al *Timor* nella parte negativa e malefica dell'affresco:

<sup>149</sup> G.M. VARANINI, *Legittimità implicita dei poteri nell'Italia centro-settentrionale del tardo medioevo. La tradizione cittadina e gli stati regionali*, in *La légitimité implicite*, vol. II, pp. 223-239: «si ricorre allora a quello che era e restava il minimo comune denominatore, l'unica legittimità naturaliter (se mi si passa l'avverbio) condivisa: è la legittimità antica che originava dalla città, e - ancora più alla base - dalla cellula originaria della solidarietà politica, la vicinia (il quartiere urbano, la contrada) ove la popolazione convive nella quotidianità» e prosegue parlando del «dato naturale, implicito, del coinvolgimento del singolo nella vita civile».

<sup>150</sup> Per O. KRISTELLER, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, in M. MOONEY (ed), *Renaissance Thought and Its Sources*, New York 1979, pp. 85-105, «The basic principle of Cicero's literary culture was the combination of rhetoric and philosophy... The attitudes of Petrarch and other humanists towards civic life, its problems and values, must be understood within the context of this Ciceronian style of thought».

<sup>151</sup> Il quadro ampio di riferimento è il programma SAS (*Signs and States*), dell'*European Research Council*: in esso si situa la nuova linea di ricerca su *Le Pouvoir symbolique en Occident (1300-1640)*, il cui primo volume (in due tomi) s'intitola *La légitimité implicite*.

<sup>152</sup> J.-P. GENET, *Pouvoir symbolique, légitimation et genèse de l'État moderne*, in *La légitimité implicite*, vol. I.

<sup>153</sup> G. AGAMBEN, *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer*, II, 2, Torino 2009, p. 262.



Nous terminerons donc sur l'image paradoxale de cette "vaine gloire", rangée certes parmi les vices et les forces destructrices de la cité - dans la lignée des manuels de bons gouvernements du XIIIe siècle comme l'Oculus pastoralis et de tant d'autres représentations - mais une "vaine gloire" nécessaire et constitutive de toute légitimité<sup>154</sup>.

Non è facile equiparare, come basilaramente fa Genet, la legittimità con il "giusto". Quest'ultimo infatti viene spesso assimilato alla giustizia, la quale, un po' come la gloria, ha pure i suoi aspetti paradossali che possono sconfinare dal campo dei comportamenti legittimi<sup>155</sup>. È stupefacente che nella terza ed ultima strofa della "canzone" del *Buongoverno* (A1), proprio dedicata alla Giustizia, la legittimità venga designata come "ogni civile effetto" e sia attribuita dei tre caratteri dell'"utile, necessario e di diletto"<sup>156</sup>: d'altra parte, proprio di "governo" si tratta, ma - per citare Pierre Bourdieu, che certo sta alla base delle proposte di Genet - soprattutto di "pouvoir symbolique"<sup>157</sup>. È per quella via che normalmente la legittimità implicita si trasforma in coscienza "costituzionale" - come io la chiamerei - attraverso appunto la "costituzione" di una società politica<sup>158</sup>; ed è la via lungo la quale si colloca l'opera d'arte e di pensiero di Ambrogio Lorenzetti, proprio agli inizi - quanto meno in Italia - di una storia costituzionale a destinazione "statale".

Ma per intanto non è così: il governo dei Nove vacilla, la stessa autonomia cittadina è sempre più in bilico; rispetto a cosa è dunque "simbolica" la comunicazione dettata dal *Buongoverno*? Non certo di un effettuale destino politico "in proprio" della comunità senese, ma neppure di altre condizioni costituzionali contigue, bisognose di legittimità. Il giudizio di Gian Maria Varanini è impietoso:

Nel corso del Quattrocento nessun nodo di nuova legittimità si stringe, quanto al funzionamento dello stato regionale, o territoriale; non si "crea" nulla di sostanzialmente o formalmente nuovo, dopo la semplice iniziale addizione o aggregazione di territori. Si ha in buona misura [...] la gestione di un'eredità del passato, che è l'eredità della legittimità cittadina. Non c'è un progetto: non si pongono né allora né nei decenni successivi le premesse perché, magari in un

<sup>154</sup> S. GIOVANNI, *Gouverner*, nota 69. Cfr. anche D. QUAGLIONI, *Politica e diritto al tempo di Federico II. L'Oculus pastoralis* (1222) e la "sapienza civile", in *Federico II e le nuove culture*. Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre 1994, Spoleto 1995, pp. 3-26.

<sup>155</sup> A. ZORZI, *La giustizia*, in *La légitimité implicite*, vol. II, pp. 337-350.

<sup>156</sup> F. BRUGNOLO, *Le iscrizioni*, p. 385.

<sup>157</sup> P. BOURDIEU, *Sur le pouvoir symbolique*, «Annales ESC», 1977/3, molto usato da Genet - che stiamo seguendo - che ne riporta anche la bella definizione: come il «pouvoir de faire voir et de faire croire, de transformer ou de confirmer la vision du monde et par là l'action sur le monde, donc le monde, pouvoir quasi magique qui permet d'obtenir ce qui est obtenu par la force (physique ou économique)», p. 410. Su Bourdieu va segnalato il *Dictionnaire international Bourdieu*, CNRS (Edizione del Kindle).

<sup>158</sup> Mi pare ottimo qui lo spunto di G.M. VARANINI, *Legittimità*, pos. 2: «Anche la nozione di società politica va maneggiata con cautela, se con questo termine si intende indicare l'insieme dei soggetti che hanno effettiva consapevolezza del significato della propria soggettività e della propria partecipazione al funzionamento di un sistema regolato».

futuro lontano, vi sia una società politica nuova che trovi un comune terreno di riconoscimento e di azione col potere dello stato; non c'è l'elaborazione di una nuova legittimità che crei le premesse di un futuro automatismo, di un riflesso legittimizzante implicito e automatico<sup>159</sup>.

Non si può però non osservare che quell'eredità cittadina non è cosa da poco e che lì risiede, più che in altre più sofisticate e complesse “invenzioni” istituzionali, la radice profonda della politicità dell'uomo e della donna europei. Profonda, anche perché si trattò di una rivisitazione della grande intuizione romana – repubblicana ma poi anche imperiale – su cui poté appoggiarsi la nuova concezione dell'“omo” portata dal Cristianesimo e arricchita dalla tradizione pedagogico-comunicativa greca. Si tratta – sintetizza infatti Varanini – del «nocciolo duro e nascosto della legittimità del potere (cittadino)»<sup>160</sup>.

Si dà il caso che lo sapesse anche Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi, illustre autore di scienza economica e scienza costituzionale, ma anche storico, in particolare delle “Repubbliche italiane”<sup>161</sup>: allo scopo di «cogliere nella storia della libertà italiana quell'unità d'interesse che sfugge nella vita simultanea di cento Stati indipendenti», sfruttando il «momento in cui i diritti delle nazioni sono di nuovo pesati sulla bilancia dell'opinione pubblica» per sottoporre «alle due potenti nazioni che si gloriano di non aver padroni, alla Francia e all'Inghilterra, i diritti che può far valere la sventurata Italia, a godere di una stessa libertà». Questa sì che mi pare una cifra giusta per inquadrare il tema della legittimità e, al suo interno, anche quello del *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti. Per Sismondi l'«unità d'interesse» consiste nella «scienza di governare gli uomini per il loro bene» che ha preso avvio «nell'Europa

<sup>159</sup> *Iv*, pos. 5.

<sup>160</sup> G.M. VARANINI, pos. 9-10, che cita poi, da un saggio di L. ARCANGELI, *Esperimenti di governo: politica fiscale e consenso a Milano nell'età di Luigi XII*, Milano 2002, la bella espressione di una parrocchia “popolare”, con «assenza tra i convocati di illustres, magnifici, dottori», che dà al proprio delegato una procura «circa statum et stabilimentum reipublicae Mediolanensis». A pos. 11, Varanini così conclude: «È dunque latente nelle città lombarde un modo d'esser cittadino che non coincide con la definizione classica di “cittadinanza come partecipazione alle magistrature cittadine e voto nelle assemblee deliberative”, ma che rinvia – ancor più alla radice – alle forme più elementari della convivenza organizzata».

<sup>161</sup> *A History of the Italian Republics, Being a View of the Origin, Progress, and Fall of Italian Freedom*, apparve nel 1832 a Londra nella Cabinet Cyclopaedia di Lardner e poi in francese nello stesso anno, a Parigi, col titolo Histoire de la renaissance de la liberté en Italie, de ses progrès, de sa décadence, de sa chute. Cfr. l'ultima traduzione italiana (la prima apparve a Lugano nel 1833, col prodigioso titolo Storia del Risorgimento, de' progressi, del decadimento e della rovina della libertà in Italia) ad opera di Alfredo Salsano, con presentazione di Pierangelo Schiera, pp. IX-XCVI, Torino 1996, col titolo semplice di Storia delle Repubbliche italiane. Si trattava di una breve sintesi della monumentale ricerca in 16 volumi (Histoire des républiques italiennes du moyen âge) che Sismondi aveva pubblicato tra il 1807 e il 1818, prima a Zurigo poi a Parigi.



moderna, soltanto con le repubbliche italiane del Medioevo; è da esse che si è diffusa per tutte le altre nazioni»<sup>162</sup>.

La politica come mezzo, e non come fine: questo è il senso della legittimità, intesa come motore della costituzione mutante, come insieme dei poteri esistenti nella società, di cui il governo doveva essere l'espressione neutrale, capace di dare sintesi alle sue esigenze storiche, anche riguardo all'economia, il cui scopo non è l'aumento delle ricchezze in quanto tale ma il loro impiego per realizzare la felicità di tutti<sup>163</sup>. Inquadrata nel contesto storico in cui si manifestò, la lettura che Sismondi fa del medioevo italiano è fortemente pedagogica, fondata sulla contrapposizione fra libertà e tirannide: la prima trionfante fino a tutto il XIII secolo, la seconda già ben visibile a partire dal XV<sup>164</sup>.

Resta il Trecento, in cui la tensione costituzionale si presenta sulla scena e comincia a tener campo. Sarebbe il secolo in cui Lorenzetti dipinge gli effetti del buono e del cattivo governo. Tutto torna dunque. Ma il pedagogico è anche ideologico: interessa mostrare che come le repubbliche medievali furono messe in crisi dal consolidamento dei grandi regni europei («quegli stessi barbari ai quali mostrava il cammino della civiltà»), allo stesso modo, tre secoli dopo, l'«invasione dei francesi restituì all'Italia tutti i vantaggi che la loro invasione, alla fine del secolo XV, le aveva fatto perdere [...] dette inizio a una rigenerazione che restituì alla nazione italiana più libertà di quanto ne avesse perduta»<sup>165</sup>. Al di là dell'ideologia, Sismondi sa però, da vero scienziato sociale, cos'è la libertà al suo tempo ed è in grado di collegare tutto il discorso fatto sulle repubbliche italiane del Medioevo con le speranze (e la scienza costituzionale) dei nuovi tempi:

È la partecipazione del gran numero al governo, e non la denominazione di repubblica piuttosto che di monarchia, che costituisce questa libertà; è soprattutto il regno delle leggi, la pubblicità nell'amministrazione come nei tribunali, l'uguaglianza dei diritti, la soppressione degli ostacoli al pensiero, alla istruzione, alla religione<sup>166</sup>.

<sup>162</sup> Dalla *Presentazione* di Schiera, in SISMONDI, *Storia*, pp. X-XI, che a sua volta riprende dalla *Prefazione* di Sismondi, pp. 3 ss.

<sup>163</sup> Cfr. l'*Avertissement* di Sismondi ai *Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population*, Paris 1819, p. II.

<sup>164</sup> Come abbiamo già intravisto, sono anche i temi che Vittorio Alfieri pose al centro della sua edizione del *Panegirico* di Plinio il giovane. A completare il quadro andrebbe visto anche il lungo excursus sulla letteratura italiana nel romanzo di MADAME DE STAËL, *Corinne, ou l'Italie* (1807), Livre VII. «La littérature italienne».

<sup>165</sup> SISMONDI, *Storia*, pp. 362 ss.

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 363. A sottolineare il quadro scientifico di riferimento di Sismondi, cfr. N. KING, *Chevalerie et liberté*, in *Sismondi européen*, Genève et Paris 1976, p. 247 che cita un suo breve testo politico, apparso nella «Revue

Insomma, l'inserimento di Sismondi nella ricostruzione che sto tentando dell'impresa lorenzettiana non vuol avere alcuna giustificazione storiografica, ma solo l'ambizione di avvalorare il mio sforzo di inscrivere il *Buongoverno* fra i "testi" primordiali di un "discorso" che, cinque secoli dopo, sarà ancora quello di Sismondi e di tutti gli altri che vi hanno fatto riferimento per capire, ma anche per contribuire a fare, la storia d'Italia<sup>167</sup>. Quel discorso s'intitola, per Sismondi "libertà"; per Lorenzetti invece "comune", ma per entrambi, ai miei occhi, è il discorso della "costituzione come processo di legittimità", cioè come realizzazione "politica" (nel senso già visto attribuito da Giovanni Villani a Brunetto Latini) della necessità di vivere insieme della gente "in città". Il metodo è pedagogico, nel senso di trasmissione di valori con gli strumenti a disposizione. Si tratta di paideia nel senso moderno del termine, che è poi quello di "comunicazione", necessariamente simbolica, ma materialmente operante come forza coesiva di intenti comuni e anche di strumenti comuni per il raggiungimento di quei fini.

Questo è il motivo elementare per cui, oltre a non dare soverchia importanza – tranne, evidentemente, quella descrittiva – al contrasto tra governo buono e cattivo nell'affresco senese, non condivido neppure l'esaltazione dello spirito "repubblicano" che vi aleggerebbe, come pure nella stessa *Storia delle Repubbliche italiane*. Anche lo storicismo pedagogico di Sismondi è giocato in chiave storico-universale, come a mio avviso lo è la "bellissima inventiva" di Ambrogio. I fatti dell'Italia medievale erano ovviamente al centro dei rispettivi interessi, ma il loro sguardo immaginativo era ben più ampio e toccava quelle "forze della storia" che – nella scia di Ranke – Otto Hintze avrebbe posto al centro della sua opera storico-costituzionale, anche in contraddizione con il pur amato Max Weber, così insensibile al tema storiografico dello "sviluppo"<sup>168</sup>.

Encyclopédique», 35/1825, col titolo *Revue des efforts et des progrès des peuples dans les vingt-cinq dernières années*, in cui la contrapposizione fra "partito retrogrado" e "partito progressivo" viene definita proprio in base al principio del «maggior bene del maggior numero».

<sup>167</sup> Dalla Presentazione di SCHIERA, in SISMONDI, *Storia*, p. XLIV ss., cfr. il § 3: Lo storicismo sismondiano e la sua fortuna nella storiografia del Risorgimento italiano.

<sup>168</sup> P. SCHIERA, *Otto Hintze*, Napoli 1974, e P. SCHIERA, *Costituzione come processo di legittimazione: Otto Hintze fra storia e sociologia*, «Scienza & Politica», 32, 63/2020, pp. 205-226: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/12081>. Ma già nella *Presentazione* SISMONDI, *Storia delle repubbliche italiane*, p. LXVI-LXVII notavo: «Quel che non si sottolinea abbastanza è che tali problemi acquistano, nel corso dell'ottocentesco 'secolo della scienza', dimensione e trattazione insieme oggettiva e pratica, causando una sorta di *tertium genus* fra politica e scienza, che è caratteristico della ricerca di legittimità che i nuovi ceti e i nuovi regimi politici (borghesi) vanno cercando. Sia la storia sia le scienze sociali rientrano in questo quadro e il Medioevo ha svolto un ruolo importante, come problema in entrambi gli ambiti, fungendo spesso da *trait d'union* fra loro».





Anche Federico Chabod ci fa comodo quando, nei suoi “*Studi di storia del Rinascimento*”, rimanda al Sismondi per notare che «Un secolo e mezzo fa urgeva l’ansia di sapere quando e come gli uomini si fossero rivendicati a libero sentire e la libertà avesse riaccesso la sua fiaccola nel mondo [...] intesa anzitutto come senso politico della libertà, volontà e capacità di autogoverno e di vita associata». La parte finale della citazione sembrerebbe scritta apposta per il *Buongoverno*, nel quadro di formazione e sviluppo di quella “coscienza europea” a cui – repubblica o monarchia – anche Sismondi si rifarà nel suo sfogo romantico-libertario di primo Ottocento. Non tanto di libertà si tratta,

bensi del segreto della formazione, lenta e progressiva, della nostra personalità morale e spirituale. Di cui la libertà politica è uno degli aspetti, decisivo certamente ma non esclusivo e soprattutto non dissociabile da quella più interiore e segreta libertà che è riposta nel franco dispiegarsi del pensiero umano di fronte al problema del suo stesso essere e dei suoi rapporti con la natura e con la storia, con il mondo che lo circonda e il mondo che l’ha preceduto<sup>169</sup>.

Non si tratta ovviamente, in particolare per quanto riguarda Lorenzetti, di prendere parte fra chi insiste nel ricercare una linea di sviluppo nazionale e chi si batte sull’universalismo medievale, sulla coscienza cristiana o romana. Interessa invece la celebrazione di un principio che è quello dell’identità fra abitante della città e governo della città: che è in prima e ultima istanza il principio della legittimità del potere, com’è stato così ben definito da Max Weber, nel suo famoso capitolo sulla *Città*. È questa la ragione per cui sto tanto insistendo sul *Buongoverno* come panegirico della città di Siena, nel suo *Governo dei Nove*, riesumando anche un testo latino che certamente non servì da spunto, perché allora probabilmente ignorato, ma che ricalcava analogo entusiasmo per la figura del *civis*, di cui lo stesso Imperatore, Traiano, risultava essere il più alto rappresentante. E la traduzione del *Panegirico* di Plinio il Giovane da parte dell’Alfieri andrebbe considerata in parallelo con la *Storia delle Repubbliche italiane* del Sismondi:

Così che questa storia d’Italia – è l’ultima citazione da Federico Chabod – a volerne cercare la linea unitaria, in sede politica, fra Dugento e Cinquecento, vi sfugge da ogni parte, irriducibile ad un’inquadratura precisa; nessun criterio di giudizio si è rivelato capace di serrarla tutta in unità armonica, non la più antica idea di libertà e nemmeno la più nuova di classe, non l’idea di nazione, non l’idea di Papato e Impero che sono nella storia italiana ma a lor volta non la esauriscono e, ad affisarsi solo in loro, si perderebbero di vista proprio i fatti più caratteristici, e vale a dire la vita delle città, la storia dei Comuni e poi delle Signorie<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> F. CHABOD, *Scritti sul Rinascimento*, Torino 1967, p.173 e 174.

<sup>170</sup> Sfugge qui forse a F. CHABOD (*Ivi*, p. 185) l’esemplarità che, di questo suo condivisibilissimo commento, rappresenta il nostro affresco del *Buongoverno*, di Ambrogio Lorenzetti.

Vita e storia che contano non solo per gli “istoriografi” ma anche per chi non è – come il Volpe nelle parole di Chabod – «sempre recisamente antisociologico». Entra allora in gioco la storia del pensiero che si lega alla storia politica, dilatando così i diversi campi di comunicazione «ad un ritmo solo: nel che poi consiste l'intimo e necessario legame che collega tutte le forme di attività spirituale di un'epoca, anche quando nelle loro manifestazioni esteriori l'una forma sembra staccata dall'altra e avviata su di un cammino totalmente suo»<sup>171</sup>. Se, con l'avvento più o meno “legittimo” della Signoria, perde peso il Comune, non ne perde però il potere, il quale anzi, complicandosi, ne acquista e diviene “sociologicamente” sempre più centrale e interessante. Difatti arriverà, presto, Machiavelli<sup>172</sup>. D'altra parte – per sfiorare nuovamente la sociologia del potere di Max Weber – che poi tanto si discutesse su legalità o illegalità del sopravvento della Signoria sul Comune rimanda proprio al tema centrale della *Città*.

Tanto più che – a detta di Varanini che chiama a conferma Maire Vigueur<sup>173</sup> – la «legittimità del potere cittadino fondata sul patto politico comunale [ha] potuto sopravvivere, in modo latente o implicito, negli strati profondi delle coscienze civiche, ma anche di quando in quando riapparendo carsicamente alla ribalta istituzionale»<sup>174</sup>, anche nel Trecento signorile, quando tutta l'Italia centro-settentrionale è “piena di tiranni” (secondo le parole di Dante Alighieri)<sup>175</sup>. Si tratterebbe della lunga persistenza di quel “sistema-città” o meglio “dimensione-città”: «l'insieme delle risorse identitarie e di tradizione culturale di queste comunità cittadine, che in molti casi alimenta con vigore ed efficacia il consenso politico ai signori e le loro pratiche politiche nel corso del Trecento»<sup>176</sup>.

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 194: ma che bella possibile definizione di una “storia costituzionale” verrebbe fuori da queste espressioni!

<sup>172</sup> Al quale Chabod affianca, sapientemente, gli studi di F. ERCOLE, *Dal Comune al Principato*, Firenze 1929 (ma prima 1910 e 1911) e anche *Da Bartolo all'Althusio*.

<sup>173</sup> G.M. VARANINI, *Legittimità*, pos. 14; J.C. MAIRE VIGUEUR (ed), *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, Roma 2013.

<sup>174</sup> Esplicita sarebbe dunque una legittimità fissata istituzionalmente; ma è lo stesso Varanini a precisare (*Ivi*, pos. 17): «Ed è ovviamente attorno a questa legittimità esplicita, riconosciuta, formale, che i poteri degli stati territoriali organizzano un livello importante di discorso politico, di propaganda, sul quale molto si è scritto».

<sup>175</sup> G.M. VARANINI, *Legittimità*, pos. 15, che si rifà qui a A. ZORZI, *Le signorie cittadine in Italia (secoli XIII-XV)*, Milano-Torino 2010. Cfr. anche S. COLLODO, *Governanti e governati. Aspetti dell'esperienza politica delle città dell'Italia centro-settentrionale, in Italia 1350-1450: tra crisi, trasformazione, sviluppo*, Atti del XIII Convegno Internazionale di Studi, Pistoia 1993.

<sup>176</sup> G.M. VARANINI, *Legittimità*, pos.18. La conclusione del saggio di Varanini è – per quanto concerne i miei intenti relativi al *Buon governo* di Lorenzetti – limpida: «Implicitamente ed esplicitamente, lungo tutta l'età moderna la percezione di una legittimità soprattutto urbana del potere è per i sudditi di alcuni stati regionali dell'Italia centro-settentrionale una seconda pelle, un dato indiscutibile».



4.

Nicolai Rubinstein ci ricorda che nel XIV secolo il significato di *libertas* andava da «political independence to republican self-government»<sup>177</sup>, ma sottolinea anche che l'aspetto politico non sembra essere così centrale nel pensiero di Leonardo Bruni, al contrario della retorica<sup>178</sup>: insomma, per lui, il Trecento conoscerebbe un umanesimo più retorico (anche in senso pratico, come esercizio di eloquenza) che civico. Ciò imporrebbe una revisione del nesso fra medioevo e umanesimo; tanto più che plausibile punto di partenza ne diverrebbe il XII secolo, per la presenza di una vita urbana prospera, con alto grado di educazione e sofisticazione anche individuale, di nuovo in connessione con la ripresa della retorica, così necessaria agli intenti e bisogni pratici dei Comuni, ma anche così favorevole al successivo graduale passaggio dall'*ars dictaminis* agli *studia humanitatis*.

Per usare un concetto che Thomas Kuhn ha fruttuosamente impiegato nei suoi studi di storia della scienza, si potrebbe provare a dire che Petrarca ha creato un “paradigma”, cioè un modello grazie al quale i successori poterono espandere e sviluppare i suoi risultati. Il nuovo “metodo” consisteva in una combinazione azzeccata di retorica e filosofia, con intenzione in entrambi i casi molto positiva se non applicativa nella vita “civica”, la quale dopo la sbornia communalistica andava complicandosi e nel contempo irrigidendosi in direzione per l'appunto signorile: da qui l'invocazione appena ricordata a “signoria e libertà”.

Un meccanismo di potere – di rapporto fra governanti e governati – fatto di attrazione e repulsione fra elementi diversi se non opposti, in una tensione molto dinamica e produttiva di conflittualità, ma anche – prima di tutto e oltre quella – di ben comune. Questo è quanto, a mio avviso, viene descritto nell'affresco del *Buongoverno*, da parte di un artista eccellente non solo nel “dipingere” gli aspetti concreti, esistenziali, pratici della convivenza civica, ma anche nel rappresentare i principi di fondo su cui quest'ultima si reggeva, in una combinazione articolata ma sistematica di richiami ai valori della religione cristiana e dell'etica romano-greca,

<sup>177</sup> N. RUBINSTEIN, *Florence and the Despots. Some Aspects of Florentine Diplomacy in the Fourteenth Century*, «Transactions of the Royal Historical Society», January/1952, pp. 21-45, (published online by Cambridge University Press:12 February 2009), p. 30 nota 1: Missive XI, fo. 49V (7 Sept. 1353) «instruction for embassy to Genoa, on the eve of her submission to the Visconti: “Signoria e libertà, delle quali a mortali niuna cosa è più cara né più accepta».

<sup>178</sup> Va ricordato che per lo stesso Bruni la *Laudatio* costituiva un “panegirico” della città di Firenze e in nessun modo un'opera di storia cittadina.

nella miscela fra Cicerone e Aristotele che si era anche popolarmente (i predicatori!) fissata nel corso del benedetto medio evo<sup>179</sup>.

Qui starebbe, mi pare, il significato “paradigmatico” dell’opera di Ambrogio Lorenzetti, che ancor oggi si staglia come principale punto di riferimento iconico di ogni discorso sul governo, e sui suoi turbamenti. La mia idea – che finora forse non sono riuscito a esplicitare con sufficiente chiarezza – è che nel programma dell’affresco si siano concentrati e condensati elementi di comunicazione politica provenienti dalla paideia sottostante alla tradizione comunale toscana ma applicati alla curvatura politico-istituzionale vissuta da Siena attraverso l’esperimento dei Nove, con l’esplicita intenzione propagandistica di mostrarne l’effettuale efficacia costituzionale – cioè di aggregazione delle forze vive operanti in esso – attraverso un sistema di pesi e contrappesi fatto di fini da raggiungere (pace e ben comune) e di mezzi, ovvero sia di misure atte a ciò (giustizia, concordia, sicurezza). I punti forti di tale “sistema” mi sembrano, fondamentalmente, due: la città/cittadinanza da una parte e un governo attrezzato delle “misure” necessarie dall’altra. Questo insieme racchiude in sé – per la prima volta in maniera così vivida e inequivocabile – la problematica del potere legittimo a base amministrativa che permarrà, nella storia dell’esperienza politica europea, come linea di sviluppo costituzionale.

Come molti ritengono, il periodo di riferimento va dal XII al XV secolo, caratterizzato dall’incontro, nel nome di Cicerone, di filosofia e retorica ma anche dall’avvento della Scolastica tomistica, proveniente dalla Francia e diffusa in Italia solo dalla fine del Dugento. Saranno le basi dell’umanesimo, nella coerenza intellettuale dell’azione di Petrarca nel nome di Roma antica, congiunta con l’eccezionale produttiva praticità delle scuole teologiche degli ordini mendicanti come pure delle facoltà delle arti e di medicina a Bologna e Padova. Un umanesimo a cui cent’anni fa Hans Baron ha dedicato l’attributo di “civico”<sup>180</sup>.

<sup>179</sup> Il già citato C.J. NEDERMAN, *The Bonds of Humanity*, propone giustamente di parlare di recezione delle idee antiche piuttosto che di una loro influenza sulla nascente cultura comunale; egli indulge a una visione piuttosto eclettica di quest’ultima, fondata sulla compresenza di segni provenienti da tradizioni diverse. È un’opinione che ben si adatta alla mia idea di paideia medievale e coincide anche con l’intenzione di «generate a counternarrative that dislodges Aristotle from the pride of place accorded to him in the study of European social and political thought during its initial centuries».

<sup>180</sup> Il termine *Bürgerhumanismus* fu usato da HANS BARON la prima volta nell’introduzione al suo *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig 1928.



Da qualche tempo si tende a sminuire la tesi iperbolica secondo cui «civic humanism successfully promoted a distinctive cultural program and political outlook that reshaped Florentine, Roman and Italian history, redefining notions of citizenship and liberty, and created new expectations about the role of intellectuals and education in society»<sup>181</sup>. Baron aveva avuto il merito di riqualificare l'antica e gloriosa interpretazione burckhardtiana di Rinascimento, tutta a favore di un individualismo innovatore se non rivoluzionario, adottando una visione più "social oriented", che evitava anche i due rischi che gli studi rinascimentali correavano nella Germania di primo Novecento, in senso da una parte eccessivamente filologico-scientifico (Wilamowitz) e dall'altra pericolosamente spiritual-tedeschizzante (Jaeger)<sup>182</sup>. A suo dire, lo spunto più originale di Leonardo Bruni risiedeva nella dottrina "repubblicana" di libertà, riferita all'uomo fiorentino, nutrito della tradizione culturale romana ma anche ormai attrezzato per una vita politica ereditata dall'esperienza comunale e rafforzata dall'esperienza signorile in corso. La vittoria della Repubblica sulla Milano viscontea del 1402 gli appare così il suggello di una coscienza civile ormai acquisita, anche in termini comunitari e collettivi, sulla base di un'antropologia aristotelica e ciceroniana che si sposava con un realismo politico ma anche culturale i cui risultati si vedranno appieno nel sopraggiungente rinascimento cinquecentesco. Ciò vale - bisogna dire - anche per la "dottrina" repubblicana della libertà che non sempre corrispondeva alla realtà politico-costituzionale, di stampo tendenzialmente oligarchico, e che inoltre veniva esercitata dagli "umanisti" - a loro volta impiegate spesso in ruoli professionali cittadini - in chiave di propaganda.

L'importanza della tesi di Baron risiede però proprio nel pathos sottostante alla sua opera, consistente nella ricerca di possibili origini e giustificazioni storiche a quello che lui riteneva un'esigenza essenziale del suo-nostro tempo, cioè il "discorso politico"; donde l'insistenza sulla necessaria origine sociale e civile dell'impegno culturale, che non può mai essere solo tecnico e professionale o solo filosofico-scientifico. In questo senso l'azione di Hans Baron andrebbe

<sup>181</sup> J. HASKINS, *The "Baron Thesis" after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni*, «Journal of History of Ideas», 56/1995, pp. 309-338, con particolare riferimento alla lettura di J.M. NAJEMY, *A History of Florence 1200-1275*, Oxford 2006.

<sup>182</sup> Su Baron, oltre a Haskins appena citato, cfr. il grande saggio di R. FUBINI, *Una carriera di storico del Rinascimento: Hans Baron*, Napoli 1992 e, già prima, R. PECCHIOLI, *Umanesimo civile e interpretazione civile dell'umanesimo*, «Studi storici», 13/1972, pp. 3-33.

confrontata sia con quella della linea Wilamowitz-Jaeger che con quella più schiettamente proto-nazista della “comunità di popolo” (la *Volks-gemeinschaft* di Carl Schmitt & Co.).

Bruni, come Salutati, non era un ideologo né un dottrinario. Era un tecnico della retorica, applicata al servizio cittadino, in chiave di propaganda dello “stato” fiorentino, anche nel regime oligarchico sviluppatosi dal 1282 al 1434, a cui fece seguito – senza stravolgimenti eccessivi di tipo ideologico o istituzionale – la signoria dei Medici. L’umanesimo civico fiorentino fu forse più simile a quello di altre città italiane, intorno ai vecchi principi di virtù-eloquenza e di vita attiva: l’umanesimo civico ha le sue radici nella Roma repubblicana e soprattutto del primo Impero, come risulta esemplarmente dal *Panegirico di Traiano* di Plinio il giovane.

Ho già detto che considero il *Buongoverno* senese una ripresa (probabilmente inconscia, ma la memoria-culto di Traiano è diffusa nell’Italia di cui ci stiamo occupando) di quella mentalità: vorrei ribadire tale impressione, collegando quindi, implicitamente, il programma politico-sociale senese a quello fiorentino, in una linea di sviluppo dell’ideologia umanistica che, proprio da Firenze, prenderà poi lo slancio verso esiti che saranno disponibili per le più moderne concezioni del potere e dell’amministrazione, nella logica di avvento dello Stato d’età moderna<sup>183</sup>. Allora Hans Baron continua ad avere ragione, nell’insistere sull’educazione umanistica basata su “buone lettere” e “arti liberali” propria dell’uomo libero: è quella che in Germania assumerà – qualche secolo dopo – le forme della *Bildung*, fatta anche di dovere pubblico e coscienza sociale, dopo avere dismesso la funzione elitario-aristocratica di socializzazione (la *altständische Gesellschaft* di Otto Brunner ma anche, a suo modo, Montesquieu) che, come un tempo la cavalleria, legava buon comportamento con onore.

Se l’umanesimo viene inteso come programma culturale, le virtù che esso integra, ma anche insegna, saranno quelle necessarie alla preservazione della società civile. Il problema diventa sempre più quello di raggiungere uno spettro più ampio di popolazione: allo scopo serve la retorica del discorso, come pure la combinazione di linguaggio e arte visuale, capace di dare «unparalleled immediacy, actual presence, and permanence». Le città crescono, con mura più ampie, sorgono nuovi centri civici, si raddrizzano strade e piazze (come la grande S che collega,

<sup>183</sup> Vedi il libro di L. BLANCO, *Le origini dello Stato moderno. Secoli XI-XV*, Roma 2020; ma anche, in specifico, il saggio di A. GAMBERINI, “I piedi e le tibie” dello stato: gli ufficiali: legittimazione e costruzione identitaria di un nuovo ceto politico nelle parole di Uberto Decembrio, Milano 2017.



a Siena, Palazzo pubblico e Cattedrale) «to transform the cityscape into a mirror of communal control and the new political order»<sup>184</sup>. Allo scopo servivano naturalmente, oltre ai panegirici delle buone virtù, anche le visioni tremende dei vizi e dei mali del despotismo. Non si tratta soltanto di contrapposizione fra due opposti, bensì di un richiamo alla complessità del problema del potere, in particolare nelle sue due manifestazioni pubblicamente più incisive, che sono appunto quelle di pace e ben comune. Libertà e despotismo sono infatti, nel periodo comunale-signorile che è quello dell'umanesimo italiano (XIII-XV secolo), forme concorrenti e, entro certi limiti, anche confuse fra loro, che possono anche talora dar luogo a regimi misti, se non a ibridi. Comune però è il problema dei cittadini, ai quali non si presenta solo il tema della "libertà" ma, con pregnanza ancora maggiore, quello della "signoria" del potere, cioè della *political obligation*<sup>185</sup>.

L'interpretazione più famosa del *Buongoverno* è forse quella di Nicolai Rubinstein che, partendo dalla contigua *Maestà* di Simone Martini, si riallaccia poi agli affreschi di Taddeo di Bartolo, individuando i concetti-chiave comuni alle diverse rappresentazioni e celebrazioni del potere nel palazzo pubblico senese nella giustizia e nella subordinazione dell'interesse privato a quello di comunità. Per Lorenzetti, la lezione dominante sarebbe quella del pensiero aristotelico, a partire dall'idea di bene comune che godeva di grande *appeal* nelle città italiane, insieme all'altra via maestra della paideia greco-romana-cristiana basata sulle virtù. Il Ben comune circondato dalle Virtù esprime la quintessenza del messaggio che i Nove vogliono trasmettere a sé stessi e ai cittadini, sotto l'insegna della Giustizia, che viene più volta evocata, sotto forma di virtù politica ma anche di braccio amministrativo del potere. L'altro elemento costitutivo della comunità-città è la sua unità sociale e politica, che si traduce in un vincolo collettivo segnato visivamente dalla corda che, cadendo giù dalla mano della Giustizia, produce,

<sup>184</sup> Cfr. M. ROSENBERG (ed), *Art and Politics in Late Medieval and Early Renaissance Italy, 1250-1500*, Notre Dame 1990, p. 1, che aggiunge: «The arts, both literary and visual, were important means of guiding individuals in the pursuit of the common good and demonstrating the consequences which awaited those who might violate law or custom for private gain» e conclude sottolineando «the functional nature of the arts and the integral role which they played in expressing both existing and potential power relationships in the continually changing political landscape of late Medieval and early Renaissance Italy».

<sup>185</sup> L. ORNAGHI, *Obbligo politico*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma 1996, dove è molto bene recuperata la vecchia tesi di Alessandro Passerion d'Entrèves sulla *Political Obligation*.

per mezzo di Concordia, quel Ben comune che è al centro di tutta la “politica” rappresentazione<sup>186</sup>.

Rubinstein sintetizza il suo pensiero così: «The allegories of Justice, the Common Good, and Tyranny – for this is how the frescoes of the Sala de’ Nove should perhaps be renamed – form a unique pictorial manifestation of communal political thought of the Trecento». Suo problema centrale resta il «contemporary political Aristotelianism», però aggiunge che l’affresco potrebbe essere anche inteso

as a panegyric on the relative political stability and prosperity which the merchant oligarchy of the Nove had succeeded in preserving over two generations; and the members of this oligarchy itself could regard the frescoes as expressing a message addressed to the ruling class: that only through unity could they hope to preserve the republican regime and their own ascendancy.

Sono parole che mantengono intatta la loro attendibilità ben oltre il riferimento al regime dei Nove (che sarebbe tramontato di lì a poco, nel 1355), in quanto sottolineano il principio fondamentale dell’unità pubblica dei cittadini come fonte suprema dell’obbligazione politica nuova, sorta dall’esperimento comunale e dalla sua evoluzione signorile.

Gli affreschi di Taddeo di Bartolo, del 1414-1417, servono a Rubinstein per rafforzare la sua tesi del connubio fra culto della tradizione romana e sua copertura aristotelica: «Specchiatevi in costoro, voi che reggete»<sup>187</sup>. Egli collega però la pittura di Taddeo, oltre che ovviamente al *Buongoverno* di Lorenzetti – di cui parrebbe essere una ripresa cinquant’anni dopo – anche all’umanesimo civico fiorentino di Leonardo Bruni e Coluccio Salutati, indicando dunque un

<sup>186</sup> N. RUBINSTEIN, *Political Ideas*, nota 57, fa notare che «The cord had been used since the 13th century as a symbol of civic unity» (cfr. BRUNETTO LATINI, *Tesoretto*, in *Poemetti allegorico-didattici del secolo XIII*, ed. L. di Benedetto, Bari 1914, p. 8: “ma tutti per comune / tirassero una fune / di pace e di ben fare...”). A smentire la totale dipendenza di Rubinstein da una lettura esclusivamente “aristotelica” dell’affresco vale anche la seguente affermazione, *Ivi*, p. 187: «Pax and Concordia were twin ideals of Roman political thought, which would have been familiar to the 13<sup>th</sup> century through authors like Cicero and Sallust, and it is perhaps not a mere coincidence that the figure of Pax distinctly shows the influence of classical art (cfr. la nota 65 che richiama anche antiche medaglie romane) [...] Another connexion familiar to Roman antiquity was that between Pax and Securitas».

<sup>187</sup> Si tratta dell’incipit della famosa iscrizione “in versi Toscani” che Matteo di Bartolo ha inserito nelle pitture della Anticappella in Palazzo pubblico a Siena raffiguranti le «Figure... di Tullio Cicerone, di Porzio Catone Uticense, di Scipione Nasica, di Curzio Dentato, di Furio Camillo, di Scipione Africano». I versi proseguono così: «Se volete regnare mille, e mille anni / Seguite il ben comune, & non v’inganni / se alcuna passione in voi avete / Dritti consigli, come quei rendete / che qui di sotto sono co’ lunghi panni / Giusti coll’arme ne’ comuni affanni / Come questi altri, che quaggiù vedete / Sempre maggiori sarete / Insieme uniti, e saglirete / Al Cielo pieno d’ogni gloria / Siccome fece il gran popolo di Marte / El quale avendo del Mondo vittoria / Perché in fra loro si furo dentro partiti / Perdè la Libertade in ogni parte» (dalla *Breve relazione delle cose notabili della Città di Siena, ampliata e corretta dal sacerdote Giovacchino Faluschi senese, al Nobil Signore Guido Savini, Provveditore dell’Università e Rettore della Pia Casa di Sapienza*, Siena 1784).





possibile tramite tra quest'ultimo e l'invenzione di Ambrogio, che viene dunque inserita in un circuito di portata maggiore<sup>188</sup>.

Assai diversa, nel metodo come nei contenuti, è la più recente lettura di Quentin Skinner<sup>189</sup> che individua il “contesto” a cui il “testo” lorenzettiano va riferito nella «prehumanist rhetorical culture that first began to flourish in the Italian city-republics in the early years of the 13<sup>th</sup> century»: in tal modo egli tenta di fissare l'ideologia di un repubblicanesimo basato sull'autogoverno, sviluppatasi già nei primi decenni del XIII secolo, prima della diffusione dell'aristotelismo, e relativa alla produzione di *dictamina* e statuti cittadini, oltre che di trattati quali l'*Oculus pastoralis*, il *Liber de regimine civitatum* e lo stesso *Tesoretto*, tutti orientati ai moralisti politici romani e in particolare al Cicerone di *De Inventione* e *De Officiis* o anche al falso Seneca (Martino di Bracara) della *Formula vitae honestae*. È soprattutto il tema della Pace a venir espresso da questa letteratura, mentre *bonum commune* è il solo rimedio a *furor* e *divisio*: si tratta – a seguir le mie parole – della “costituzionale faziosità” che è implicita nel reggimento dei Nove, come sarebbe implicita la loro stessa legittimità, a detta di Genet.

Per Skinner, il principio del ben comune non è solo di ascendenza aristotelica, e poi tomistica; esso era ben presente nella tradizione romana da Seneca e Cicerone, insieme ai principi di *aequitas* e *concordia*<sup>190</sup>. A base di tutto c'è *iustitia*: «as Cicero had declared in the *De*

<sup>188</sup> N. RUBINSTEIN, *Political Ideas*, p. 197: « With remarkable coherence of thought, the cycle of the antechapel tries to convey the lesson which could be derived from Roman republican greatness and the decline which set in the disunity and ambition (Cesare e Pompeo) gained the upper hand over civic virtue. Let us look into the antecedent of this concept. The view that the decline of Rome was due to civic strife goes back to classical authors such as Sallust, and had been handed on in the Middle Ages by St Augustine; but it had assumed a new significance in the faction-torn Italian communes. Already Brunetto Latini had advised the podestà to warn the citizens of the example of “Romme et les autres bonnes viles ki por la guerre dedens sont decheues et mal alees”. Ancora più stretto si fa, per Rubinstein, il nesso fra Siena e Firenze, nel giudizio complessivo (*Ivi*, p. 205) sulla “humanist inspiration of the programme”: « The Sienese citizen who, coming from the Sala de' Nove, entered the antechapel from the Sala del Mappamondo, found himself in a memorial hall of Roman republican heroes with pagan divinities, which formed a curious contrast to the adjoining chapel. At the same time, he would find here the same political concepts which had been expressed in a rudimentary way in the *Maestà* and then, in a much more complex and philosophical fashion, in the allegories of the Sala de' Nove; justice and the common good as the basic principles of good government, and the all-importance of internal peace and unity for the preservation of the state. Thus in the new language of humanism, the political philosophy of Trecento Siena finds a fresh formulation which may have satisfied both traditionalists and modernists».

<sup>189</sup> Q. SKINNER, *Ambrogio Lorenzetti, ma anche: Virtù rinascimentali*, Bologna 2006, in particolare: *Ambrogio Lorenzetti e la raffigurazione del governo virtuoso*, pp. 53-121 e *Ambrogio Lorenzetti sul potere e sulla gloria delle repubbliche*, pp. 123-153.

<sup>190</sup> Q. SKINNER, *Ambrogio Lorenzetti*, «The author of the *Dogma* (*Moralium Dogma Philosophorum*, ed Uppsala 1929) – who quotes but also adapts Cicero's analysis – appears to have served as an important intermediary at this as

*inventione*, it is only if the requirements of justice are followed that the common good can be conserved: *diligite iustitiam!*». Ma da Giustizia discende, molto più che la condizione di libertà, quella di dovere, di obbligo, che senz'altro opera in direzione della “disciplina”, da Max Weber posta alla base del potere legittimo. Si tornerebbe, in tal modo, al tema forte della *political obligation* e a un altro canale di collegamento fra la prima “politica” moderna del medioevo e quella ancora nostra, di oggi.

Quentin Skinner apre una prospettiva molto moderna, andando oltre la naturale socialità degli uomini di derivazione aristotelica per proporre un'idea di uguaglianza (secondo lui ripresa dalla *ygailance* di Brunetto Latini) che non riguarda solo colpe e meriti (giustizia commutativa e distributiva) ma anche la necessità di scambio fra i cittadini, grazie al ricorso alla *sapientia* e al «great and wise man» che riesce a convincere gli uomini «to abandon their natural and brutish ways», secondo anche il detto di Seneca per cui «sapientia ... paci favet et genus humanum ad concordiam vocat»<sup>191</sup>. È forse inutile sottolineare che, anche visivamente, nel sistema centrale del *Buongoverno*, la combinazione di *sapientia* e *iustitia* costituisce lo snodo fra il livello “alto” di legittimazione teologica del potere (le tre virtù teologali: fede, speranza e carità) e quello “a cascata” delle applicazioni umane e sociologiche, lungo la filiera: giustizia pratica (commutativa e distributiva) → concordia → ben comune. Ed è proprio con questa visione delle relazioni fra sapienza e giustizia che, a detta di Skinner<sup>192</sup>, si può giungere al cuore delle assunzioni morali di cui è impregnata la letteratura preumanistica sul governo cittadino: esse sono le stesse che riecheggiano nelle costituzioni effettive delle repubbliche-stato italiane, che normalmente assegnavano l'autorità politica suprema a una “signoria” o gruppo di priori, com'era anche il caso di Siena, al tempo in cui siamo. Qui viene in effetti il passaggio che a me sembra cruciale dell'interpretazione skinneriana del *Buongoverno*. Egli infatti ricorda che, da Cicerone in poi, il potere dei governanti veniva visto solo come rappresentazione dei poteri della comunità di cui erano a capo, grazie alle virtù che essi erano in grado di esercitare. Mi permetto di fare notare che questa è anche la linea seguita da Plinio il Giovane nel suo *Panegirico* ed è forse il

at so many other points...»: egli annovera fra le *obligations of concord* «...that of binding men together in society by a reciprocity of duties, giving and receiving alternately».

<sup>191</sup> *Ivz*, p. 16, ritrova discorsi analoghi nei “pre-humanist writers on city governemnte” (Orfino da Lodi, Giovanni Viterbo e il sempiterno Brunetto, nei suoi precetti su vizi e virtù).

<sup>192</sup> *Ivz*, p. 20.



filo rosso che segna la trasmissione del modello politico-amministrativo tardo-repubblicano e poi primo-imperiale romano allo sbocciare del medioevo nuovamente umanistico<sup>193</sup>.

Tutto ciò starebbe anche nel *Buongoverno* lorenzettiano, con la meravigliosa Pace in mezzo, che egli descrive così: «Peace is depicted, in short, not simply as an “absence of discord”, in Thomist phrase; she is represented as a victorious force, her repose the outcome of a battle won against her darkest enemies». Di conseguenza, anche il Gran Vecchio perde il significato astratto e metaforico di *Ben comune* per acquistare quello di una

symbolic representation of the type of signore or signoria a city needs to elect if the dictates of justice are to be followed and the common good secured... of the type of magistracy by means of which a body of citizens can alone hope to create or attain an ideal of the common good, and hence the blessing of peace<sup>194</sup>.

Il risultato principale che Quentin Skinner ritiene di avere raggiunto è di sottrarre la lettura dell'affresco alla troppo intensa influenza del pensiero aristotelico (nonostante, che, ovviamente, presenti i migliori ringraziamenti e rispetti a Nicolai Rubinstein, pur preferendogli Oskar Kristeller), grazie al suo ricorso a testi medievali precedenti di almeno una generazione la prima recezione dei testi aristotelici<sup>195</sup>. Si tratta, a suo dire, di una linea che finisce poi nell'umanesimo civico rinascimentale, da cui ha preso avvio il repubblicanesimo classico di un Machiavelli e di un Guicciardini. La conclusione dovrebbe essere che «The political theory of the Renaissance, at all phases of its history, owes a far deeper debt to Rome than to Greece»: una conclusione che non contrasta, anzi rafforza, la mia opinione intorno all'esistenza di una paideia che, lungo l'intero medioevo - tra Grecia e Roma, ma con al centro il fattore forse principale di un Cristianesimo in compimento anche sociale e politico - ha dato nutrimento ai diversi esperimenti politici intrapresi dall'occidente in formazione.

Non credo sia necessario optare per una delle interpretazioni appena ricapitolate, vista la destinazione multipla che l'opera di Ambrogio dovette avere, fin dall'ideazione della sua

<sup>193</sup> *Ivz*, p. 31, Skinner riporta un passo di quella che egli considera la costituzione senese (il *Costituito* volgarizzato nel 1309) in cui sono già espressi questi concetti - che saranno poi quelli ripresi da Ambrogio nel suo affresco: «statuto et ordinato è, che l'officio de' signori Nove difenditori et governatori del comune et del popolo de la città et giurisdizione di Siena sia et essere debia imperpetuo ne la città di Siena, per governatione del buono et pacifico stato de la città».

<sup>194</sup> *Ivz*, rispettivamente p. 33 e p. 44.

<sup>195</sup> R. CELLI, *Pour l'histoire des origines du pouvoir populaire - l'expérience des villes-états italiennes XIe-XIIe siècles*, «Publications de l'Institut d'études médiévales: Université Catholique de Louvain», 3/1980, pp. 1-63.

“inventiva”. Realizzata infatti nella sala di riunione dei Nove, essa doveva in primo luogo essere un richiamo a loro stessi, in quanto gestori del potere, e quindi proporre una visione sistematica delle basi teoriche di quest’ultimo, secondo i dettami del “discorso politico” sicuramente circolante fin dal tempo comunale, sia pure in una versione adattata al regime “misto” di cui i Nove erano espressione. Pur mantenendosi centrale il posto occupato dai cittadini nel vincolo del Bene comune, infatti, non è certo casuale il risalto che, nella sua rappresentazione, Lorenzetti dà della presenza “in città” dei nobili, chiaramente evidenziati nelle loro attività spiccatamente “di classe”, quali evidentemente erano l’andare signorilmente a caccia o partecipare a lussuosi cortei nuziali. Così come sono visibilmente volute le sottolineature che egli dà dei mestieri degli artigiani e degli stessi contadini che, nelle loro attività, costituiscono il tessuto materiale della vita cittadina.

Questa “statistica visiva” messa in atto da Ambrogio non solo conferma la sua straordinaria attualità di realismo pittorico, in senso sia sociologico che naturalistico, ma indica – a mio avviso – la sua volontà di fissare nella “costituzionale faziosità” della città il problema cruciale della convivenza, in un equilibrio a cui corrisponde la combinazione di *Pax* e *Securitas*, nella più pura tradizione romana primo-imperiale. Il rischio è che il meccanismo costituzionale senese di metà Trecento – in cui il ceto intermedio dei mercanti è chiamato a “rappresentare” anche le altre due porzioni di “cittadinanza”, nobili e plebei – si mantenga in tiro, affinché permangano pace e bene comune e non si realizzi la caduta nel governo “malo”<sup>196</sup>, col despota – incarnato nel *Timor* – che coi suoi vizi e malvagità riduce la Città a terra di nessuno («non passa alcun senza dubbio di morte / chè fuor si robba e dentro da le porte»<sup>197</sup>). Tutto ciò non coincide con la *libertas* repubblicana individuata da Skinner<sup>198</sup>, nella duplice accezione del diritto dei cittadini ad essere liberi da qualsiasi controllo esterno sulla loro vita politica o del diritto corrispondente di autogovernarsi, senza tema di essere oppressi da un’autorità superiore.

Si tratta di “autonomia” più che di repubblicanesimo: a designare un’istanza partecipativa di comunità al potere che si va organizzando – anche amministrativamente, a partire dalla

<sup>196</sup> Su Siena e la sua pace interna: W.M. BOWSKY, *The Medieval Commune and Internal Violence: Police Power and Public Safety in Siena, 1287-1355*, «The American Historical Review», 73/1967, ma già prima *The ‘Buon Governo’ of Siena (1287-1355): A Medieval Italian Oligarchy*, «Speculum», 37/1962.

<sup>197</sup> Sono le parole scritte nel cartiglio relativo a *Timor*.

<sup>198</sup> Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. I Il Rinascimento pp. 52 ss.



giustizia – nella società medievale, con intensità differenti a seconda delle caratteristiche territoriali e sociali, e anche a lungo con esiti diversissimi<sup>199</sup>, finché la funzione di “amministrazione” non troverà una risposta convincente – sul piano teorico della sovranità (Machiavelli, Bodin, Hobbes) e su quello pratico istituzionale (esercito stabile, fisco, apparato amministrativo) – nell’onnivora creazione dello “Stato moderno”.

Mio intento sarebbe appunto di inserire il *Buongoverno* all’inizio di questo processo, anche solo come snodo fra il preumanesimo civico dei Comuni e l’umanesimo civico del Quattrocento fiorentino, fino a Machiavelli e Guicciardini: oltre si compirà il destino dello Stato di età moderna, con i correlati motivi di legittimità delle nuove forme di potere, sempre in bilico fra libertà – che può portare al conflitto interno delle fazioni – e pace – al culmine della quale occhieggia sempre la figura di un despota. Stabilire e mantenere vivo il nesso (in rapporto dinamico) tra bene comune e pubblica opinione: questo è probabilmente il meccanismo di costruzione e funzionamento della disciplina che – al posto della paura di Boucheron su cui presto torneremo – regge e governa la vita civile primo-moderna: essa è probabilmente fatta simultaneamente – sia pure in rapporti variabili fra loro – proprio di “libertà” e “despotismo”, cioè di partecipazione e efficienza, che saranno le due facce della medaglia nuova dello Stato. Rintracciare tutto ciò anche nel *Buongoverno* non mi pare impossibile. Disciplina è weberianamente alla base di legittimità, la quale a sua volta è alla base dell’obbligo, nel senso in cui Alessandro Passerin d’Entrèves ha posto la *political obligation* alla base del pensiero politico medievale.

Anche per la città/comune, insomma, si pone un problema di *Herrschaft*, cioè di potere esercitato in “signoria”. Non certo assimilabile a quella brunneriana della vita nei campi (sul *Land*)<sup>200</sup>, mi sembra però che in entrambe le situazioni si ponga il rapporto fra la sfera di

<sup>199</sup> Sul concetto di autonomia cfr. P. GROSSI, *Un diritto senza Stato* (la nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale), in *Absolutismo giuridico e diritto privato*, Milano 1998, pp. 275-292. Penso però anche – non so quanto propriamente – alle linee di istituzionalizzazione del potere svoltesi negli enormi spazi di vita collettiva rurale in tutta Europa (più o meno in concomitanza con la sperimentazione cittadina) in concorrenza con la regolazione feudale e verso invece quel rapporto politico-costituzionale che Otto Brunner ha definito, per la Germania del sud, nell’endiadi *Land und Herrschaft*.

<sup>200</sup> O. BRUNNER, *Land und Herrschaft*. Per Brunner, in campo statale la *Sozialstruktur* era essenzialmente *herrscherlicher Art*, però nelle *Herrschaften* nascevano anche *Genossenschaften*, le quali, organizzate in autogoverno, acquistano pure capacità (potere) di trattare col signore: il tutto però senza contrapposizione, in senso unitario: «Beide zusammen, in Bindung und Widerstreit, bestimmen die politisch-soziale Struktur des Abendlandes» il che un po’ si avvicina a quello che sto cercando di poter dire per il complesso comune/signoria nell’Italia umanistico-rinascimentale.

“*Herrschaft*-dominio-signoria-potere” e quella di “soggezione-sottomissione-obbligo-sudditanza”, finché, nel lento processo dei secoli, le due situazioni si omologheranno, dando luogo, nello Stato – già quello assoluto ma soprattutto quello costituzionale – al nesso sovranità-popolo, cioè potere-cittadini, nella nuova configurazione che i rapporti costituzionali assumeranno nella dicotomia (costituzionale, appunto) di diritto pubblico e diritto privato<sup>201</sup>.

Già sappiamo che l'altra relazione funzionale posta da Ambrogio alla base del suo *Buon-governo* è quella fra *Pax* e *Securitas*. Anche in questo caso sembra essere cruciale la disciplina, piuttosto che la paura evocata da Boucheron: e di conseguenza di nuovo l'obbligo, più volte indirettamente richiamato nei cartigli dell'affresco. Si parla spesso di *civilis disciplina*, nel senso di una scienza politica adatta ai tempi, ma anche in quello di comportamento individuale volto alla concordia, all'armonia (Francesco Patrizi); Matteo Palmieri parla espressamente di «humano vivere et maxime politico et civile». Sembra quasi – ma è un'ipotesi allarmante – che dalla paideia medievale emerga, prima della figura dell'uomo nuovo, quella del cittadino, nell'attesa che il cammino si compia nel rinascimento maturo, con la sostituzione di Platone a Cicerone come punto di riferimento superiore<sup>202</sup>.

Impostata in tali termini la questione, sembra attendibile il titolo dato da Patrick Boucheron al suo libro *Conjurer la peur*<sup>203</sup>. Se questo era, infatti, l'obiettivo della pittura lorenzettiana, ci si deve allora immaginare un target di destinatari del messaggio non ancora dotati della coscienza di quell'uomo nuovo fattore dell'umanesimo. Piuttosto si tratterà di uomini e donne ancora acciaccati dalla sofferenza e dalla paura – per “effetto” delle quali avevano optato a

Scrive Borgolte di Brunner (M. BORGOLTE, *Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit*, „Beihefte HZ-neuer Folge“, Band 22“, München 1956): «In der Zeit des hohen und späten Mittelalter hat das innere Gefüge des Abendlandes nach Brunner seine entscheidende Durchbildung erfahren; jetzt entstanden, auf der Grundlage älterer Strukturen und Bewegungselemente, jene Formen, die auch in der Neuzeit, zumindest bis ins 18. Jahrhundert, maßgebend waren und deren Fortwirken auch noch im 19. Jahrhundert erkennbar sei». Anche la città rientra in quel processo, come pure la cultura nobiliare-cortese, e lo stesso *Ämter- und Ständestaat*.

<sup>201</sup> B. SORDI, *Diritto pubblico e diritto privato. Una genealogia storica*, Bologna 2020.

<sup>202</sup> In questo senso, il discorso di A. VON MARTIN (*Soziologie der Renaissance. Zur Physiognomik und Rhythmik bürgerlicher Kultur*, Stuttgart 1932, pp. 128 ss.) sulla nuova *Kraft des Bürgertums* rinascimentale, che nutre il repubblicanesimo in direzione realpolitica (oltre che di recupero e difesa della libertà civile) sembra la giusta risposta – benché anticipata! – alla lettura “repubblicana” di Skinner.

<sup>203</sup> P. BOUCHERON, *Conjurer*; dello stesso Autore: *Politisation et dépolitisation d'un lieu commun. Remarques sur la notion de “bien commun” dans les villes d'Italie centro-septentrionale entre commun et seigneurie*, in E. LECUPPRE-DESJARDIN – A.-L. VAN BRUAENE (eds), *“De Bono Communi”*. *Discours et pratique du Bien Commun dans les villes d'Europe occidentale (XIIIe-XVIe siècle)*, «Urban History», 22/2010, pp. 237-251.



favore della dimensione-città - e necessitati quindi a sottomettersi alle regole severe del governo e dei suoi titolari (i Nove) per raggiungere e, soprattutto, mantenere quel tanto di Pace e Sicurezza in cui affondano le radici del Ben comune. Ma la stessa *Pax* è impaurita e la *Securitas* regge in mano il modellino di una forca da cui pende un impiccato; e l'invocazione di fra' Bernardino (che Boucheron aveva posto a titolo di un suo precedente saggio introduttivo<sup>204</sup>) sottolinea tutto ciò, invitando proprio i Nove riuniti nella sala dell'affresco («vous qui exercez le pouvoir») ad ammirare la grande pittura, nei suoi profondi significati racchiusi nella *Pax*.

Non è mio interesse qui rifare il percorso interpretativo di Boucheron nel dettaglio. Mi basta sottolineare la sua intenzione d'intendere l'opera del fresco come qualcosa di diverso da ciò a cui pure alcune pitture del Palazzo pubblico di Siena - in particolare nella Sala del Mapamondo - erano destinate: fare parte cioè di un «dispositif administratif, celui de l'enregistrement documentaire et de l'élaboration d'une mémoire communale»<sup>205</sup>. Per lui Lorenzetti si dedica invece a considerazioni di carattere ben più generale, portando avanti un "discorso" sulla natura del potere cittadino e sulla necessità che esso sia rispettato - dai governati come dai governanti - allo scopo appunto di poterlo «governare e mantenere».

Boucheron ricorda che furono i fratelli Milanesi, negli anni Quaranta dell'Ottocento, a invertire la rotta, criticando apertamente la tendenza tradizionale, consistente nel cercare, dietro ad ogni situazione dipinta, un avvenimento preciso a cui attribuirlo:

Non, répondaient Carlo e Gaetano Milanesi, il convient de lire les figures peintes par Ambrogio Lorenzetti comme des allégories, et précisément comme des allégories aristotéliennes. Pour la première fois, le grand nom est lancé, qui domine, aujourd'hui encore, le débat savant. Aristote et la république: Le Buon governo est entré dans l'âge de la modernité<sup>206</sup>.

Aristotele va bene e la modernità anche. Ma poi? Allegorizzando la famosa predica di Bernardino del 1425, Boucheron trova il ponte fra le due pareti dell'affresco nell'elemento della paura, fattiva e concreta nel governo malo, del despota, prevista invece ma fortemente temuta in quello buono, dei Nove. In mezzo c'è la parete centrale, dove non sono gli effetti che

<sup>204</sup> P. BOUCHERON, *Tournez les yeux pour admirer...Va segnalato anche il docu-film ispirato alla monografia di Boucheron sull'affresco senese: *Conjurer la peur*, un film de Ivan Butel, avec la collaboration de Patrick Boucheron, <https://vimeo.com/227418528> (mot de passe: conjurerSV).*

<sup>205</sup> P. BOUCHERON, *Conjurer*, p. 91.

<sup>206</sup> *Ivi*, *Conjurer*, p. 48. CARLO E GAETANO MILANESI, *Documenti sulla storia senese*, 1856; e l'edizione dell'opera completa del Vasari in 9 voll., 1878.

contano ma i principi di legittimità di un governo “ideale”, che è quello che i Nove intendono rappresentare, nella costruzione di un “discorso” che viene da lontano ma si materializza concretamente – contro il *timor*-paura del “mal” governo, precisa Boucheron – nel loro “buon” governo. Può dunque andar bene anche la paura, come cardine delle aspettative di convivenza pacifica e sicura dei cittadini, ma ancora non basta, mi sembra, perché occorre allora identificare la condizione psicologica di fondo in cui e da cui i cittadini sono spinti a convivere, nell’esercizio esteriore dei loro comportamenti di ceti – dai nobili che vanno a caccia o al bagno ai contadini che coltivano i campi e pascolano i maiali di cinta senese, passando per i borghesi che svolgono i loro lucrosi mestieri nelle botteghe della città.

Tale condizione viene da me identificata in una disposizione culturale che da tempo definisco “melancolica”, perché bipolare, consistente cioè nella componente di attività e produzione individuale e sociale che non può però mai staccarsi del tutto dalla preoccupazione intorno all’inutilità dell’azione, rispetto all’agguato della crisi. A essere melancolica non è solo *Pax* – che Ambrogio ricopia fedelmente da un’antica moneta romano-imperiale che raffigurava *Securitas* – ma è tutto il quadro politico-istituzionale della Città, cioè della “Politica” a cui Brunetto Latini aveva iniziato a educare i Fiorentini, secondo Giovanni Villani.

A conclusioni simili giunge lo stesso Boucheron allorché, commentando la famosa danza dei giullari al centro dell’affresco, sottolinea il carattere di *tristitia* che l’avvolge:

ce vice de tristesse et de morosité que les moralistes chrétiens ont depuis longtemps pris pour cible [...] La mélancolie a débordé le secret des cloîtres, pour s’épancher dans l’espace public [...] Il faut, dans la vie civile aussi, lutter contre la tristitia en exprimant son gaudium – la joie donc, mais envisagée comme la nécessité politique d’une motion collective<sup>207</sup>.

Nella chiusura di una sua «visita» all’affresco egli è ancora più preciso: per lui

celles qui ornent les murs de cet extraordinaire lieu de peinture qu’est le palais siennois, qu’on a si longtemps envisagé comme l’expression triomphale d’une civilisation communale à l’apogée, on comprends mieux désormais qu’elles en expriment les doutes, les contradictions, et surtout la lente subversion des valeurs civiques qui rend la crise inévitable<sup>208</sup>.

Ma neanche questo basta. Non si tratta infatti, per me, di leggere il manifesto di Ambrogio Lorenzetti come rappresentazione positiva o negativa della realtà senese di metà Trecento, ma di provare a considerarlo un vero e proprio testo del discorso politico che è ormai in atto, già

<sup>207</sup> P. BOUCHERON, *Conjurer*, p. 229.

<sup>208</sup> *Ivi*, p. 231.





nell'Italia del Trecento, a “dettare” i termini del vasto problema del rapporto fra governanti e governati. Ed è quel rapporto ad essere segnato dalla melancolia<sup>209</sup>. Messo qui in capo a *PAX*, il “pugno” della melancolia<sup>210</sup> sostiene uno sguardo che proviene da un passato luminoso (la medaglia imperiale romana) ma è rivolto a un futuro che non potrà più essere breve, perché sarà quello di dispiegamento dell'opzione politica propria dell'occidente, sulla base di una paideia ricca e complessa, fatta di tradizione ma anche di proiezione in avanti, tutta incentrata intorno al Governo. Come scrive Boucheron, «il n'y a de politiques que dans la pensée raisonnable et consciente d'une alternative... La Paix voit tout cela»<sup>211</sup>. È una “pace melancolica” che continua ad amministrarci una lezione politica di “splendida amarezza” – conclude l'autore – tanto che forse varrebbe la pena di ignorare, con educata indifferenza, tutta la confusione di principi, simboli, allegorie che appassionano l'ideologo per concentrarsi sui due mondi contrapposti della Pace e della Tirannia.

*Paradiso vista Inferno* – si è visto – è il titolo dell'opera con cui Chiara Frugoni per ora conclude la sua lunga ricerca sui fratelli Lorenzetti e, in particolare, sull'affresco di Ambrogio in Palazzo pubblico. La chiusa del libro – ripresa da Jean-Pierre Vernant – ne dice il senso: «Noi poniamo all'oggetto dei nostri studi le domande che il presente pone a noi. È per questo che esiste una storia degli avvenimenti storici: ogni periodo li vede in maniera differente, perché si modifica l'orizzonte di riflessione»<sup>212</sup>. Nel Prologo questo “orizzonte” viene subito esplicitato come quello della rappresentazione (rappresentanza) dei soggetti a cui il Governo si riferisce: «Proprio uomini e donne senza storia per la prima volta sono i protagonisti ai quali è affidato il compito di illustrare la ridente vita assicurata dall'ottimo governo dei Nove»<sup>213</sup>. Sono gli stessi cittadini a cui anch'io mi sono puntigliosamente riferito nella mia narrazione del *Buon governo*, che dunque va considerato come un testo – certo il primo dal punto di vista iconico-

<sup>209</sup> Cfr. anche A. ZORZI, *L'angoscia delle repubbliche. Il “Timor” nell'Italia comunale degli anni Trenta del Trecento*, in A. GAMBERINI - J. PH. GENET - A. ZORZI (eds), *Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, Roma 2011, pp. 287-324.

<sup>210</sup> Il rimando più famoso è forse quello al sonetto di Lorenzo de' Medici (*Opere*, Bari 1913, vol. I *Rime* C. III, p. 227) che inizia coi versi: «Io mi sto spesso sopra un duro sasso / E fo col braccio alla guancia sostegno»: A. CHASTEL, *Melancholia in the Sonnets of Lorenzo de' Medici*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 8/1945, pp. 61-67.

<sup>211</sup> P. BOUCHERON, *Conjurer*, p. 232.

<sup>212</sup> C. FRUGONI, *Paradiso vista Inferno*, p. 287.

<sup>213</sup> *Ivi*, p. 7.

figurativo di immagini dotate di forza politica – sulla cittadinanza, questo tema così importante e centrale per la costruzione di tutto il discorso politico occidentale moderno. «Tutti contribuiscono al bene comune, sotto la perfetta guida dei Nove» precisa ancora Frugoni. Una guida perfetta, ma non indolore, come ho già provato a dire, richiamando l'attenzione sulle “misure” su cui essa si basa, fra le quali primeggiano, metaforicamente, la pialla, la fune e la forca.

Per Frugoni «il messaggio dipinto è suadente, ottimistico, a volte chiaramente risoluto, poiché le proteste dei poveri e gli scontri fra i potenti rendevano inquieta la vita quotidiana»: si tratta di un'opera di propaganda «in un mondo che non conosceva né la radio, né la televisione, né i cellulari, né soprattutto la rete». Questo è l'orizzonte di riflessione a cui bisogna guardare e di esso fa parte anche l'astuzia di mostrare «l'alternativa, da rifuggire, [che] è la tirannide, dove regnano invece l'anarchia, la violenza, la distruzione, i soprusi, la guerra, la morte, dove ognuno tende al bene proprio. Dunque: Paradiso vista Inferno». Su questa visione prospettica si snoda una meticolosa ricostruzione di vita medievale, nella città di Siena, verso metà Trecento; un episodio di storia sociale, verrebbe da dire, come nessuno aveva fatto finora, «perché letto nel contrappunto del coevo contesto storico... [ed] è a noi contemporanei che parla, con voce particolarmente forte»<sup>214</sup>. Lavoro prezioso, dunque, e documentatissimo che ci aggiorna sulla felicità e la difficoltà della pace, anche ai giorni nostri, invitandoci a perseverare ad ogni costo nel perseguimento del bene comune. Senza tuttavia riuscire – almeno per quanto mi riguarda – ad attuire il convincente richiamo di Boucheron alla paura, come molla principale ad accettare i pesi del Governo – anche di quello Buono. Perché – come sto cercando di dire – il significato dell'affresco ha superato – ciò che accade a tutti i capolavori – di gran lunga l'orizzonte al quale era stato originariamente commisurato e anche le possibili proiezioni ad oggi di quest'ultimo. Esso ha assunto valori più larghi e direi quasi universali, andando a insistere su idee-forza certamente non previste nella possanza costituzionale che hanno poi manifestato.

Ciò dipende certamente in primo luogo dalla pregnanza di quelle idee-forza; ma molto dipende dall'acume dell'artista che le ha sapute cogliere, leggere e rappresentare. Da quasi subito Ambrogio Lorenzetti è stato descritto come «nobilissimo compositore [...] Costui fu

<sup>214</sup> *Ivz*, p. 8.



perfectissimo maestro, uomo di grande ingegno»<sup>215</sup>. Il segreto dell'iconografia è la *inventio*, «per la quale, come inusitata innanzi, meritò egli comendazione infinita»<sup>216</sup> che ancor oggi autorizza a considerarlo «artista iconografo»<sup>217</sup>, del tutto pari, nella sua azione anzi prestazione culturale e sociale, al letterato. Anzi di più, perché – benché nulla si possa dire sul grado della sua partecipazione diretta all'ideazione dell'affresco che i Nove gli commissionarono – è certa invece la sua presenza attiva nel dibattito che a Siena ne accompagnò la “pubblicazione”. Nel verbale di una riunione del “Consiglio dei capitani e gonfalonieri”, tenutasi nel Palazzo pubblico di Siena forse addirittura nella sala della Pace l'11 novembre 1347, rimane traccia di un intervento del Maestro Ambrogio Lorenzetti. La discussione verteva in primis sulla «conservazione del buono e pacifico stato e libertà della città di Siena», un tema sorprendentemente vicino a quello degli affreschi di Ambrogio Lorenzetti. Risulta quindi assai interessante apprendere che l'artista non solo era coinvolto nel dibattito politico del governo dei Nove, ma anche che il suo intervento, penultimo nell'ordine di apparizione sul verbale, si qualificò diversamente da tutti gli altri: «Magister Ambrosius Laurentii, alius ex consiliariis dicti Consilii, surgens in dicto Consilio ad dicitorium circa dictas duas propositas dixit sua sapientia verba». Ambrogio Lorenzetti si era alzato nel Consiglio per prendere la parola; fino a questo punto il documento segue la comune prassi descrittiva degli interventi nei verbali, a cui si aggiunge la specifica del contenuto del discorso. Risulta dunque sorprendente che solamente nel caso del pittore senese vi sia la premura di attestare la qualità e precisione del suo intervento testimoniando che egli pronunciò *sua sapientia verba*. Questa affermazione conferma che ad Ambrogio Lorenzetti era attribuito lo status di *artifex doctus*, che certamente i suoi contemporanei intuivano e

<sup>215</sup> L. Ghiberti, *Lorenzo Ghibertis Denkwürdigkeiten*, ed. a cura di J. Von Schlosser, Berlin 1912, pp. 40-41. Ma il rimando mi viene dal Catalogo *Ambrogio Lorenzetti*, a cura di A. Bagnoli – R. Bartolini – M. Seidel, Milano 2018, alla fine del saggio di MAX SEIDEL e SERENA CALAMAI, *La metafisica della luce. Ambrogio Lorenzetti come iconografo*, nel paragrafo intitolato “Ambrogio Lorenzetti pittor sanese ebbe bella e molta invenzione”, p. 75.

<sup>216</sup> G. VASARI, *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle relazioni del 1550 e 1568*, testo a cura di R. Bettarini, commento secolare a cura di P. Barocchi, Firenze 1966-1997, II, testo, pp. 179-180.

<sup>217</sup> M.M. MASCOLO – A. CAFFIO, *Al servizio dei Nove: Ambrogio Lorenzetti “pittore civico”*, nel catalogo *Ambrogio Lorenzetti*, p. 404: «Max Seidel ha messo a fuoco quello che ha definito il ruolo dell'“artista come iconografo”. Indagando le opere di Nicola e Giovanni Pisano, lo studioso ha inteso mostrare il ruolo dell'artista come co-protagonista nel dare forma all'iconografia. In questo senso, mi pare che le ricerche che Seidel ha svolto sui due scultori si possano estendere con profitto anche alla pittura di Ambrogio Lorenzetti, facendo emergere il ruolo centrale che egli ebbe nel dare forma visiva a concetti e idee complesse. In questo senso, la stima di Ghiberti e di Vasari, ma anche quella dei suoi contemporanei, possono essere spiegate anche come frutto della grande invenzione (nel senso latino di *inventio*) delle sue opere».

ammiravano; infatti, con il suo discorso il consesso sembra quasi concluso dopo un ultimo e pragmatico intervento di un consigliere<sup>218</sup>.

Quali saranno state le parole sapienti (il latino *sapientia* riferito ai *verba* di Ambrogio è sorprendentemente identico alla *Sapientia* da lui posta in cima alla colonna logica che regge l'enorme bilancia della Giustizia, che poi si trasforma nella corda, che precipita in basso sulla Concordia) pronunciate dall'artista forse di fronte alla sua stessa opera e intorno al tema in quest'ultima così ampiamente trattato? «Buono e pacifico stato e libertà» vuol dire certamente «Buon governo»; ma è probabile che Ambrogio sia andato più in là, nel suo intervento, ricordando forse che, se il Governo è necessario perché vi siano i cittadini, cioè la libertà, esso può essere però buono o cattivo; ma perché sia buono – e si eviti quindi la disgrazia della tirannide – occorre che i cittadini osservino le regole del Bel comune, legittimandolo secondo i principi diffusi dalla tradizione e dalla morale – laica e cristiana, a partire dalle Virtù, cardinali e teologici – e sanzionati dalle “misure” di cui il Governo può servirsi verso i comportamenti “illegittimi”.

Questa è l'idea-icona che il grande artista potrebbe avere dipinto sulle pareti della sala dei Nove – «gubernatores et defensores Communis et Populi civitatis Senarum» – aperta però al pubblico e corredata di una copia dello Statuto senese in volgare, a vantaggio dei cittadini anche meno dotati, perché prendessero nota dei loro diritti e dei loro doveri. Mascolo e Caffio danno della nostra “icona” una lettura più aderente, dal punto di vista ideologico, alla tradizione aristotelico-tomistica, ma insieme capace di stabilire anche un contatto con l'altra tradizione iconografica, quella giottesca: «Riuscendo a dialogare con gli affreschi che Giotto aveva lasciato a Firenze, Ambrogio seppe innervare di ulteriori significati politici e civici le creazioni del massimo artista del momento. Facendo propria l'iconografia creata da Giotto, diede vita alla prima rappresentazione in cui non si contrapponevano due concetti, l'uno positivo e l'altro negativo (Giustizia vs Ingiustizia; Comune “rubato” vs Comune “in signoria”), ma in cui a fronteggiarsi erano due forme istituzionali e di governo: il Comune e la Tirannide»<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> M. SEIDEL – S. CALAMAI, *La metafisica*, pp. 73-75.

<sup>219</sup> M.M. MASCOLO – S. CAFFIO, *Al servizio*, pp. 410-411. Vasari (*Vita di Giotto*) così ne descrive l'affresco nel Palazzo del Podestà di Firenze: «E nella sala grande del Podestà di Firenze dipinse il Comune rubato da molti, dove in forma di giudice con lo scettro in mano lo figurò a sedere, e sopra la testa gli pose le bilance pari per le giuste ragioni ministrate da esso, aiutato da quattro virtù, che sono la Fortezza con l'animo, la Prudenza con le leggi, la Giustizia con l'armi, e la Temperanza con le parole: pittura bella ed invenzione propria e verisimile». Sull'affresco cfr. L. GHIBERTI, *I*



Io andrei ancora oltre, elevando quella contrapposizione ad un livello più astratto, relativo alla necessità del Governo sulla base dell'esistenza dei Cittadini e alla conseguenza che, per il Ben comune di questi ultimi, quel Governo debba mantenersi buono - a specchio del Male della tirannide (*Paradiso vista Inferno*) - a costo però dei sacrifici che, melancolicamente, i Cittadini medesimi devono accettare, onde poter godere dell'altrettanto melancolica *Pax*. Ecco il carattere più esplicito e innovativo che Lorenzetti introduce nel discorso politico sul potere cittadino, pur sfumando "sapientemente" i pesi dell'obbedienza e del consenso che i cittadini devono sopportare con le promesse di sicurezza e di ordine («utile, necessario e di diletto») garantite dal Ben comune. In tal modo l'affresco è riuscito a mantenere fino ad oggi la sua forza espressiva, non solo contro ogni minaccia - sempre presente - di tirannide o colpo di stato, ma anche a favore di ogni governo che sappia, con l'impegno e lo sforzo dei cittadini, mantenersi in pace: «per una democrazia costituzionale pluralista e conflittuale», come suona il titolo di un articolo di giornale dei nostri giorni referendari<sup>290</sup>.

Logicamente, accogliere questa mia versione del significato e della portata dell'affresco senese non significa abbandonare la via dell'indagine, anche minuziosa, delle sue possibili fonti; al contrario consente di tenere conto di tutti gli apporti dalle diverse parti e tendenze interpretative che appaiano fondati su considerazioni verosimili e funzionali alla migliore lettura dell'opera. Soprattutto rende possibile superare punti di vista troppo rigidi ed esclusivi, a favore di un eclettismo forse più consono alle vicende storiche del tempo e alla complessità del "discorso" che si veniva costruendo a partire dalle diverse zone di modernità di un medioevo in continua maturazione non solo dal punto di vista economico e sociale, ma anche da quello politico e, corrispondentemente, sul piano della riflessione dottrina, intesa quest'ultima come l'elaborazione di linee d'interpretazione di una realtà nuova di convivenza, a cui attribuire

*Commentari*, Napoli 1947, pp. 33-34, comm III, 4; S. MORPURGO, *Un affresco perduto di Giotto nel Palazzo di Podestà di Firenze*, Firenze 1897; M.M. DONATO, *Dal Comune rubato di Giotto al Comune sovrano di Ambrogio Lorenzetti (con una proposta per la 'canzone' del Buon governo*, in *Medioevo. Immagini e ideologie*, Atti del Convegno, a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2005, pp. 489-509.

<sup>290</sup> È il titolo di un articolo di G. AZZARITI - M.L. BOCCIA - F. IPPOLITO, apparso in «Il manifesto» del 15 settembre 2020. M'intriga la vicinanza semantica col titolo del mio vecchio saggio: *Il Buongoverno "melancolico"*. Cfr. anche F. BRUNI, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna 2003. Vorrei notare qui che la "sigla" del *Buongoverno (utile, necessario e di diletto)* viene, ancor più sinteticamente, replicata da Altusio nella sua *Politica* (cap. IV § 4) a proposito della *consociatio universitatis*, nei termini di «... jus et potestas communicandi et participandi utilia et necessaria quae ad corporis constituti vitam a membris consociatis conferuntur».

anche prove di legittimità. È difficile pensare che in un testo “iconografico” com’era l’affresco del Buongoverno fosse possibile articolare l’intera sistematica di una “dottrina dello stato”, come qualcuno propone – ammesso poi che una simile dottrina potesse configurarsi per il tempo a cui ci stiamo riferendo. Certamente poi l’autore del testo, per quanto «perfectissimo maestro», difficilmente sarebbe stato in grado di garantire l’interna simmetria ed esterna complessità di una dottrina del genere. La quale infine sarebbe rimasta indigesta ai fruitori dell’opera, fossero essi i volatili Nove che nella sala affrescata operavano o i cittadini che la visitassero. Per gli uni e per gli altri le pitture dovevano avere in primo luogo uno scopo di acclimatazione al consenso nei confronti del Governo, di accettazione della sua legittimità – come ho già detto più volte – in un quadro di riferimento puntuale alla realtà di Siena e ai suoi abitanti, tutti cittadini al di là delle differenze di ceto così ben rappresentate dall’artista. Mi pare insomma probabile che le notazioni teoriche di cui l’affresco ridonda provenissero da una cultura diffusa e facile da richiamare alla mente, nei richiami classici alle virtù, cardinali come teologali, in un misto di religiosità tradizionale e di acquisita laicità, ma anche ai grandi canoni di Giustizia Concordia e Sicurezza, sotto l’egida dell’ideologia dominante del Ben comune e del fondamentale richiamo alla tradizione romana.

Ecco così inavvertitamente ripreso il discorso sulla paideia, di nuovo collegabile a quella «sapienza di prassi» da cui ero partito, sulle tracce di Giuseppe Dossetti.

Si tratta, come sempre, di semplici rassomiglianze, che però almeno servono a fare emergere analogie e differenze di tempi e temi fra cui si vorrebbe fare risaltare continuità, pur nel quadro mutevole del lungo periodo. La continuità pregiudiziale sta nell’esistenza o meno, nei due ambiti considerati –greco-classico e medievale-umanistico – di quello che oggi si chiama “spazio pubblico” (*Öffentlichkeit*<sup>221</sup>). La risposta, positiva, è ovvia e intrigante. Si tratta della città, sotto forma di *polis*, *civitas* e comune. Uno spazio che è “pubblico” in quanto punto d’incontro e scontro fra posizioni diversamente dislocate e protette. Ciò comporta una precisazione preliminare, riguardo all’ampiezza di quello spazio, relativamente alla popolazione che

<sup>221</sup> È qui inevitabile, oltre che molto proficuo, il rimando all’opera di J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1962 (tr. it. Bari 1971), su cui, per il medioevo, P. BOUCHERON – N. OFFENSTADT (eds), *L’espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas. Le noeud gordien*, Paris 2011, con anche il saggio di A. ZORZI, *Bien Commun et conflits politiques dans l’Italie communale*, pp. 267-290.



effettivamente ne fa parte. Entra così subito in gioco l'elemento antropologico della schiavitù, o anche meno semplicemente della carenza dei requisiti necessari – a partire dalla, o per arrivare alla, cittadinanza – per poter esercitare appieno un'esistenza civile. Ciò agisce, ovviamente, non solo sul piano economico e sociale ma anche su quello culturale, del “discorso” cioè che in ogni comunità-spazio comune viene collettivamente elaborato: che è proprio quel che interessa. È lì infatti che s'impasta e poi agisce il logos nelle diverse forme e dominanze – se si è d'accordo ad ammetterlo – di cui esso si è rivestito nei tempi storici dell'occidente.

A mio avviso, il ricorso – un po' più che metaforico – alla categoria del logos si può giustificare nell'ottica di un'indagine, come la nostra, che provi a cogliere l'esistenza nello sviluppo storico di forze vitali, anche a carattere culturale o spirituale, capaci di tradursi in veri e propri fattori costituzionali, “dispositivi” cioè che con i diversi loro accrocchi economici, giuridici e *lato sensu* istituzionali (sovra- o infrastrutturali che siano stati) hanno fatto da catena di trasmissione della storia costituzionale in occidente. Dalla Grecia classica a Roma repubblicana e poi imperiale, passando per le diverse strade che hanno mappato l'ellenismo, si arriva al Cristianesimo, in cui “il logos si è fatto carne” e la responsabilità individuale ha preso il posto delle barriere antropologiche<sup>222</sup>. Dopo, non può evidentemente più essere la stessa paideia di prima, ma resta – e per molti aspetti si accentua, proprio attraverso la diffusione di una dottrina cristiana sempre più raffinata dalla macchina dei successivi Concili – un impegno collettivo di educazione alla vita, che non si arresta alla diffusione della Parola di Dio, ma investe anche la sapienza antica, grazie all'opera preziosissima dei monaci nei monasteri. In particolare, resta viva o si ravviva il ricordo di Roma, dopo la caduta dell'Impero d'Occidente<sup>223</sup>.

Si apre così una fase fino allora sconosciuta di vita nel mondo, fondata sull'antropizzazione di quest'ultimo, cioè sul riconoscimento dei singoli individui umani come attori concorrenti di vita in comune, nell'azione sul mondo appunto, in natura e in società. A tale obiettivo comune si presta l'esistenza – la formazione – di un discorso condiviso, che riassume le diverse componenti di un insegnamento stratificato e multiderivato, ma comunque destinato a procedere,

<sup>222</sup> Cfr. M. BORGOLTE, *Sozialgeschichte*, p. 389, sull'incidenza del Nuovo Testamento (Paolo), ma poi anche di Agostino, sulla relazione fra padrone di casa e servi: con riferimento soprattutto a G.O. OEXLE, *Haus und Ökonomie im früheren Mittelalter*, in G. ALTHOFF - D. GEUENICH - O.G. OEXLE - J. WOLLASCH (eds), *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festschrift Karl Schmid*, Sigmaringen 1988, pp. 101-122.

<sup>223</sup> A. MOMIGLIANO, *La caduta senza rumore di un Impero nel 476 d. C.*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», serie III, 3, 2/1973, pp. 397-418.

sotto la dominanza, di volta in volta, di qualche elemento prevalente. Ad un primo millennio a sostanziale preminenza cristiana (dai Vangeli ai Padri a Carlomagno) farà seguito, nel secondo, la ricerca di ragioni più naturali di vita, in senso sia fisico che spirituale<sup>224</sup>. Sotto l'influsso combinato della nascente vita cittadina e della crisi del sistema feudale nelle campagne, si sente il bisogno di forgiare un discorso nuovo di educazione, che passa in primo luogo attraverso la produzione delle lingue volgari che, oltre al latino, diventano moltiplicatori di comunicazione. Prima o dopo che succeda, in Italia sarà il doppio influsso della scolastica aristotelica e poi tomistica, come pure della tradizione romana - nel diritto ritrovato e nella retorica soprattutto ciceroniana - a favorire una notevole laicizzazione del modo di vedere e affrontare la vita con ulteriore presa d'importanza dell'educazione: nascono e si sviluppano repentinamente gli Ordini predicatori, come pure si affermano modi d'istruzione anche visiva, a tema politico, nei grandi cicli di affreschi che abbelliscono non solo le chiese ma anche le aule d'adunanza dei palazzi pubblici e i palazzi dei ricchi. Il fenomeno è limitato all'Europa, dove la Chiesa d'Occidente si pone in tensione col mondo laico, dando luogo al complesso percorso di secolarizzazione, a cui resta estranea la Chiesa d'Oriente.

Potrebbe sembrare che la rischiosa e affrettata ricostruzione che ho compiuto sia mirata alla comparsa improvvisa dell'affresco del *Buongoverno* sui muri della sala del governo senese fra 1338 e 1339. Ma non è così, anche se esso è un testimone superattendibile del processo che ho descritto, sia nei contenuti (dalla vita contemplativa a quella attiva) che nelle forme (con l'invenzione di quella "poesia per pittura"<sup>225</sup> che ha dato al nostro testo la carica di comunicazione visiva, popolare, diffusiva, permanente che ancora possiede facendone una delle icone politiche a tutt'oggi più sensibili ed utilizzate).

<sup>224</sup> Cfr. però l'art di F. LUBIAN, *Catastrofisti e continuisti? Il Tardoantico è mobile*, «Il manifesto» del 28-2-2021, che propone una riflessione sulla più recente ricerca intorno al "Tardoantico", su cui da tempo anche A. GIARDINA, *Esplosione di tardoantico*, «Studi storici», 40/1999, pp. 157-180 (dalla relazione tenuta al convegno su *Prospettive sul tardoantico*, di Pavia, stesso anno).

<sup>225</sup> F. BRUGNOLO, *Le iscrizioni in volgare*, p. 381: «Insieme a quelle che fregiano la *Maestà* di Simone Martini (1315-1321), nello stesso Palazzo Pubblico di Siena, le iscrizioni poetiche in volgare degli affreschi del *Buono e Cattivo Governo* di Ambrogio Lorenzetti costituiscono uno dei più importanti esempi in assoluto - e certo il più importante per il Medioevo - di *poesia per pittura*: definizione che proponiamo di applicare, sul modello di "poesia per musica" o analoghe etichette, a tutti quei casi in cui l'inserimento di un testo verbale versificato in un dipinto presenta caratteri tali da indicare che la concezione originaria di tale testo è indissolubilmente legata alla figurazione pittorica e al suo programma».





Com'è noto, la comparsa dell'affresco si può situare fra due campi comunicativi estremamente importanti e in buona misura anche assimilabili fra loro, benché a prima vista occupati da utenze molto differenziate: da una parte la dotta riscoperta e rielaborazione di pratiche culturali dimenticate e cadute in disuso, come gli scritti di Aristotele e Cicerone o lo stesso diritto romano; dall'altra l'impresa evangelizzante dei predicatori, rivolta a tutti ma in particolare ai ceti inferiori, in città e in campagna. Singolare risultò l'osmosi che inavvertitamente si realizzò fra i due mondi, in un travaso di idee e luoghi comuni che favorì la sedimentazione di un "discorso" in cui potevano accomunarsi sentimenti e aspettative – sogni e bisogni – dell'intera popolazione. Io ritengo che la «bellissima inventiva» attribuita ad Ambrogio Lorenzetti consistesse anche nella capacità di rendere, con la tecnica sopraffina riconosciutagli dai suoi primi fino agli ultimi studiosi, la plurivalenza implicita in un messaggio civile e politico che si estendeva dalle ragioni rarefatte della teologia a quelle retoriche e pragmatiche dell'ordine costituito, passando per le convinzioni ragionevoli indotte dalla riscoperta etica e politica aristotelica.

Sull'importanza e l'invadenza della predicazione c'è poco da dire, se non sottolineare, come da tempo fa Lina Bolzoni <sup>226</sup>, il ruolo che, tramite essa, ha avuto la Chiesa nella diffusione della lingua italiana attraverso le prediche, l'azione pastorale, l'insegnamento del catechismo e lo sforzo di raggiungere anche gli strati più bassi della popolazione. La predicazione dei Mendicanti, soprattutto dei Domenicani, si sviluppò nel duplice attrito con la propaganda ereticale, che inventava sempre nuovi mezzi capillari di comunicazione, e con la nuova mentalità comunale, che esigeva un linguaggio semplice e una tematica adattata alla concretezza della realtà storica. Ciò consentì, in particolare, la volgarizzazione della teologia scolastica, rapportata alla crescita cittadina di una cultura borghese sensibile alla considerazione del bene comune. Si trattò di un processo di traduzione verticale (dal latino dei dotti al volgare dei laici), ma anche fatalmente di riduzione e deformazione, perché i raccoglitori non erano passivi tachigrafi, ma intervenivano con la loro mentalità di uomini pratici (mercanti, artigiani, banchieri) per accorciare, ampliare, commentare il testo della predica. Diverso fu l'atteggiamento dei Minori, a partire dallo stesso Francesco che rifiutò la dottrina e la retorica del *sermo modernus* elaborato nelle università, appropriandosi invece della tecnica e dello stile tipici dei concionatori politici,

<sup>226</sup> L. BOLZONI, *La rete*.

per il piglio disinvolto e popolare e per i temi strettamente saldati alla vita del comune, in particolare al tema della pace<sup>227</sup>.

La predicazione in volgare, avviata nell'alto medioevo come semplice traduzione al popolo dei testi più usuali della Scrittura, si trasforma nell'età dei Mendicanti, in un raffinato strumento pedagogico, che suscita nella coscienza degli uditori nuovi orizzonti d'attesa sia religiosa che culturale, toccando anche temi economici - a partire da quello dell'interesse e del profitto<sup>228</sup> - dove trova pieno significato la febbrile operosità dei volgarizzatori, che tra l'altro mi pare del tutto paragonabile a quella dei nuovi ceti cittadini, di cui il *Buongoverno* è esempio visuale.

Un altro esempio possono essere considerati gli affreschi nel Cappellone degli Spagnoli, compiuti intorno al 1366 da Andrea di Bonaiuto (1343-1379), il pittore fiorentino più influenzato dai pittori senesi, in particolare Simone Martini e i fratelli Lorenzetti. Molte parti della pittura del Capitolo illustrano concetti dello *Specchio della vera penitenza* di fra' Iacopo Passavanti e sono esempio di pittura dottrinale-popolare, in relativa corrispondenza forse allo sviluppo più democratico della situazione sociale e politica della città di Firenze. Va anche sottolineata la ripresa da parte di Andrea di episodi già illustrati da Ambrogio nel *Buongoverno*, come il ballo pubblico delle danzatrici-giullari, difficile da inquadrare nel disegno complessivo di esaltazione dell'ordine domenicano perseguito dal nostro pittore. Il quale comunque rappresenta un altro bell'esempio della convergenza di predicazione e traduzione comunicativa di concetti di più alto livello, nella linea di quella dinamica di rinnovamento per trasmissione verticale di contenuti che caratterizza la cultura medievale, inserendola così nel concreto esercizio di una paideia che proprio nelle pieghe di questo umanesimo "cittadino" trova la sua sede.

<sup>227</sup> C. DELCORNO, *Predicazione volgare e volgarizzamenti*, «Mélanges de l'Ecole Française de Rome», 89, 2/1997, p. 683, scrive di «700 reportationes volgari dei sermoni tenuti da Giordano da Pisa tra il 1302 e il 1309 in Santa Maria Novella e nella maggiori chiese e piazze fiorentine». La conclusione non può che insistere sull'enorme distacco che separa il mondo latino della teologia scolastica dalla cultura volgare dei suoi uditori, sul confine tra un'area caratterizzata dalla certezza concettuale e terminologica e un'altra area incerta, dove tutto - idee e lingua (ma le immagini?) - si muove alla ricerca di un ordine, di una struttura equilibrata. Il predicatore si pone come leader di una nuova classe (che finirà per diventare "borgnese") la quale, raggiunti predominanza sociale e potere politico negli ultimi decenni del secolo XIII, tenterà la costruzione di una propria ideologia, comprensibilmente ancora su base religiosa.

<sup>228</sup> Grande esempio civico-civile-politico sarà l'opera dei Frati minori nella creazione dei Monti di pietà e addirittura, talvolta, nella riforma degli Statuti cittadini. Per una sintesi cfr. M.G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza: L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna 2001.



Lo conferma – mi pare – anche una certa lettura di Dante Alighieri che a un certo punto invoca una fusione della scelta imperiale con la “filosofica autoritate”, la quale risiede nuovamente nella «umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice»: donde la necessità di ordinamento “virtuoso” dell’azione di governo verso la pace e contro la “dismisura” dell’aggressività commerciale dei nuovi ceti, a cui va contrapposta la complessa idea della Giustizia, di aristotelica derivazione ma così ben rappresentata anche nel *Buongoverno*. Si tratta ovviamente del *Convivio*, il trattato filosofico-morale in volgare, indirizzato a un pubblico laico e politicamente impegnato, impresa nuova per un Dante che fino allora si era dedicato principalmente alla poesia lirica o alle ambizioni amorose e spirituali della *Vita Nuova*<sup>229</sup>.

Dante incontra Brunetto Latini nel suo *Inferno*<sup>230</sup> e gli dedica l’intero *Canto XV*. Viene evocato anche il *Tesoro*, su cui Dante aveva appreso dal suo maestro d’allora. Ma non si fa cenno della *Rettorica*, che pure dovette prenderlo molto, per il compito che Dante stesso aveva assunto da Brunetto di educare, in lingua volgare, gli Italiani alla “civile scienza”. Basta un’occhiata al testo curato da Maggini<sup>231</sup>, per avvertire la carica pedagogica che Brunetto riversa nel suo recupero del testo ciceroniano, di cui si fa traduttore ed espositore. Ma a noi non interessa l’effetto che il suo insegnamento ebbe sull’Alighieri, ci basta il *Canto* che questi gli dedicò. Interessa di più constatare il posto che la *Rettorica* dovette occupare nell’elaborazione di quella paideia di cui stiamo parlando, nella quale tentiamo di inserire – fra le primissime prove di comunicazione “visuale”, dopo solo Giotto ma con intenzione politica a mio avviso ancora più ampia – il *Buongoverno*. “Ragione d’animo” contrapposta a “forza di corpo”, la sapienza unita all’eloquenza aveva consentito a Cicerone «ad hedificare cittadi, a stutare molte battaglie, fare fermissime compagnie et anoverare santissime amicizie». Brunetto ne approfitta per fornire precise definizioni di strutture portanti di questo nuovo panorama “civile” che grazie a Cicerone riscopre e vuole insegnare – Politica! – ai Fiorentini.

<sup>229</sup> R. PINTO, *Dante e l’orizzonte utopico della modernità*, «Studi danteschi», 83/2018, pp. 1 ss.

<sup>230</sup> K. KLEIN, “Parlando vommi / con Ser Brunetto” (Inf. XV, 100-101), «Studi danteschi» 83 2018; ma anche J. BARTUSCHAT, *La “Rettorica” de Brunetto Latini: rhétorique, éthique et politique à Florence dans la deuxième moitié du XIIIe siècle*, «Arzanà», 8/2002, pp. 33-59, come pure *La “filosofia” di Brunetto Latini e il Convivio*, in J. BARTUSCHAT – A.A. ROBIGIO (eds), *Il Convivio di Dante*, Ravenna 2015, pp. 33-52.

<sup>231</sup> B. LATINI, *La Rettorica*, testo critico di F. Maggini, Firenze 1915. Ma cfr. anche F. MAGGINI, *La rettorica italiana di Brunetto Latini*, Firenze 1912.

Che è cittadine. – Cittade è uno raunamento di gente fatto per vivere a ragione; onde non sono detti cittadini d'uno medesimo comune perché siano insieme accolti dentro ad uno muro, ma quelli che insieme sono acolti a vivere ad una ragione.

Che è compagno. – Compagno è quelli che per alcuno patto si congiugne con un altro ad alcuna cosa fare; e di questi dice Vittorino che se sono fermi, per eloquenzia poi divegnono fermissimi.

Segue poi descrizione bellissima del passaggio dallo stato ferino a quello civile: ruolo centrale della retorica in ciò. «Donde pare a me che così anticamente e da prima nasceo e mosse eloquenzia, e poi s'innalzò in altissime utilitati delli uomini nelle vicende di pace e di guerra».

Tra Cicerone e Dante, Brunetto sta bene a significare la già ricordata educazione politica dei Fiorentini, ma anche sicuramente dei senesi, tra i quali il “dottissimo” Ambrogio Lorenzetti. È stato già osservato come una riflessione di Dante Alighieri presentata nel *Convivio* potrebbe essere derivata dall'emulazione della comprensione filosofica di Brunetto Latini [...] risulta evidente come i due scrittori indichino una disciplina specifica da mettere a capo dei loro progetti di organizzazione civile: Brunetto, l'arte retorica, Dante, la filosofia morale (e non la metafisica come in Aristotele e San Tommaso), una scienza destinata a un pubblico laico, che deve prima di tutto aiutare gli uomini nella conduzione di una vita umana degna di tale nome, in conformità con le virtù morali e intellettuali ampiamente descritte da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*<sup>232</sup>. In questa stessa direzione, ser Brunetto Latini aveva fatto oggetto della sua attenzione la politica civile attuata con le parole, cioè l'arte retorica del *Trivium*. Uno dei risultati che possono esserne derivati è che Dante, ponendo la filosofia morale sopra le altre scienze, sembra individuare nel ragionamento del suo maestro l'importanza di una buona organizzazione civile. Ciò gli farebbe dare priorità, a suo modo, alla ragione pratica che mette in conformità le funzioni di una comunità umana, creata per andare alla ricerca della propria

<sup>232</sup> «This is the complex form of Christian Aristotelianism taken by the *Tresor*: regardless of authorial intention and regardless of sources (neither of which can ever be known), it is possible to observe the fusion of Christian and Aristotelian content that was being transmitted by the *Tesoro* as Aristotle's own»: è la conclusion della prima parte di A. OURS VITIELLO, “*Tesoro*” and “*Convivio*”: a study of the earliest Italian vernacular adaptations of Aristotle's “*Nicomachean Ethics*”, 1260-1308, p. 52, formato Kindle. L'intento dell'autrice si perfeziona con la lettura di *Convivio*, fino alla conclusione: «Thus, for this reason, we find an effort begun by Brunetto Latini in the *Trésor* but brought to completion by Dante Alighieri in the *Convivio* to carve out a specific role for the *Ethics* within the Christian life and cosmos...: an interpretation of Aristotelianism that assigned it a proper place beneath the ultimate interests of Christianity in the lives of its Christian readers». Mi sembra giusto sottolineare l'intenzione di Dante di produrre, nel *Convivio*, una prosa dottrinale di alto livello, per diffondere una filosofia laica e non metafisica: per me Ambrogio fa qualcosa di simile in pittura, nel suo affresco: ma Max Seidel preferisce puntare tutto sulla “metafisica della luce”.



perfezione a partire dalla conoscenza di ogni individuo, come indicano già le prime parole del *Convivio*<sup>233</sup>.

Non è certo mio intento proporre un raffronto fra Dante e il suo Maestro Brunetto, né tanto meno collegare direttamente i due alla pittura del *Buongoverno*; fanno però riflettere affermazioni come quelle di França de Brito secondo cui sono comunque da notare, nella *Rettorica*<sup>234</sup> e nel *Tresor*<sup>235</sup>, le indicazioni di Brunetto sull'arte retorica come la più importante attività intellettuale umana per la sua funzione capitale come organizzatrice della società. Scrive Brunetto che la retorica può «ritrarre [l'uomo] da bestiale vita e melliorare per comandamenti, cioè per insegnamenti e per leggi e statuti che li afrenasse»; e che poi sarà – come parte della politica governativa “in detti”, che a sua volta è parte della filosofia definita come “sapienza” – “la più nobile di ogni arte del mondo”<sup>236</sup>.

Ma già che ci siamo, mi sembra opportuno presentare un altro aspetto del ragionamento dantesco nel *Convivio* – testo in cui egli vuole proprio creare una lingua dottrinale – e cioè quella relativa al “concetto”: «Così lo sermone, lo quale è ordinato a manifestare lo concetto umano. È virtuoso quando quello fa... E noi vedemo che in ciascuna cosa di sermone lo bene manifestare del concetto è più amato e commendato: dunque è questa la sua prima bontade». Il “concetto” è strumento essenziale anche del procedimento logico-immaginifico attraverso cui si esercita la pittura: ed è il Vasari a scrivere, nel cap. XV (primo della pittura) nella Introduzione alle tre arti del disegno, cioè architettura, scultura e pittura<sup>237</sup>:

E perché da questa cognizione nasce un certo concetto e giudizio e si forma nella mente quella tal cosa, che poi espressa con le mani si chiama disegno, si può concludere che esso disegno altro non sia che una apparente espressione e dichiarazione del concetto che si ha nell'animo, e di quello che altri si è nella mente immaginato e fabbricato nell'idea.

Ma poi è nuovamente importante l'invenzione (come per la retorica!)

la quale fa mettere insieme in istoria le figure a quattro a sei a dieci a venti, talmente che si viene a formare le battaglie e l'altre cose grandi dell'arte. Questa invenzione vuol' in se una convenevolezza formata di concordanza ed obbedienza... La istoria sia piena di cose variate e differenti l'una dall'altra... Avvertendo però sempremai che ogni cosa

<sup>233</sup> E. FRANÇA DE BRITO, *La Rettorica di Brunetto Latini e il primato della filosofia morale nel Convivio di Dante*, «Studi danteschi», 83/2018, pp. 49-57.

<sup>234</sup> Testo critico di Francesco Maggini, Firenze 1915.

<sup>235</sup> A cura di P.G. BELTRAMI – P. SQUILLACIOTTI – P. TORRI – S. VATTERONI, Torino 2007.

<sup>236</sup> FRANÇA DE BRITO, *La Rettorica*, p. 50. Ma si può tranquillamente inserire qui un rimando alla “sapienza della prassi” di Giuseppe Dossetti, da cui è in qualche modo partita la narrazione che sto facendo.

<sup>237</sup> Pp. CXXXVI ss. delle sue *Opere* vol. I, Firenze 1822.

corrisponda ad un tutto dell'opera, di maniera che quando la pittura si guarda, vi si conosca una concordanza unita che... rappresenti in un tratto la intenzione del pittore e non le cose che e' non pensava.

Non voglio certo seguire il dibattito intorno alla gerarchia delle arti, che si trascinerà per secoli, ma solo sottolineare la “essenzialissima differenza” che Vasari sottolinea tra il “linguaggio” del poeta e la “fantasia” del pittore, la quale si pone come una sorta di filtro fra invenzione ed esecuzione: «quindi può spesso essere ottima l'invenzione, rozzissima l'esecuzione, e finissima questa, e quella languidissima». M'interessa però mostrare come questo interesse per il concetto sia perfettamente congruo anche alla valutazione dell'opera - sotto questo profilo modernissima - di Ambrogio, il quale accompagna all'alto livello riconosciuto della sua esecuzione artistica anche l'invenzione dei concetti, che sono gli stessi intorno ai quali scrittori e poeti - tra i fondatori del nostro volgare - hanno lavorato<sup>288</sup>.

Si può anche parlare, secondo Enrico Artifoni, di una politica del dittare.

Ora, chi conosce l'atteggiamento solitamente severo della generazione dettatoria di Boncompagno da Signa, Guido Faba, Bene da Firenze, chi conosce la loro difesa dell'arte in quanto prerogativa dei dotti, la scrittura spesso iniziatica, l'andamento dei loro prologhi che hanno come oggetto da un lato l'esaltazione della dottrina, dall'altro l'innalzamento di chi quella dottrina detiene, cioè il dettatore stesso, chi conosce questo non può non vedere in Brunetto un cambiamento di toni che ha il suo punto più marcato in una diversa concezione degli intellettuali nella società, da detentori di un sapere arcano a divulgatori di una parola utile, dentro i limiti ovvi dei processi culturali di fine Duecento<sup>289</sup>.

Si tratta di un clima nuovo, risultante da circostanze diverse e da “inventori” di portata diversa: un clima caratterizzato da due orientamenti apparentemente contrari, ma destinati ad una fusione con effetti epocali per il destino della modernità in avvio: quello dell'attenzione ai bisogni pratici della nuova vita attiva dei cittadini (e sarà qualcosa di simile anche nelle campagne, dove si sviluppa la dialettica fra *Land* e *Herrschaft*) ma anche quello della necessità di produrre astrazione rispetto a questa nuova realtà, mediante la fissazione di valori e principi che resteranno a lungo nell'esperienza dell'occidente. Sono forse i due aspetti che, uniti, stanno

<sup>288</sup> Vale la pena riportare un passo dal *Commentario* di Lorenzo Ghiberti - che inizia da Giotto, scoperto bambino per strada da Cimabue - relativo ad Ambrogio Lorenzetti: «Costui fu perfettissimo maestro uomo di grande ingegno. Fu nobilissimo disegnatore, fu molto perito nella teorica di detta arte [...] Nel palagio di Siena è dipinto di sua mano la pace e la guerra, evvi quello s'appartiene alla pace e come le mercatanzie vanno con grandissima sicurtà, e come le lasciano ne' boschi, e come e' tornano per esse. E le storsioni si fanno nella guerra stanno perfettamente. Evvi una cosmografia, cioè tutta la terra abitabile. Non c'era allora notizia della cosmografia di Tolomeo, non è da meravigliare se la sua non è perfetta... Maestro Simone fu nobilissimo pittore e molto famoso. Tengono i pittori Sanesi fosse il migliore; a me pare molto migliore Ambruoio Lorenzetti et altrimenti dotto che nessuno degli altri».

<sup>289</sup> E. ARTIFONI, *Una politica del “dittare”. L'epistolografia nella “Rettorica” di Brunetto Latini*, in *Art de la lettre et lettre d'art. Épistolaire politique III*, Trieste-Roma 2016, pp. 175-193: qui p. 193.



a base del nuovo atteggiamento scientifico (misura) verso il mondo e verso l'uomo che lo vive, con la tendenza a dominarlo. Sono anche i due aspetti della politica, nata - o rinata - nel medioevo coi nuovi intenti di pace e sicurezza, in una prospettiva comunitaria che non sarebbe più venuta meno. Dentro a ciò, nell'ottica specificamente "cittadina" ha un suo posto rivelatore l'esperimento "inventivo" del *Buongoverno*. Su questa linea interpretativo continuerò il discorso che sto facendo, ricordandomi però sempre che non voglio certo elevare il mio affresco a testo-principe del pensiero politico occidentale ma piuttosto vorrei valutarlo come manifesto o stendardo (*standard*) di una cultura politica mista, a metà pratica a metà dottrina, che teneva insieme uomini e donne di diversa esigenza ed ambizione ma tutti legati al perseguimento e soprattutto al mantenimento della pace come elemento fondamentale di un bene comune in cui convivono essenzialmente sicurezza e giustizia. Il tutto centrato però sulla riscoperta fondamentale - e a detta di Max Weber rivoluzionaria rispetto all'esperienza antica sia della *polis* che della *civitas* - della città-comune, di cui il nostro affresco rappresenta effettivamente - ma che bello sarebbe dire, più machiavellianamente, "effettualmente"! - l'icona ancora oggi dominante. Il rimando all'appena citata definizione data da Brunetto Latini alla città è qui obbligatorio: lo ripeto:

Che è cittadine. - Cittade è uno raunamento di gente fatto per vivere a ragione; onde non sono detti cittadini d'uno medesimo comune perché siano insieme accolti dentro ad uno muro, ma quelli che insieme sono acolti a vivere ad una ragione.







## II.

### 5.

Anche per questo motivo della “ragione”, è impensabile di poter enucleare il *Buongoverno* dalla complessa e celebratissima – oltre che storiograficamente molto conflittuale – questione dell’umanesimo italiano, nella sua versione “civica” o anche – lo sto ripetendo dall’inizio – “solo” politica. Eppure, non è raro che il suo nome sia ignorato nella sovrabbondante letteratura in argomento, com’è anche il caso di James Haskins, celebre autore di studi rinascimentali<sup>1</sup> che coglie nella “virtù” il coefficiente principale della condizione di cittadino, come capacità di stare in “comune”, quasi a prescindere dal tipo di regime esercitato. Il dilemma politico trecentesco infatti «non era tra due forme di potere – il comune e la signoria – bensì tra due modi di governo: l’uno orientato al bene comune, l’altro alla tirannide»<sup>2</sup>. Quella di cittadino non è una condizione semplicemente formale; il cittadino è tale in quanto “buon” cittadino, allo stesso modo che il Comune è tale in quanto “Bene” comune. E a me pare che, accanto ai migliori trattati, panegirici o elogi presenti in letteratura, l’esaltazione dipinta che Lorenzetti fa della città e dei suoi abitanti vada ben oltre l’orgoglio per Siena e la stessa committenza che i Nove di Siena gli conferirono, per presentarsi come un *De civi* di rilievo primario, sia per i suoi contenuti che per la specifica qualità comunicativa che la forma pittorica particolarmente gli consentì.

In una predica del 1425 in piazza del Campo a Siena, proprio sotto il Palazzo pubblico San Bernardino diceva:

Voltandomi alla pace, veggio le mercanzie andare attorno, veggio balli, veggio racconciare le case, veggio lavorare vigne e terre, seminare, andare a’ bagni, a cavallo, veggio andare le fanciulle a marito, veggio le gregge delle pecore [...] E veggio impiccato l’omo per mantenere la santa giustizia. E per queste cose ognuno sta in santa pace e concordia, per lo contrario, voltandomi da l’altra parte non veggio mercanzie, non veggio balli; anco veggio uccidere altrui; non si

<sup>1</sup> J. HASKINS, *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Harvard 2019, dedicato all’importanza di autocoscienza e forza d’animo dei cittadini nella formazione della società. Nel *Preface* Haskins scrive che il suo progetto sarebbe «to describe, effectively (I believe) for the first time, a new kind of political education, and indeed a new way of thinking about political questions, invented and promoted by the Italian humanists in the century and half from Petrarch to Machiavelli».

<sup>2</sup> A. ZORZI, *La questione della tirannide nell’Italia del Trecento*, in A. ZORZI (ed), *Tiranni*, p. 28.

acconciano case; anco si guastano e ardono; non si lavora terre, le vigne si tagliano, non s'usano bagni e altre cose dilettevoli. Non veggo se non la giustizia in terra, rotte le bilance, co' le mani e co' piedi legati<sup>3</sup>.

Sempre a livello linguistico, nella stessa “pittura” del *Buongoverno* è presente – sembrerebbe per la prima volta – anche la “poesia”, che forma una bella “canzone”, di cui per ora interessano i versi riferiti ad alcuni snodi centrali del “discorso” che insieme – con pittura e poesia appunto – Ambrogio Lorenzetti vuole fare. Quei versi riguardano Pace, Sicurezza e Giustizia:

Questa santa virtù ladove *regge*                    LA PACE  
 induce ad unità gli **animi molti**,  
 e questi acciò *ricolti*,  
 un **ben comun** per lor signor si fanno.  
 Lo quale per *governar* suo stato, elegge  
 di non tener giamma' gli ochi rivolti  
 da lo splendor de' volti  
 de le **virtù** che torno a lui si stamo,  
 per questo con **trionfo** a lui si danno  
 censi, tributi e signorie di terre  
 per questo, **senza guerre**,  
 seguita poi ogni **civile** effetto  
 utile necessario e di diletto.

Ho messo in corsivo e in grassetto quelle che mi sembrano le “parole-chiave” usate da Ambrogio, anche solo per mostrare visivamente come l'intero componimento sia un'unica, unitaria parola-chiave: una sintesi potente e molto suggestiva del significato che il “concetto” di *PAX* poteva rappresentare per un “uo-mna” senese di metà Trecento, allo scopo di indurlo ad una convivenza pratica e attiva nella sua Città. Quest'ultima non ha bisogno di essere ulteriormente celebrata con parole, dopo che la maestria del pittore ne ha dipinto con tecnica ed arte entrambe raffinatissime e d'avanguardia la consistenza e lo splendore, anzi direi la stessa “costituzione”. Che conta invece è che gli “animi” – cioè le coscienze, le consapevolezza, le individualità soggettive – siano molti, raccolti in unità per lo scopo preciso della Pace, che è la Virtù che “governa” l'intero processo<sup>4</sup>. Gli inglesi parlerebbero di “Rule of Peace”, centrando

<sup>3</sup> *Le Prediche*, Si tratta di un brano di cui sottolineerei il non solo retorico ricorso all'indicativo “veggo”: dimostrazione direi dello spirito di osservazione empirica e di realismo politico che anima il Frate, in un atteggiamento che mi sembra anticipare la rivoluzionaria intuizione machiavelliana della “realtà effettuale”. L. BOLZONI, *La rete, IV: San Bernardino da Siena*, pp. 145 ss.

<sup>4</sup> Pace e ben comune sono notoriamente i cardini della lettura neo-aristotelica (tomistica) della politica, ma non si deve dimenticare che *Pax* e *Virtus* erano per F. YATES, *Astraea*, p. 45 a (proposito della *IV Ecloga* di Virgilio: “Iam redit



proprio uno dei cardini della loro *Ancient Constitution*, ma aggiungendo però subito anche il “ben comun” nella versione anglosassone, hobbesiana, di *Common-wealth* (*Civitas* nella traduzione in latino del *Leviathan* nel 1668). Insieme alla Pace, Il “Ben comun” è l’altro “signor” della Città e mentre la prima è la molla che «induce ad unità li animi molti», il secondo ha il compito di «governar suo stato», cioè di fare funzionare le cose della Città secondo i dettami delle Virtù che vengono dalla tradizione e dall’esperienza, oltre che dall’insegnamento consolidato della sapienza antica e cristiana. Dopo l’«accìo» che spiegava il sorgere del patto sociale a base della Città, viene ora un «per questo» che spiega invece il contenuto della “obbligazione politica” che da quel patto è scaturita, consistente nel piacere (*triumfo*) con cui si riconoscono al “ben comun” (invece di rovinarlo, pelandolo e spolpandolo, come accade in situazioni opposte di mal-governo<sup>3</sup>) «censi, tributi e signorie di terre». Questa è, credo, dal punto di vista storico-costituzionale, la quintessenza della fondazione del Governo moderno, che fra poco – ma già lo si intravede qui – si chiamerà “stato”. Il sillogismo politico-civile – se posso chiamarlo così – si chiude con una delle espressioni più luminose che segnano, fin dall’inizio, il processo costituzionale che si svolgerà fino ad oggi (o appena a ieri), passando per i turbini dell’efficienza e della partecipazione, della gioia dei Lumi e della spinta del profitto, ma sempre, nel rispetto e per effetto della Pace (?!), «senza guerre», bensì «utile necessario e di diletto».

Senza paura ogn’uom franco camini      LA SICUREZZA  
e lavorando semini ciascuno  
mentre che sul comuno  
manterrà questa donna in signoria

et virgo, redeunt Saturnia regna”, con l’associazione della Vergine “*quae rexit saecula prisca*” con la giustizia e il buon governo imperiale) «i due decantati attributi del governo imperiale romano», entrambi incarnati nella figura della Vergine Maria, «inventrice della giustizia, fondatrice della città», il cui culto aveva assunto un aspetto statale. Dante ne parla (oltre che indirettamente nella *Rima 47*) in *Purgatorio*, XXII, 67-72; in *De Monarchia* (I,11: «Vergine era chiamata infatti la Giustizia, che era anche detta Astrea»; ma anche II, 8-12) e in alcuni passi delle sue *Epistole*. Se mi è consentito, vorrei osservare che le tre “donne” di Christine de Pizan nella *Città delle dame* erano proprio Ragione, Rettitudine e Giustizia.

<sup>3</sup> Sul “Comune pelato” cfr. la voce (di ENZO CARLI) in *Dizionario Biografico degli Italiani* su Agostino di Giovanni, autore nel 1330 del monumento al vescovo Guido Tarlati, nel duomo di Arezzo. In uno dei rilievi si riscontra la «allegoria del malgoverno dei predecessori del Tarlati, che trova riscontro in un perduto affresco di Giotto descritto dal Ghiberti, dall’Anonimo Gaddiano e dal Vasari». Nel rilievo accanto viene invece mostrato il “Comune in signoria”, allusivo al ristabilimento dell’autorità del Comune per opera del Tarlati stesso. Il Vasari (*Vita di Giotto*, vol. I delle *Opere*, Firenze 1822, p. 85) racconta anche del coinvolgimento dello stesso Giotto nella “invenzione” dei rilievi Tarlati in duomo.

che l'a levata a' rei ogni balia.

La cifra sintetica del «civile effetto» celebrato nei versi precedenti non può essere, in nome della Pace, che l'assenza di Paura. Da ciò viene, per ogni uomo e donna (nella parte mal-governata dell'affresco sono le donne a subire maggiormente l'ignominia della guerra) la condizione di autonomia e indipendenza che è l'opposto della soggezione e della paura: essa consente a tutti di muoversi e di lavorare liberamente, perché proprio la *Securitas* che voltegga fra città e campagna fa del “Comuno” non più semplicemente una qualità di convivenza (per il ben comune invece che per il ben privato) ma una vera e propria struttura di ordine e organizzazione territoriale, su cui si esercita il “governo dello stato”. Primo requisito di ciò è che sia tolta ai “rei” ogni potere e arroganza (*balia*), dando appunto primato alla sicurezza, la quale eserciterà la sua funzione (a proposito di paura!) con la forza di cui tiene garbatamente in mano un modellino, fornito anche della figura del corrispondente impiccato.

Volgete gli occhi a rimirar costei      LA GIUSTIZIA  
 vo' che *reggiete*, che qui figurata  
 et per su' eciellenzia, coronata  
 la qual sempr' a ciasun suo **dritto** rende  
 guardate quanti ben vengan da lei  
 e com'è **dolce la vita** et riposata  
 quella de la **città** du' è servata  
 questa virtù che più d'altra risprende  
 ella guard' e difende  
 chi lei onora et loro nutrica et pascie  
 da la sua luce nascie  
 el meritar coloro **c'operan bene**  
 et agl'iniqui dar debite *pene*.

Dopo la parte difensiva dell'attività di Governo, rappresentata dalla Sicurezza, la “poesia” non si arresta e tocca il punto nodale della vita in comune, che è concretamente quella della vita attiva, per la quale gli «animi molti» si sono «ricolti». Sappiamo già che l'obbiettivo è il “ben comun” che va raggiunto e goduto nel “comuno”. Ma chi si cura di ciò e in che modo? La canzone lorenzettiana nomina qui i responsabili della complessa operazione di cui stiamo parlando e sono «vo' che reggiete», cioè i Governatori, che sono i primi e più diretti fruitori – ma anche esecutori – del progetto che è stato dipinto sul muro e commentato in “poesia”, come



un vero e proprio trattato. Essi devono avere sempre gli occhi puntati e la mente volta alla funzione principale della convivenza, che è la Giustizia, depositaria e gestrice del “suum cuique tribuere” e procuratrice e garante della “dolce vita et riposata” della Città. La Giustizia dev’essere però curata e osservata dai cittadini, che in cambio ne vengono nutriti e protetti, secondo le due modalità aristoteliche della distribuzione dei beni e della commutazione dei favori e delle pene di ciascuno, secondo meriti e demeriti.

Nulla di più e nulla di meno ma, mi pare, un bel programma politico, che non è certamente un semplice bigino di buone intenzioni. Soprattutto, poi, si tratta di una *summula* di buon governo riferita ad una situazione storica molto concreta e riconoscibile – quella di Siena verso metà Trecento – in un momento critico della sua evoluzione, nel panorama mutevole ma in alto grado coordinato e sostanzialmente uniforme della Toscana, nel suo transito dal modello comunale a quello di signoria. Non è mio compito comparare le linee tracciate da Ambrogio Lorenzetti con quello che l’ampia letteratura in argomento ci racconta sullo stato delle cose nelle altre realtà cittadine assimilabili a Siena. M’interesserebbe di più tentare una verifica in avanti, per capire quanto e in che modo la prospettiva disegnata da Ambrogio per Siena trecentesca si sia poi eventualmente avverata in altre condizioni e circostanze – almeno dal punto di vista teorico – nel corso della “politica” moderna.

Sulle “iscrizioni” in volgare nell’affresco c’è veramente poco da aggiungere al *Testo e commento* messo a punto da Furio Brugnolo<sup>6</sup>, se non una considerazione marginale, ma forse non impertinente rispetto al riassunto che ne ho appena fatto della parte “buona”. Mi sembra infatti che la parte “mala”, al di là della condanna della tirannia, contenga un richiamo molto intenso al valore e significato politico della cittadinanza. Fin dall’inizio l’attenzione è posta sulla mancanza di “accordo” intorno al “ben comun”, con la conseguenza che nessuno «tira a dritta corda»; i buoni se ne vanno e resta solo chi «a male intende». Punto di riferimento continua ad essere Giustizia «per ischifar sì scuri danni, abbattendo e’ tiranni» e «fortificando lei per vostra pace». Un negativo della parte buona, quindi, com’è codificato coi meravigliosi versi della strofa di chiusura:

Per volere el **ben proprio**, in questa terra  
*sommes* è la giustitia a **tyrannia**,

<sup>6</sup> F. BRUGNOLO, in E. CASTELNUOVO (ed), *Il Buon Governo*, pp.381 ss.

unde per questa via  
non passa alcun senza dubbio di **morte**,  
ché fuor *si robba* e dentro da le porte<sup>7</sup>.

Certo, a confronto coi più o meno paludati trattati due- e trecenteschi sui regimi della politica<sup>8</sup>, le rime di Lorenzetti paiono poco più di luoghi comuni, ma insieme al tratto del suo pennello riescono a emanare l'impressione “moderna” di una “coscienza civica” capace di “prendere” la comunità per tutti i suoi “sensi”. Non è solo “l’arte che diviene arte” – come ha scritto Edouard Pommier<sup>9</sup> – ma sono gli artisti che col loro “sapere” partecipano attivamente alla messa in gioco dei sentimenti e delle opinioni pubbliche, al servizio di una Città in trasformazione, che ha bisogno di nuovi “discorsi”, anche al di là delle “razionalizzazioni” neo-aristoteliche o dei richiami alla tradizione romana. Che conta è esistere e perciò resistere, combinando nel miglior modo possibile i principi classici del vivere civile (pace e ben comune, concordia e libertà) coi bisogni fondamentali di ogni convivenza che sono giustizia e sicurezza. Cioè vita vissuta, o anche “della prassi”, se si preferisce.

Dietro a tutto c’è Dante, naturalmente, ma non tocca a me parlarne<sup>10</sup>: se non per quella canzone che proprio riguarda la Giustizia<sup>11</sup>, di cui addirittura ci sono tre diverse espressioni,

<sup>7</sup> Inserisco qui una citazione da I. MINEO, *Governo autoritario e ideologia della comunità nella prima metà del Trecento*, in A. ZORZI (ed), *Tiranni*, p. 68: «La fisionomia della terribile immagine dell’affresco di Lorenzetti continuava a rinviare all’idea di tirannide come eccezione diabolica; nello stesso tempo tutto il ciclo degli affreschi della Sala della Pace ammoniva a non allentare la vigilanza sull’unità interna della città e affermava il primato della concordia e del bene comune».

<sup>8</sup> Rimando soltanto al *Liber de regimine civitatum* di Giovanni da Viterbo, del 1234, su cui cfr. la già citata voce di ANDREA ZORZI, in *Dizionario biografico degli Italiani* e a Remigio de’ Girolami, su cui – oltre ai vari interventi di Ovidio Capitani e alla voce, *Ivi*, di S. GENTILI. Cfr. E. PANELLA, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de’ Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, «Memorie domenicane», 16/1985, pp. 1-198, e oltre a M.C. DE MATTEIS, *La teologia politica medievale di Remigio de’ Girolami*, Bologna 1977.

<sup>9</sup> E. POMMIER, *Comment l’art devient l’art dans l’Italie de la Renaissance*, Paris 2007. Va però aggiunto almeno M. BAXANDALL, *Giotto e gli umanisti. La scoperta della composizione pittorica 1350-1450*, Milano 1994 che, pur non citando mai Ambrogio Lorenzetti né il Buongoverno (ma lo stesso Pommier vi dedica poco rilievo), imposta con grande autorità storiografica un’indagine sulla «educazione umanistica e sul ruolo che vi poteva avere una cultura artistica, ai fini della formazione di un uomo, diremmo noi, colto ma non direttamente coinvolto nei processi della produzione figurativa» (dalla Nota introduttiva di Fabrizio Lollini, p. 7).

<sup>10</sup> Di nuovo il rimando è a POMMIER, *Ivi*, proprio all’inizio, p. 23. «les poètes sont les premiers à prendre la parole pour commenter la place et la mission des artistes dans l’organisation sociale et culturelle de la cité. Et Dante, d’abord, le premier et le plus grand, le mieux connu, le plus lu et commenté, comme le reconnaît et le proclame un artiste qui est aussi un poète, Michel Ange: [...] “Per dar di tutto il vero lume a noi”». Cfr. anche R. PINTO, *Dante e l’orizzonte utopico della modernità*.

<sup>11</sup> «Scritta probabilmente nei primi anni dell’esilio (forse nel 1302-1304), questa canzone è un’alta e dignitosa proclamazione da parte dell’autore dell’ingiustizia subita e della propria dirittura morale, attraverso la metafora delle “tre donne” che fanno visita al suo cuore e che devono quasi certamente essere interpretate come immagine della Giustizia



tristi e disperate, che cercano conforto nell'amore che alberga nel cuore del poeta. L'esito però non è positivo e c'è da chiedersi allora se quella che parla a Dante per prima (in chiave così apertamente espressiva della *Pathosformel* "melancolica")

Dolesi l'una con parole molto,  
e 'n su la man si posa  
come succisa rosa:  
il nudo braccio, di dolor colonna,  
sente l'oraggio che cade dal volto;  
l'altra man tiene ascosa  
la faccia lagrimosa:  
discinta e scalza e sol di sé par donna

non sia il poetico preannuncio dell'appena citata chiusa della *Canzone del Buongoverno*, con la minaccia che «sommess' è la giustizia a tyrannia».

Già altrove ho contestato la riduzione del "testo" di Ambrogio ad una ammonizione «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 guerra»<sup>12</sup>.

Quentin Skinner espone così il suo punto di vista sull'origine "dottrinarina" dell'affresco: «I shall argue instead that Lorenzetti's cycle is best interpreted as an expression of the pre-humanistic rhetorical culture that first began to flourish in the Italian city-republics in the early years of the thirteenth century». Egli poi prosegue:

If we examine the full range of these pre-humanist treatises, we are bound to be struck in the first place by their wide measure of agreement about the most precious value in civic life. They all accept that the goal of good government must be the preservation of peace on earth; that everyone must above all seek to live in a state of concord and tranquility with everyone else<sup>13</sup>.

Sono affermazioni molto giuste e ben collocate, ma non mi sembra che il vero problema sia di decidere se esse provengono da una parte piuttosto che dall'altra<sup>14</sup>; che conta è la loro

universale, della Giustizia umana e della Legge naturale. Non è escluso che il testo fosse destinato ad essere commentato nel XIV trattato del *Convivio*, il cui tema doveva essere proprio la giustizia».

<sup>12</sup> Cito da P. SCHIERA, *Il Buongoverno "melancolico"*. Da quel mio vecchio saggio proverranno anche alcune delle considerazioni che seguono nel testo.

<sup>13</sup> Q. SKINNER, *Ambrogio Lorenzetti: the Artist*, p. 3.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 52: «I began with the general claim that Lorenzetti's frescoes give expression to various Ciceronian and Senecan themes that were first revived and developed by the ideologists of the Italian city republics in the early decades of the

presenza così palese e massiccia nel “discorso” che si fa sulla Città. O, ancora di più, è proprio la centralità della Città per la vita degli uomini e delle donne del tempo che conta. E il fatto che queste “uo-nne”, per poter vivere “bene” nella Città devono esserne “cittadini”, cioè soggetti consapevoli dei vantaggi e degli svantaggi che ciò comporta, assumendosene non solo gli effetti positivi ma anche i pesi corrispondenti. Non si tratta di richiami generici e astratti a figure-tipo di buona convivenza come il ben comune o la concordia, ma di una sequenza di comportamenti e valori che in modo sistematico e mirato devono condurre al risultato.

Il quale è la Politica, che però presuppone i cittadini, che presuppongono la città: il *Buongoverno* è un trattato iconico sulla Città, che andrebbe letto con lo sguardo di Max Weber: “come comune” nel medioevo italiano e, al suo interno, per l’emergere del “popolo” come «primo gruppo politico consapevolmente illegittimo e rivoluzionario»<sup>15</sup>. Il riferimento a Weber può essere utile anche a focalizzare la *vexata quaestio* della provenienza aristotelico-tomistica piuttosto che romano-ciceroniana della celebrazione di città e cittadini, come segno distintivo del discorso di Lorenzetti<sup>16</sup>.

Quentin Skinner è invece molto sicuro che il *Buongoverno* esprima con «historical significance» l’ideologia precisa di un movimento che hai poi intriso di sé il pensiero politico occidentale, cioè il repubblicanesimo, ma che ha avuto avvio ben prima di quanto ipotizzato da Hans Baron e dai suoi numerosi seguaci che ne hanno fissato la soglia all’inizio del XVI secolo<sup>17</sup>. Prima dell’umanesimo civile c’era una florida cultura politica preumanistica, di cui

thirteenth century. I have now arrived at the more specific contention that one particular statement of this ideology can be shown to have provided the source for most of Lorenzetti’s symbolic effects. Brunetto Latini, who was at course Dante’s teacher, was plunged by Dante in the Inferno into the seventh circle of hell. My main conclusion is that, if we wish to understand Lorenzetti’s masterpiece, this is a depth of oblivion from which we shall have to rescue him».

<sup>15</sup> F. FERRARESI, *Genealogie della legittimità. Città e Stato in Max Weber*, «Società/Mutamento/Politica», 5/2014, pp. 143-160. Egli cita anche A. BERLAN, *Une archéologie de la civilisation bourgeoise moderne à partir de l’analyse comparée des communes autonomes antiques et médiévales* (testo presentato al Convegno internazionale Max Weber, Die Stadt und der Staat. Klassiker lesen / Max Weber, la Città e lo Stato. Leggere i classici “Colloquio di Villa Vigoni nel campo delle Scienze umane e sociali”, Menaggio, 28 maggio-1 giugno 2013).

<sup>16</sup> Q. SKINNER, *Ambrogio*, p. 7, infatti sottolinea che «The pre-humanist treatises continue to invoke the essentially Roman belief – one that finds no place in Thomist thought – that peace should be viewed not as a mere absence of discord, as Aquinas was to define it, but rather as a state of triumph (*con triumpho...*), a victory over the forces of discord and war that constantly threaten to destroy our common life».

<sup>17</sup> Sono citati H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton 1966 e C. DAVIS, *Dante’s Italy and Other Essays*, Philadelphia 1984. Per un eccellente correttivo cfr. R. CELLI, *Pour l’histoire des origines du pouvoir populaire: l’expérience des villes-états italiennes XIe-XIIe siècles*, «Publications de l’institut d’études médiévales: Université Catholique de Louvain», 3/1980, pp. 1-63.





appunto Skinner ha ricostruito la trama, precedente agli influssi neo-aristotelici e tuttavia mirata a un ideale di cittadinanza e a una visione di auto-governo. Per lui,

the theories formulated by the Dictatores not only preceded the so-called Aristotelian revolution but survived it virtually unchanged. The outcome was a distinctive view of citizenship that eventually broadened out into the so-called humanism of the Renaissance. It was from these humble origins, far more than from the impact of Aristotelianism, that the classical republicanism of Machiavelli, Guicciardini, and their contemporaries originally stemmed. The political theory of the Renaissance, at all phases of its history, owes a far deeper debt to Rome than to Greece.

Si può riaprire qui il discorso di una paideia umanistica. Senza in alcun modo sottovalutare la necessità di indagare e ricostruire il percorso genealogico di costruzione delle dottrine attraverso fonti più o meno disponibili, sono d'avviso che serve talora anche – da parte degli studiosi delle dottrine politiche e ancor più di quelli del pensiero politico *tout-court* – l'umiltà di riconoscere l'esistenza di strati bassi, inferiori, di trasmissione delle dottrine, in cui convergono rivoli comunicativi di diversa provenienza e anche ad intensità mutevole o intermittente. Ciò può dipendere anche dalla destinazione dei testi a cui ci si riferisce o che si stanno studiando<sup>18</sup>. Si tratta insomma di tenere presente il livello di comunicazione che s'intende affrontare e a cui si vuole riferire la ricerca. Occorre infine saper distinguere fra una lettura circoscritta al testo che si considera e la sua inserzione in una linea evolutiva di movimento storico la cui identificazione rischia da un momento all'altro di tingersi di presunzioni ideologiche.

Col *Buongoverno* si ha certamente a che fare con un caso delicato: da una parte si tratta di un testo non letterario ma figurativo; mentre dall'altra ne è chiara l'origine e anche la destinazione ufficiale pubblica, quindi riferita a condizioni storiche precisamente determinate, di cui si conoscono i tratti generali, ma sono ignote le motivazioni immediate, circostanziate: non si sa nulla di indicazioni precise fornite dalla committenza pubblica (il governo dei Nove) sui contenuti da inserire nella figurazione complessiva; non si sa nulla di elaborazioni teoriche o dottrinarie da parte di Ambrogio, prima durante o dopo l'esecuzione dell'affresco; non si sa nulla di sue fonti – letterarie o figurative – a cui s'ispirasse; si sa poco anche dell'accoglienza

<sup>18</sup> Mi pare lo dimostri anche, in qualche passaggio, il *Convivio* dantesco che – pur volendo fondare un livello “alto” di lingua volgare per un pubblico laico e politicamente impegnato (I 14) – non trascura di trattare argomenti di vasta opinione pubblica, come quando (IV vi 18-19) si rivolge ai «miseri che al presente reggete» per chiedere che «congiungasi la filosofica autoritate colla imperiale, a bene e perfettamente reggere». Dove che conta è il «fine dell'umana vita», cioè la «vita felice», al cui perseguimento è storicamente necessaria l'esistenza e l'azione dell'impero: «Lo fondamento radicale della imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità della umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè la vita felice» (*Convivio*, IV iv 1).

che la non comune opera ricevette. Infine, si sa poco o nulla su chi fosse l'autore delle scritte che accompagnano commentandole le figure: esempio insigne di trattatistica minore, ma in volgare e molto curata nel dettaglio, nonostante la brevità e la forma poetica del testo. Allo stesso tempo sappiamo invece, sia pure per rapide notazioni, almeno due cose importanti su Ambrogio. I suoi primi illustri commentatori (Lorenzo Ghiberti e Giorgio Vasari) ne sottolineano sia la qualità di "artista" che quella di uomo colto e socialmente impegnato: quindi, per un verso e per l'altro, certamente in grado di cogliere e rappresentare sentimenti e idee, anche politiche e civili, circolanti per l'aria. Voglio dire che la presenza di Ambrogio Lorenzetti in capo all'opera a fresco nella Sala dei Nove, poi chiamata *della Pace* e poi anche del *Buono e cattivo governo*, non è affatto indifferente rispetto a ciò che sto cercando di dire, cioè che in quelle tre pareti sono sintetizzati elementi diffusi (e diffusivi) di una cultura politica che appunto si coglieva nell'aria e che aveva bisogno, più che di un solerte lettore di manuali, di un grande comunicatore, intelligente attore della vita cittadina, capace di cogliere e proiettare la complessa paideia fermentante alla base dell'umanesimo, nelle sue varie versioni, anche politiche.

Ciò non toglie, anzi rafforza, la possibilità che il prodotto del lavoro di Ambrogio abbia lasciato traccia importante, in quanto materiale particolarmente rappresentativo di un certo consolidamento in corso del modo in cui gli uomini andavano concependo le loro "ragioni" di convivenza. Col che non mi riferisco all'opposizione comune-signoria e neppure all'altra fra popolo e oligarchia, ma all'accertamento definitivamente compiuto delle condizioni di partenza perché si potesse avviare una vita politica "in comune" da parte di soggetti consapevoli del loro posto in esso, alla ricerca progettata (da cui verrà la "ideologia" come atteggiamento specificamente moderno in occidente verso la politica<sup>19</sup>) di utili "effetti" in cambio dell'esercizio di comportamenti virtuosi, da una parte, e del rispetto di regole "dettate" dal Ben comune, dall'altra. Tutto ciò fa parte di una considerazione ragionevole e ragionata del "potere", di cui vorrei ora brevemente parlare: e allo scopo viene bene Max Weber, sul tema della legittimità.

<sup>19</sup> P. SCHIERA, *L'ideologia*.



A parte la complessa questione della collocazione dell'operetta sulla *Città* nell'arco di ricerca di Weber e nelle vicende editoriali di quest'ultima<sup>20</sup>, Wilfried Nippel inizia la sua Introduzione con la seguente precisazione: «La questione fondamentale, dietro le diverse formulazioni del problema e dietro le mutevoli prospettive comparative, è chiarire per quale ragione, nonostante l'ubiquità del fenomeno "città", soltanto in Occidente si sia sviluppata una borghesia cittadina che si amministra da sé». Si tratterebbe, precisa Nippel, della «borghesia costituita in forma politica [...] [come] peculiarità del comune urbano occidentale [...] [nella prospettiva di sviluppo del] [...] moderno capitalismo e dello Stato moderno». Aspetto tipicamente occidentale di questa forma politica sarebbe il suo «carattere associativo, in cui la cittadinanza è portatrice di privilegi di ceto»<sup>21</sup>. È qui evidente l'interesse "tipologico" di Weber per la città medievale, al di là di preoccupazioni storiografiche in direzione sia storico-giuridica che storico-economica. Si spiega così il riferimento *a fortiori* alle «città-stato italiane del medioevo e alle repubbliche cittadine», mentre restano problematici proprio alcuni aspetti del tipo di relazione che si viene a creare fra il comune cittadino e la formazione successiva dello Stato moderno<sup>22</sup>.

Difficile - e qui inappropriato - seguire il turbinio dei ragionamenti weberiani intorno al tema. Si deve però innanzi tutto evitare di appiattirsi sul versante "giuridico" della legittimità<sup>23</sup>, per misurarsi invece sull'elastico "costituzionale" fra potere legittimo e non-legittimo. Si tratta in realtà di un tutt'uno: riferibile, a livello strutturale, al criterio superiore e comprendente di "legittimità" come vera e propria "misura" del potere, legata alla consapevolezza dei soggetti

<sup>20</sup> Su cui rimando alle note esplicative, in M. WEBER, *Economia e società. La città*, a cura di W. Nippel, edizione italiana condotta sul nuovo testo critico della *Max Weber-Gesamtausgabe*, Roma 2003.

<sup>21</sup> W. NIPPEL, *Introduzione* in M. WEBER, *Città*, pp. XXIX-XXX e L. Va tenuta presente la distinzione fra capitalismo antico (legato a fattori militari e politici) e capitalismo moderno (a base essenzialmente economica, produttiva e commerciale) a cui Weber fu sempre fedele.

<sup>22</sup> G. CHITTOLINI - A. MOLHO - P. SCHIERA (eds), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994 (ed. inglese in: «The Journal of Modern History», 67/1995, Supplement: *The Origins of the State in Italy, 1300-1600*), con introduzione di P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, pp. 17-48.

<sup>23</sup> G. DILCHER, *Rechtshistorische Aspekte des Stadtbegriffs*, in *Vor- und Frühformen der europäischen Stadt im Mittelalter*, «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen» s. III, 83/1973, pp. 12-32, parla di «teorie giuridiche monocausali sulla formazione della città [...] secondo l'immagine di un nesso causale tra concetti, dell'emergere di un'istituzione giuridica da una precedente».

coinvolti, alla loro “cultura”<sup>24</sup>. È lo stesso Max Weber a osservare, dopo qualche considerazione sugli aspetti economici della città medievale:

Il fatto che in queste nostre osservazioni si sia dovuto parlare di una “politica economica cittadina”, di un “territorio cittadino”, di un’“autorità cittadina”, mostra già che il concetto di “città” può e dev’essere inserito ancora in un’altra serie di concetti oltre che nelle mere categorie economiche [produttori, consumatori e commercio] di cui si è finora discusso: cioè i concetti politici<sup>25</sup>.

E ancora: «Un cetto cittadino distinto, quale loro portatore, era perciò la caratteristica della città in senso politico» con in più, in particolare, il già ricordato carattere “associativo” della città, basato sul concetto di “cittadino”<sup>26</sup>. Così – può concludere Max Weber:

la genesi medievale dell’associazione cittadina autonoma e autocefala, con al vertice il suo consiglio amministrativo e un “console” o “major” o “borgomastro”, è un processo che si differenzia in modo essenziale da ogni sviluppo non solo della città asiatica, ma anche di quella antica.

Ciò che intriga nella ricostruzione weberiana sono le diverse modalità di genesi dell’associazione cittadina medievale: quella originaria e quella derivata. Il primo caso si ha allorché un’aggregazione civica avviene nonostante e anche contro la preesistenza di poteri “legittimi” già in vigore. Nel secondo caso, invece, sono questi ultimi a statuire, più o meno pattiziamente, un diritto di autonomia in capo ad un’unione di cittadini in fase di costituzione. Precisa Weber che «in complesso di regola si verificava una combinazione dei processi dell’uno e dell’altro tipo»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Applico qui una sfumatura interpretativa che ho appena raggiunto in un ulteriore mio esame del pensiero storico-costituzionale di Otto Hintze: P. SCHIERA, *Costituzione come processo di legittimazione: Otto Hintze fra storia e sociologia*, «Scienza & Politica», 32/63 (2020), pp. 205-226: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/12081>. Va visto qui O.G. OEXLE, *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber*, in C. MEIER (ed), *Okzidentale Stadt*, pp. 115-159. Ma cfr. naturalmente anche l’impegno di Pierre Bourdieu nel definire il suo “champ du pouvoir”, con particolare riguardo a quella che egli chiama “violence symbolique” (*Dictionnaire International*).

<sup>25</sup> M. WEBER, *Città*, p. 16, appoggiandosi essenzialmente ai lavori di Georg von Below, come si vede anche dai caratteri attribuiti, da entrambi, ai “comuni”: mercato, fortificazione, giurisdizione, carattere associativo e conseguente autonomia.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 27 e 28. A p. 59, Weber dà una descrizione più precisa della “città dell’Occidente”: essa «in special modo però quella medievale, della quale soltanto vogliamo per il momento occuparci, non soltanto dal punto di vista economico era sede del commercio e delle manifatture, ma dal punto di vista politico (di norma) era una fortezza ed eventualmente sede di una guarnigione, dal punto di vista amministrativo un distretto giudiziario e per il resto un affrettamento comunitario legato dal giuramento [...] Nel medioevo essa era un “comune” legato da giuramento ed era come tale considerata una “corporazione” in senso giuridico».

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 62 e 63.



Non è facile risalire dalla complessa narrazione di Max Weber a una chiara ed esplicita dottrina del nesso legittimo-non-legittimo relativamente al potere e alla sua genesi e formazione nel medioevo comunale. Ho appena detto, però, che quel che conta, più della contrapposizione fra i due tipi è proprio la loro coesistenza, cioè la determinazione che il potere e la sua vita concreta, il suo esercizio, la sua messa in pratica nel rapporto fra governati e governanti, è comunque immerso nel problema della legittimità. Ciò vuol dire che il rapporto fra governati e governanti – fondato essenzialmente sulla disposizione acquisita da parte dei primi a obbedire a ordini e comandi da parte dei secondi – dev’essere fluido e automatico: l’obbedienza viene cioè eseguita in modo consapevolmente disciplinato<sup>28</sup>. Tale consapevolezza e disciplina si basano su “ragioni” discusse e discutibili, cioè sottoponibili e sottoposte a ragionamento da parte dei cittadini. Vi è da parte loro la partecipazione attiva – ma almeno passiva – ai flussi di sentimenti e credenze, valori e principi che, *lato sensu* e anche “simbolicamente”, fanno “cultura”. E che vengono prodotti, guidati e sanzionati, in relativa libertà di giudizio, dai soggetti implicati, attivamente e/o passivamente, nel rapporto di potere. Solo in tal modo il complesso legittimo-non-legittimo può costituire un’endiadi piena, nel senso che il transito da un corno all’altro è possibile ogni volta che una prevalenza culturale ceda il passo, storicamente, ad un’altra, mantenendo però intatto il “campo” di legittimità-non-legittimità, che è quello proprio della politica. La grandezza (una delle grandezze) di Max Weber sta nell’aver fissato nella Città occidentale moderna (nel medioevo) l’emergenza del “politico” e di averne simultaneamente individuato la consistenza teorico-pratica nell’endiadi legittimo-non-legittimo. Sarei insincero se non confessassi che mi sembra di riscontrare, nel *Buongoverno* lorenzettiano, i prodromi di quell’emergenza, e proprio in chiave di legittimità-non-legittimità del nuovo *champ du pouvoir* proprio della Città ma soprattutto della Cittadinanza che in essa trova spazio ed esercizio.

Ancor più se, accanto alla Città, si considera anche l’altra operetta per cui Max Weber è famoso: *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, una delle più mirabili ricostruzioni critiche – da parte “borghese” – della parabola della modernità occidentale<sup>29</sup>. Il tema della

<sup>28</sup> P. SCHIERA, *La concezione weberiana della disciplina e il tema della Lebensführung* (1995), ora in P. SCHIERA, *Profili III: Società e Stato per una identità borghese. Scritti scelti*, «Quaderni di Scienza & Politica», 4/2016, [http://amsacta.unibo.it/4555/1/Quaderno\\_Schiera\\_4.pdf](http://amsacta.unibo.it/4555/1/Quaderno_Schiera_4.pdf), p. 163: «Per Weber essa [disciplina] consiste nelle “disponibilità degli uomini a conformarsi internamente alle norme e alle regole abituali”».

<sup>29</sup> M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», 20, 21/1904-1905. Ne raccomanderei infatti una lettura incrociata col *Manifesto* di Engels e Marx, del

modernità rimanda immediatamente alla separazione dal passato, e al mondo dell'azione, che è a sua volta quello della ragione e del progetto<sup>30</sup>. Cioè un mondo di individui socialmente orientati e diretti, anche attraverso specifiche tecniche di comportamento: donde, anche, centralità dell'uomo come carattere della modernità – e della legittimità stessa<sup>31</sup>. Attraverso la disciplina: concetto sociologico fondamentale per Weber, proprio in accoppiata con quello di “potere”. Anch'essa appare come situazione oggettiva e non come disposizione individuale; anch'essa è per Weber una struttura sociopolitica.

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 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»<sup>32</sup>.

Insomma: disciplina, comando, uomo, modernità sono tutti concetti che hanno, nel Weber di *Economia e società* e in particolare nella sua “Sociologia del potere”, carattere decisamente oggettivo. Lo stesso vale per legittimità che fa parte a pieno titolo della sua “scienza di realtà”. Credo che ciò valga anche per *Die Stadt*, ma anche per la *Città* di Ambrogio Lorenzetti.

A stupire è, in primo luogo, il posto assegnato, in entrambi i testi, alla religione in rapporto alla vita attiva. Per Ambrogio Lorenzetti non poteva ancora porsi un problema di identificazione con una setta, ma abbiamo visto a iosa che l'intera struttura operativa del *Comun-Ben-comune* poggia sulla solida base delle Virtù, da quelle cardinali a quelle teologali, da cui

1848, soprattutto nella prima parte che finisce con la famosa previsione che «Tutto ciò che è solido prima o poi sfumerà nell'aria» (cfr. M. BERMAN, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria. L'esperienza della modernità*, Bologna 2012). Anche per Weber (*Vorbemerkung*, p. 10) il problema centrale, dal punto di vista di storia della cultura, è stata la «Entstehung des abendländischen Bürgertums und seiner Eigenart».

<sup>30</sup> P. SCHIERA, *Introduzione* a F. RELLA (ed), *Forme e pensiero del moderno*, Milano 1989, pp. 17-25. Ma poi anche il fascicolo di «Scienza & Politica», 28, 55/2016, dedicato a *Modernità*, con la mia *Introduzione*, intitolata *Storia come modernità*, pp. 9-20: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/6664>.

<sup>31</sup> W. HENNIS, *Le tracce di Nietzsche nell'opera di Max Weber* (1988), in W. HENNIS, *Il problema Max Weber*, Roma-Bari 1991, pp. 193-220, scrive che «al centro della problematica di Weber si trova il problema del “destino” dell'umanità nel mondo moderno».

<sup>32</sup> P. SCHIERA, *La concezione*, p. 167.



promana una funzione di “sapienza” costituita di impulsi religiosi e di effetti laici. Se finora ho presentato ciò come prova dell’esistenza di una paideia “comunale”, non posso escludere che si possa trattare anche di una filosofia adatta al bisogno di operatività produttiva di cui la città è storicamente campione, soprattutto se messa in relazione col dibattito economico-teologico al tempo in corso (soprattutto in ambito francescano) sotto l’influsso anche delle tesi tomistiche: un campo di discorso che, in quegli anni, è forse altrettanto importante di quello vigente intorno alla “politica” aristotelica<sup>33</sup>. Se dunque è il vincolo fra giustizia, concordia e sicurezza a fondare gli obbiettivi di pace e ben comune, non si può sottovalutare il ruolo della nuova religione “predicata” come *Grundlage* di tutto ciò, sia pure in un contesto di effettualità sicuramente meno stringente di quello proposto da Weber per la più tarda setta puritana. Resta il fatto della connotazione “economica” che Weber riconosce alla Città moderna (medievale), come pure della netta fondazione teologico-religiosa di tale caratteristica. In più c’è il carattere “disciplinante” fissato da Lorenzetti nelle “misure” che ho più volte indicato come proprie del buongoverno senese, che sembrano fatte apposte per stimolare, controllare e sancire un’etica del lavoro - o meglio dell’impegno nella propria condizione e nel proprio ceto - che non è lontana dall’effetto di «praktisch-rationalen Lebensführung» reso famoso da Max Weber.

Si tratta di contenuti e valori che ancora meglio si accordano coi principi che Weber sintetizzerà nella breve *Vorbemerkung* composta per la definitiva pubblicazione della *Protestantische Ethik* nel 1920 nella memorabile raccolta degli *Aufsätze zur Religionssoziologie*<sup>34</sup>. Nel quadro degli altri scritti di Weber, al centro dei quali sta lo sviluppo del “moderno”, nel senso di una progressiva razionalizzazione, burocratizzazione e secolarizzazione, l’*Etica protestante* può essere vista come la ricerca dei fondamenti di quello sviluppo alla cui fine s’instaura la famosa “gabbia d’acciaio” (*stahlharte Gehäuse*) del capitalismo moderno. C’è - soprattutto nelle ultime pagine del saggio - una palpabile venatura melancolica per il destino dell’uomo

<sup>33</sup> G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002; *Mercato medievale e razionalità economica moderna*, «Reti medievali Rivista», 7, 2/2006, pp. 1-11; G. CECCARELLI, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo Medioevo*, Bologna 2003, oltre a G. CECCARELLI, *L’usura nella trattatistica teologica sulle restituzioni dei “male ablata” (XIII-XV secolo)*, in D. QUAGLIONI - G. TODESCHINI - G.M. VARANINI (eds), *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII-XVI)*, Roma 2005.

<sup>34</sup> M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 2 voll., Tübingen 1920; vol. I, pp. 17-206; mentre la *Vorbemerkung* la precede, alle pp. 1-16. (traduzioni in italiano presso UTET, a cura di F. Ferrarotti, e Edizioni di Comunità, a cura di P. Rossi).

(anche di quello tedesco, protestante, capitalista, che fondamentalmente stava a cuore a Max Weber) di fronte alla crisi della modernità occidentale. La maestosa *Vorbemerkung* di cui stiamo parlando sembra in realtà contraddire il tono preoccupato di una ventina d'anni prima, ma è solo un'illusione. Weber muore subito dopo averla scritta.

Non è certo corretto insistere troppo sul punto e tirare conclusioni ancora approssimative, ma - come scrivevo nel 1995 - «vorrei suggerire la possibilità che la 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». Senza evitare di aggiungere che quella proiezione mi è già capitato di avvertirla anche nel cuore stesso della “teoria politica” del *Buongoverno*, che è rappresentato dalla coppia “melancolica” *Pax-Securitas*. Potrei provvisoriamente concludere che è la legittimità di una situazione di potere ad imporre disciplina verso quest'ultimo. Legittimo sarebbe dunque ciò che riesce ad imporre disciplina (nel senso interiore weberiano che ho cercato di dire).

Entrerebbe allora in gioco, come punto finale del ragionamento, il tema dell'ascesi intramondana, intesa come lo spazio etico-sociale in cui l'uomo individuo elabora la propria capacità (disciplina) di rapportarsi con gli altri uomini nella *alltägliche Lebensgestaltung*, che lo guida dall'economia alla politica, portandolo alla sua - propria di ciascuno - *Lebensführung*. Quello spazio è sicuramente collettivo, nel senso che offre a tutti i membri della comunità l'impronta metodica all'azione. Scrivevo: «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 [per Weber] 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 Wilhelm Hennis - come “vita acquisitiva”. Metodo, disciplinamento, razionalizzazione sono termini che attengono tutti alla condotta di vita, che è, a sua volta, «la pratica etica dell'uomo quotidiano»<sup>35</sup>. È possibile che tutto ciò non abbia un rimando - antecedente - verso l'esistenza di una, più o meno istituzionalizzata e resa consapevole, paideia del medioevo cittadino italiano, così ben studiato da Weber stesso?

<sup>35</sup> P. SCHIERA, *La concezione*, p. 175.





Una risposta certamente sta nell'*Etica protestante*, che Weber concepì proprio come sintesi della sua principale *Fragestellung*. Essa non consisteva semplicemente nell'analisi della razionalità occidentale – pure al centro dell'ambizioso programma di “sociologia della religione” – ma nella giustificazione storica del problema che più gli stava a cuore fin dagli anni giovanili di studio a Heidelberg: il significato storico, culturale e politico dell'uomo protestante come *Sektenmensch*, vera figura rivoluzionaria – seppure, secondo lui, ormai al tramonto<sup>36</sup> – dell'occidente moderno e punto di riferimento del suo cruciale “nazional-liberalismo”<sup>37</sup>. Nell'*Etica protestante*, Weber tematizza «la relazione di conseguenze, di ordine logico e psicologico, che da determinati pensieri religiosi agiscono sul comportamento pratico individuale» del singolo<sup>38</sup>. La coscienza religiosa viene qui intesa come qualcosa di autonomo dalla generica “cultura”, un po' come ancora accadeva nell'umanesimo italiano, prima della sua laicizzazione “fiorentina”, e come mi pare di vedere anche nell'ardito complesso iconico-legittimatorio in Palazzo a Siena, da Simone Martini a Taddeo Bartolo, attraverso Ambrogio Lorenzetti. Le “cose” religiose (Madonna, Virtù, Santi protettori: la paideia cristiana) parlano da sole agli occhi di una cittadinanza che vi è già abituata, ma che sta imparando a fondare il suo rapporto col potere su altre “ragioni”, di tipo più diretto e materiale, civico e politico. In particolare, nel *Buongoverno* ciò è molto chiaro e “naturale” e quasi già s'intravede, nella laboriosità istintiva e organizzata dei cittadini, una sorta di “ascesi intramondana”, come quella che Weber assocerà a Lutero e, soprattutto, a Calvino.

In particolare, se la mia lettura della “legittimità” ha qualche aspetto di veridicità, si respira nell'affresco di Ambrogio Lorenzetti l'ansia di offrire spunti di ancoramento a un “ben

<sup>36</sup> Cito solitamente in proposito la lettera famosa di Max Weber a Adolf von Harnack del 5 febbraio 1906: in *Max Weber. Briefe 1906-1908*, a cura di M.R. Lepsius – W.J. Mommsen, Tübingen 1990, pp. 32-33.

<sup>37</sup> Non va dimenticata la Prolusione di Freiburg del 1895, su cui insiste W. HENNIS, *Die „Protestantische Ethik“ – ein „überdeterminierter“ Text?* (1995), in *Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks*, III, Leidenschaft und Urteilskraft, 8. pp. 113-129, Tübingen 2003; ma cfr. anche F.W. GRAF, *Fachmenschenfreundschaft: Studien zu Troeltsch und Weber*, Berlin-Boston 2014, p. 120: «Ich möchte deshalb Harry Liebersohns Interpretationsvorschlag aufgreifen und zeigen, wie stark sich in dem Geschichtsbild der „Protestantischen Ethik“ (1904-1905) bestimmte kulturelle Wahrnehmungsmuster des deutschen liberalen Kulturprotestantismus reflektieren», e poi – con bruciante vicinanza al nostro tema – «In den Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Protestantismus und moderner Kultur sind immer auch die Legitimitätsgrundlagen des Deutschen Reiches thematisiert worden» (cfr. anche F. W. GRAF, *Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreiches*, in F.W. GRAF (ed), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, vol. 2/1: *Das Kaiserreich*, Gütersloh 1994, pp. 69-89).

<sup>38</sup> M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*. II. *Die Berufsidee des asketischen Protestantismus*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 21/1905, pp. 1-110, qui p. 45, nota 48.

comune” che non è solo artificio “scolastico” ma si presenta come vero e proprio apparato di potere – o anche dispositivo<sup>39</sup> – in tutte le sue componenti culturali, economiche, sociali e istituzionali, fino a quella circolarità amministrativa (le misure!) che ne garantisce il ruolo disciplinante di *Lebensführung*.

C’è un altro termine, caro a Max Weber, che accompagna e in qualche modo tiene insieme l’atmosfera comunitaria di cui stiamo parlando ed è quello di *Anpassung*, adattamento sociale se non armonizzazione, integrazione. Non si trattava, nell’affresco, di un concetto astratto e neanche di una virtù, ma di un tratto fondamentale di convivenza fra i cittadini, ma anche e soprattutto fra le diverse consorterie e fazioni in cui questi ultimi si trovavano a vario titolo distribuiti, nel groviglio di condizioni professioni ceti in cui la popolazione era articolata. Direi che nella “teorica” del *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti c’è una figura dominante che esprime questa funzione, quasi costituzionale: la *Concordia*, ritratta con una gran pialla in grembo, che in realtà è anche di più: un *kit* di “livellamento” (*up* o *down*?), vera e propria cassetta da falegname, con dentro tutti gli strumenti tecnici per assemblare e scorticare, insomma per tenere in ordine e disciplinare.

Non è questa la sede per compiere una lettura combinata dei due testi weberiani di cui sto parlando, ma balza agli occhi che in essi è contenuta gran parte della problematica che sta alla base del tormento di Max Weber per la crisi di modernità in cui egli si è venuto a trovare, con tutta la Germania e forse l’intero occidente, fin dall’inizio della sua attività. Se ha ragione Hennis a rivendicare il carattere “sovradeterminato” – nel senso della «allgemeinen Kulturbedeutung der kapitalistischen Entwicklung» – dell’originaria *Protestantische Ethik* pubblicata nell’“Archiv” nel 1904-1905<sup>40</sup>, troverebbe riscontro anche l’opinione di Otto Brunner secondo cui Max Weber partì, nella costruzione della sua dottrina dei tipi di potere legittimo, proprio da quello “legale” e poi “burocratico” corrispondente a quella stessa *Entwicklung*, procedendo da lì alla ricostruzione dei restanti due “tipi”<sup>41</sup>. Ma non mi sembrerebbe allora inverosimile, trovare già nella “dottrina” del *Buongoverno* tracce dell’origine di quella

<sup>39</sup> G. AGAMBEN, *Che cos’è un dispositivo?* Milano 2006.

<sup>40</sup> W. HENNIS, *Die „Protestantische Ethik“*, p. 123.

<sup>41</sup> O. BRUNNER, *Osservazioni sui concetti di “dominio” e “legittimità”*, «Filosofia politica», 1/1987, pp. 101-120 e l’introduzione di M. PICCININI – G. RAMETTA. Ma cfr. anche le considerazioni, da altro punto di vista, di I. CONSO-LATI, *Dominare tempi inquieti. Storia costituzionale, politica e tradizione europea in Otto Brunner*, Bologna 2020.



“sovradeterminazione”, tenendo conto anche del già ricordato forte interesse per i temi economici e finanziari (profitto, interesse, usura ecc.) circolanti nei “discorsi” dell’epoca, non solo al livello dei manuali dei dotti, ma soprattutto a quello delle prediche e dell’azione politica cittadina dei frati predicatori, soprattutto francescani, tra il XIV e il XVI secolo<sup>42</sup>.

Già nel corso della presente indagine abbiamo incontrato autori che hanno fatto di intervento pubblico, controllo e amministrazione nei primi secoli della vita comunale, nella particolare forma del “comune di popolo”, il cuore della loro ricerca<sup>43</sup>. Si è anche visto come questa grande “rivoluzione” abbia comportato passi decisivi nella formazione di quel patrimonio comune cui sopra accennavo, in termini di credenze, mentalità, ma anche di strumenti espressivi, a partire dalla lingua – in una miscela di nuovo latino politico-amministrativo e di volgare – ma anche di altri media, come ad esempio la pittura, eventualmente in collegamento con la poesia, come è stato accertato per il nostro *Buongoverno* (oltre che naturalmente per il gigante apritore di pista: Giotto). Di mezzo c’è, naturalmente, tutto il resto, dal diritto alla filosofia, passando per la scoperta e l’utilizzo della tradizione, grazie al lavoro che fecero quei mediatori eccezionali che furono i primi umanisti.

Restando, nell’analisi della *Città* weberiana, al caso italiano, mi sembra di dovere rilevare due cose: la prima è che lo sviluppo cittadino si ebbe, essenzialmente, senza l’ingerenza di poteri esterni; la seconda, che la spinta fondamentale venne (dopo il podestà) dalla genesi del “popolo”<sup>44</sup>, in capo al quale si compì l’associazione giurata dei corpi e dei cittadini<sup>45</sup>. A me pare

<sup>42</sup> P. GROSSI, *Note introduttive (Quasi un rendiconto)* a P. GROSSI, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano 1992, p. 5: «L’occasione dell’Incontro del 1972 su La Seconda Scolastica e la formazione del diritto privato moderno [che fu il I vol. della “Biblioteca per la storia del pensiero giuridico moderno”] mi portò sul terreno – peraltro fertilissimo – della analisi teologica, dapprima delle nuove correnti francescane e poi dei Maestri spagnoli del siglo de oro; l’analisi del filone francescano valse, fra l’altro, a puntualizzare l’inizio di un segno di rottura della vecchia antropologia, il giorno iniziale di una nuova mentalità che avrebbe avuto bisogno ancora di parecchi secoli per diventare giuridica ma che si affermava intanto fra Duecento e Trecento in una nuova visione filosofico-teologica [per me anche politica!] del rapporto fra uomo e cosmo, fra uomo e cose»: Come parlare meglio del mio *Buongoverno*?

<sup>43</sup> Per tutti: G. DILCHER, *Zum Verhältnis*; ma cfr. anche lavori già citati di Enrico Artifoni.

<sup>44</sup> Per comprendere meglio il ragionamento di Weber – che è quel che qui c’interessa, piuttosto della verosimiglianza della sua ricostruzione storica – merita il rimando diretto anche a quest’altre sue parole: «Il popolo italiano non era soltanto un concetto economico, ma anche politico: una comunità politica distinta all’interno del comune, con i suoi funzionari, le sue finanze e la sua costituzione militare: nel senso più autentico della parola, uno Stato nello Stato, la prima aggregazione politica del tutto consapevolmente illegittima e rivoluzionaria» (M. WEBER, *Città*, pp. 134-135).

<sup>45</sup> D. QUAGLIONI, *Corpus, universitas, pluralità di corpi: alle radici di un archetipo giuridico-istituzionale*, in D. ZARDIN (ed), *Corpi, “fraternità”, mestieri nella storia della società europea*, Roma 1998, pp. 39-49.

che quest'ultima rappresenti (nel suo intreccio di legittimità e non-legittimità) un passaggio di alta politicità, anzi addirittura il momento di fondazione di una politicità nuova, consistente nell'assunzione di consapevolezza di esistenza ed azione da parte di una realtà soggettiva multipla nuova: la cittadinanza, istituzionalmente tradotta in "comune di popolo". Dal suo punto di vista socio-tipologico, in Max Weber prevale invece un'altra lettura che, mettendo a confronto il tipo della città antica – in particolare quella greca – con quella medievale – in particolare quella italiana – vorrebbe la prima caratterizzata dalla ragione politica della sua consistenza storico-istituzionale di polis guerriera e la seconda invece dalla ragione economica:

la situazione politica del cittadino medievale gli indicava la via per essere un *homo oeconomicus*, mentre nell'antichità la polis, all'epoca della sua fioritura, mantenne per sé il suo carattere di aggregazione molto avanzata sotto il profilo tecnico-militare: il cittadino antico era *homo politicus*<sup>46</sup>.

Da qui vorrei ripartire – in contrasto con quest'ultima affermazione weberiana<sup>47</sup> – per trovare un senso, una "ragione", all'attributo di "politico" o "civile" diffusamente riconosciuto alla città-comune medievale. Va infatti sottolineato il ruolo che, nella definizione di "politico", Weber attribuisce al "militare" (cioè alla proiezione esterna delle forze cittadine) piuttosto che, appunto, al "civile", nella sua dimensione – fra cui anche la tensione legittimo/non-legittimo – di unità e di frammentazione interna, con tutte le "misure" approntate per gestirne la combinazione. Ho già affrontato questo tema e vorrei qui riprenderne qualche spunto, nella speranza che possa servire al discorso che sto facendo.

Inizierò riproponendo l'espressione-concetto di "faziosità costituzionale" per definire il sistema sociopolitico vigente nel Comune cittadino italiano, allo scopo di consentire, nello scambio virtuoso di competizione e solidarietà, la piena e conseguente dialettica delle fazioni (raggruppamenti e corporazioni variamente costituiti e recepiti collettivamente) tra loro<sup>48</sup>. Col che

<sup>46</sup> M. WEBER, *Città*, p. 208.

<sup>47</sup> Forse provocata dal prevalente intento tipologico di Max Weber, portato a dare maggiore rilievo, nella costruzione del tipo-città medievale, ai casi nordici piuttosto che a quello italiano, come dimostra la sua letteratura di riferimento, messa opportunamente in rilievo dalle note del curatore de *Die Stadt* per la MWG, Wilfried Nippel.

<sup>48</sup> La stessa riabilitazione compiuta da Gierke dell'antica forma della *Genossenschaft*, non a caso contemporanea alla dottrina neocapitalistica della rappresentanza degli interessi (cfr. L. ORNAGHI, *Stato e corporazione*, Milano 1984; L. ORNAGHI (ed), *Il concetto di «interesse»*, *Antologia*, Milano 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. M. CALISE, *Governo di partito. Antecedenti e conseguenze in America*, Bologna 1989) del *trust*: cfr. P. SCHIERA (ed), *Società e corpi (scritti di Lamprecht, Gierke, Maitland, Bloch, Lousse, Oestreich, Auerbach)*, Napoli 1986. Su Gierke cfr. G. DILCHER, *Staatsbegriff und Korporationsbildung zwischen privatem und öffentlichem Recht im Spiegel der Genossenschaftstheorie Otto von Gierkes*, in G. DILCHER - D. QUAGLIONI (eds), *Gli inizi del diritto*



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 “melanconia”, grazie al recupero, nel frattempo intercorso, di antiche elucubrazioni medico-filosofiche in materia<sup>49</sup>. Le quali però venivano ora trasposte dal modulo individuale in cui si erano prodotte nell’antica Grecia (e poi in Galeno e nella sua fortuna romana, nella cultura araba, per finire con la Scuola di Salerno) in un modulo sociale, o forse anche politico: nel nostro caso quello della città medievale.

Mi riferisco a una sensazione diffusa d’incertezza antropologica rispetto a un principio di attività (*negotium = nec otium*), che pure si condivideva (anzi si voleva fortemente, e su questo si era fondata la città<sup>50</sup>) ma anche si temeva (o meglio se ne temevano le inevitabili implicazioni negative, statisticamente certe, ma imprevedibili: *prudencia-providencia-scientia*)<sup>51</sup>. Come si sa dallo stesso giovane Weber, fu in alcune città italiane del tempo che sorsero le prime imprese assicurative<sup>52</sup>, 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 come legittimazione del potere (dominio), ma non poteva non trattarsi anche di una sorta d’inclinazione culturale

*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, pp. 797-826.

<sup>49</sup> Rimando, per una trattazione più ampia benché ancora provvisoria del tema, ai saggi raccolti in P. SCHIERA, *Specchi della politica*, come pure in P. SCHIERA, *Società e Stato, Profili 3*, ma ora anche *MELA/MELA/MELA/MELA! Melan/cho/lia...*, «Scienza & Politica», Deposito 2/2020: <http://amsacta.unibo.it/6526/1/Schiera%20Deposito%20N%202%20Anno%202020.pdf>.

<sup>50</sup> Il riferimento più classico è proprio a M. WEBER, *La Città*. In proposito vanno però viste le osservazioni di G.O. OEXLE, *Autour de la société médiévale: les groupes sociaux du Moyen Age et les débuts de la sociologie*, s.l., 1982 e P. MONNET – G.O. OEXLE, *Stadt und Recht im Mittelalter / La ville et le droit au Moyen Age*, Göttingen 2003. Sul nuovo elemento di “produttività” che conduce al capitalismo moderno, si veda W. HENNIS, *Max Webers Fragestellung*, p. 40: «Die Problematik der modernen, entzaubert-rationalisiert-disziplinierten Lebensweise ist Weber am Kapitalismus deutlich geworden».

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> M. WEBER, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen* (1889), a cura di G. DILCHER – S. LEPSIUS, in *Max-Weber Gesamtausgabe*, I 1, Tübingen 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* Levin Goldschmidt, professore di diritto commerciale a Berlino – le condizioni economico-giuridiche del problema a Pisa e Firenze. Cfr. in particolare la Introduzione di Gerhard Dilcher.

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 situazione del genere, non difficile da ricostruire sulla scorta della letteratura e della storiografia trecentesca, anche l'affresco di Ambrogio Lorenzetti (tra le prime "icone" ad affrontare tematiche civil-popolari) 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 della città. Ha poi da aggiungere (nella seconda e centrale parete) che, per evitare ciò, occorrerebbe un "buon governo", 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, come ho già detto, 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-corda (ma piuttosto la dolorosa piolla della Concordia) era il solo strumento atto a garantire rispetto e rappresentanza agli interessi di tutti. Solo che nel funzionare (cioè anche "funzionalmente") quello strumento esercitava, più che retorica distribuzione di onori, un'indiscutibile forza coattiva. Grazie alla forza della *securitas* e alla piolla della *concordia* poteva realizzarsi la *iustitia*, in tutte le sue complicate manifestazioni e solo sulla giustizia poteva basarsi 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 principale<sup>53</sup>). Come vado ripetendo da tempo, ciò che mi colpisce è che questa Pace venga ritratta dal Lorenzetti (sia pure sulla traccia di un'antica moneta romana) in inequivocabile posizione melanconica, secondo la *Pathos-formel* individuata da Aby Warburg; e sempre più mi convinco che il messaggio proposto 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'affresco<sup>54</sup> 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 pialla della Concordia - subito sotto, in basso a sinistra, nella stessa parete - è uno strumento non certo elegante, ma fatto per allisciare e rendere uniforme il difforme. L'altra Giustizia - quella pubblica, virtù "cardinale" 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 infine<sup>55</sup> - in alto, nel mezzo della parete di destra, quella orientale, degli effetti del buongoverno - è piccola ma molto incisiva ed 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 seguito<sup>56</sup>. Perfino l'elemento di allegria delle fanciulle danzanti si è forse rivelato una trappola: potrebbe trattarsi di una terapia

<sup>53</sup> 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 dolce melancolia, nella parete centrale, quella della «costituzione di buongoverno».

<sup>54</sup> Si noti che - nella parete occidentale dell'affresco, quella degli effetti del malgoverno, tutta impregnata di riferimenti alla melancolia, 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».

<sup>55</sup> Forse non è inutile riprendere, quasi in contrappasso, le già citate 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».

<sup>56</sup> Il rinvio è, ad esempio, al cinquecentesco cittadino senese Francesco Patrizi, bandito dalla sua città per motivi politici e successivamente vescovo di Gaeta, su cui P. SCHIERA, *L'amicizia politica in Francesco Patrizi, senese*, in G. ANGELETTI - M. TESORO (eds), *De Amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, Milano 2007, pp. 61-72.

collettiva anti-melancolica, per di più praticata da maschi neppure in giovanissima età<sup>57</sup>. 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, benché assicurato da leggi ormai esemplari, è faticoso e si presta sempre a manipolazioni e disturbi alla Pace stessa, che dev'essere pronta a fronteggiare nuove situazioni pericolose per sé stessa e, alla fine, per la stessa costituzione cittadina.

Insomma, piuttosto che evocare uno scenario di "guerra e pace"<sup>58</sup>, io resterei sulla soglia di "pace e guerra"<sup>59</sup>, dando cioè la precedenza ai motivi di politica interna (che ho appena provato a definire, in termini moderni, come costituzionali) su quelli di politica estera<sup>60</sup>. Anche se, a ben vedere, verso la metà del XIV secolo i giochi in Italia - e in particolare nell'Italia centrale - erano ancora ben aperti e non si poteva escludere che la formazione degli Stati regionali

<sup>57</sup> L'inquietudine propria dei giullari-danzatori potrebbe forse essere assunta come cifra di tutto il disegno di 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. Patrick Boucheron cita Erwin Panofsky (*La perspective comme forme symbolique*, Paris 1975) per ricordare che Ambrogio Lorenzetti fu un pioniere nel rendere materialmente visibile «l'espace systématique moderne», in quanto spazio matematico: se ciò vale per la sua *Annunciazione* (D. ARASSE, *L'Annunciation italienne. Une histoire de perspective*, Paris 1999), specialmente lodata anche dai contemporanei e immediati successori, può e deve valere anche per il *Buongoverno*.

<sup>58</sup> P. BOUCHERON, *Tournez le dos*, pp. 119 ss. ("7. Guernica en pays siennois") suggerisce questo nuovo titolo per caratterizzare meglio l'affresco secondo la lettura da lui fornita.

<sup>59</sup> «La pace e la guerra» chiamava San Bernardino le pitture di Lorenzetti: cfr. 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, p. 220.

<sup>60</sup> C. DELCORNO, 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 del V Centenario della morte del beato Michele Carcano da Milano (1427-1484) fondatore del Monte di Pietà di Bologna*, Bologna 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 Bernardino 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?».





preludesse a un'evoluzione più moderna della politica e dello Stato, di quanto poi non sarebbe in realtà avvenuto<sup>61</sup>.

Si tratta, dunque, d'impostare la lettura del nostro 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, a quei tempi, la politica<sup>62</sup>. 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 fondata<sup>63</sup>.

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)<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> G. CHITTOLINI - A. MOLHO - P. SCHIERA (eds), *Origini dello Stato*. Mi sembra che questa fosse sostanzialmente la tematica affrontata dal giovane Chabod in preparazione ai suoi scritti sul Machiavelli: cfr. S. PIZZETTI, *Chabod storico delle signorie*, «Nuova Rivista Storica», 61/1977, pp. 555-598 e L. AZZOLINI, *Note in margine alla tesi di laurea di Federico Chabod: "Del 'Principe' di Niccolò Machiavelli"*, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 11/1989-90, pp. 635-663.

<sup>62</sup> P. SCHIERA, *Dal bencomune alla pubblica felicità. Appunti per una storia delle dottrine* (2001) ora in P. SCHIERA, *Profili di storia costituzionale, I: Dottrina politica e istituzioni*, Brescia 2011; A. ZORZI, *La trasformazione di un quadro politico: ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo Stato territoriale*, Firenze 2008.

<sup>63</sup> W.M. BOWSKY, *Medieval Citizenship: The Individual and the State in the Commune of Siena, 1287-1355*, «Studies in Medieval and Renaissance History», 4/1967, pp. 195-243.

<sup>64</sup> Mi fa qui comodo rifarmi di nuovo al "cittadino" senese Francesco Patrizi, autore, verso fine Quattrocento, dei due trattati *De Regno et Regis Institutione libri IX. ad Alphonsum Aragonium inclitum ac celeberrimum Calabriae Ducem scripti* e *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 Senese Vescovo Gaiettano, sopra alle cose appartenenti a una città libera, e famiglia nobile... libri nove*, Venezia 1545); cfr. P. SCHIERA, *L'amicizia politica*.

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 piedi – 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*-piatta, 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 (simbolo del “mal”-governo, nella parete apposta), 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 nervosamente malata, sempre in bilico tra l'esserci e il non esserci, e va curata (nel senso che ci si deve occupare di essa). Nella raffigurazione di Ambrogio Lorenzetti, essa non è mollemente distesa ma è proprio melanconica, perché tale è la postura che l'artista le ha consapevolmente assegnato<sup>65</sup>, situandola per di più al centro del grande parallelogramma dove s'incrociano le linee della sua rappresentazione. E ormai si opina che perfino quelle che si ritenevano giovani fanciulle, nell'atto di esprimere con gioia ballerina la loro adesione all'ordine operoso della città murata, erano forse attori di professione, chiamati e finanziati dal Comune allo scopo di esercitare una specie di rito propiziatorio, che sembra quasi essere una terapia istituzionale contro il male oscuro della città, la *tristitia*, il *timor*, la melanconia<sup>66</sup>.

D'altra parte, come si fa a non prendere sul serio la splendida formula con cui Ambrogio giustifica il comporsi dei differenti interessi nel bene comune, “in virtù” – è proprio il caso di

<sup>65</sup> Riprendo qui un'indicazione bibliografica di Patrick Boucheron su quella che egli definisce «histoire politique des émotions»: P. BUC, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris 2003, che, a proposito della *tristitia*, scrive: «*tristitia* et *lactitia* étaient des postures corporelles publiques qui manifestaient intentionnellement l'initié ou l'amitié politique».

<sup>66</sup> Ne parlano tanto Q. SKINNER, *Virtù rinascimentali*, pp. 141 ss. – insistendo anche sul nesso *tristitia-gaudium* – che P. BOUCHERON, *Tournez le dos*, p. 1180, 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... ma anche politico, in quanto sa reagire alla sua tristezza»). Egli cita C. CASAGRANDE-VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati capitali*, Torino 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*».



dire - «di ogni civile effetto, utile, necessario e di diletto»? Si potrebbe allora arrivare a intendere questo testo di buon governo come un antecedente molto precoce ma non trascurabile della tanto più tarda “verità effettuale” di Niccolò Machiavelli - 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 secoli<sup>67</sup>. 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, 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 tempi.

6.

Ma sarà corretto imputare tutto alla paura? E - rovescio della medaglia - basterà esorcizzare la paura per risolvere i problemi della Città? Non sarà meglio, forse, far tornare fuori il discorso della “sapienza”? Bisognerebbe dunque riprendere il tema dell’umanesimo civile o civico e misurare lo strano passaggio che pone l’Italia al centro di un enorme salto culturale, da una parte, ma dall’altra la esclude dallo sviluppo politico-costituzionale che in altri paesi europei in un modo o nell’altro stava avvenendo in direzione della forma-Stato. Prima però vorrei dare un ultimo sguardo d’insieme alla portata comunicativa - verbale e visiva - del *Buon-governo*<sup>68</sup>.

Rosa Maria Dessì ricava da testi di varia natura - “scrittura documentaria e testi teologici”: dagli atti di sottomissione cittadina alle prediche<sup>69</sup> - la centralità dell’idea-concetto di bene

<sup>67</sup> Per tutti: 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.

<sup>68</sup> R. M. DESSÌ, *Il bene comune nella comunicazione*; ma anche R.M. DESSÌ, “*Diligite iustitiam vos qui iudicatis terram*” (*Sagesse I,1*): *sermons et discours dans l’Italie urbaine (XIIe-XVe siècle)*, «Rivista internazionale di diritto comune», 18/2007, pp. 197-230.

<sup>69</sup> G. TODESCHINI, *Participer au Bien Commun : La notion franciscaine d’appartenance à la ‘civitas’*, in E. LECUPRE-DESJARDINS - A.L. VAN BRUAENE (eds), *«De bono communi»*. *The Discourse and Practice of the Common Good*

comune per la vita cittadina. Ella però insinua vari dubbi sull'attendibilità di molte delle interpretazioni che sono state, nel tempo, portate alla lettura degli affreschi senesi. A me non interessa tanto la filologia più o meno iconografica della vicenda (relativa non solo all'impresa lorenzettiana di metà Trecento, ma alla lunga e in parte ancora misteriosa sorte che essa visse attraverso i rimaneggiamenti e vari interventi esterni nei secoli successivi<sup>70</sup>), quanto piuttosto lo straordinario "evento" per cui in quell'impresa, al di là delle cause prossime delle sue origini (la sottomissione di Grosseto da parte di Pisa proposta da Dessì mi pare, ad esempio, convincente), più o meno casualmente sintetizzò quel "comune sentire" che girava attorno al tema - nuovo - della cittadinanza, come pernio "costituzionale" della politica, come si sarebbe andata sviluppando e organizzando nell'Europa moderna, ben presto al di fuori e oltre le contingenze italiane<sup>71</sup>.

Scrivendo Dessì, restando nel suo campo d'indagine riservato, che occorre tener conto del fatto che quel dipinto [...] non rappresenta tante cose insieme solo perché i testi di Aristotele, Cicerone, Brunetto Latini, e di altri scrittori l'hanno ispirato o perché così è scritto nei titoli, ma soprattutto perché è un'immagine stratificata. Non solo le immagini esprimono ciò che i testi non sono in grado di fare, ma nel caso del "Buon Governo" esse furono performative, anche se appaiono immobili ed eterne<sup>72</sup>.

*in the European City (13th-16th c.) - Discours et pratique du Bien Commun dans les villes d'Europe (XIIIe-XVIe siècle)*, Turnhout 2010, pp. 11-53; C. DELCORNO, *La città nella predicazione francescana del Quattrocento*, in *Alle origini dei Monti di pietà*, pp. 29-39; L. BOLZONI, *La rete*.

<sup>70</sup> R.M. DESSÌ, *Il bene comune*, p. 116, invita pressantemente «a tener conto del fatto che quei dipinti sono stati oggetto, in modo eccezionale e unico, di rifacimenti, ridipinture e svariati restauri, che determinarono varianti macroscopiche attestate nelle molteplici descrizioni degli affreschi [...] con il risultato che il programma iconografico d'origine ne risultò trasformato».

<sup>71</sup> Necessario il rimando alla maestosa opera di P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza*, in particolare: vol. I *Dalla civiltà comunale al Settecento*, il cui primo capitolo "La cittadinanza medievale" praticamente inizia così (p. 3): «Ora, il nesso fra individuo e Stato, per noi familiare e apparentemente semplice, è solo l'esito recente di un complicato processo che ha come propria matrice la città». È però quanto meno significativo che il nome "Lorenzetti" non compaia (come peraltro neppure quello di "Buon Governo") nell'Indice del libro: ciò si spiega in parte con l'impianto storico-giuridico della ricerca, secondo l'orientamento prevalente della letteratura - in particolare italiana - in argomento. Cfr. anche D. QUAGLIONI, *The Legal Definition of Citizenship in the Late Middle Ages*, in A. MOHLO - K. RAAFLAUB - J. EMLEN (eds), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy: Athens and Rome, Florence and Venice*, Stuttgart 1991; dello stesso QUAGLIONI cfr. più in generale (ma insieme con riferimento particolare a Bartolo e, per quel che interessa qui, al suo trattato *De regimine civitatis*) *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; cfr. però dello stesso anche: *L'appartenenza al corpo politico da Bartolo a Bodin* (con la letteratura citata), in P. PRODI - W. REINHARD (eds), *Identità collettive tra Medioevo ed Età moderna. Convegno internazionale di studio*, Bologna 2002, pp.231 ss.

<sup>72</sup> R.M. DESSÌ, *Il bene comune*, p. 130.



È un autorevole ammonimento a proseguire la ricerca “politica” anche attraverso il supporto delle immagini, considerandole depositi e addirittura anche strumenti di elaborazione e messa in atto di dottrine, per chi voglia passare anche attraverso queste ultime per cogliere lo svolgersi delle cose storiche, in particolare quelle che toccano la vita in comune, consapevole e organizzata, degli uomini e delle donne fra loro <sup>73</sup>.

Mi sembra che si possa parlare anche delle «linee di identità, delle strutture durevoli, fino al XVIII-XIX secolo» <sup>74</sup> che hanno segnato la configurazione storiografica di quella *Früh-Neuzeit* che Otto Brunner ha invece nominato come *Spät-AltEuropa*, per un campo storico che, giungendo ai margini della Rivoluzione francese, partiva secondo lui comunque da Omero: comprendeva dunque la grande tradizione classica, anche nella sua componente educativo-trasmissiva di una paideia che non si sarebbe fermata lì ma avrebbe raggiunto i limiti del contemporaneo. Senza poter entrare, qui, nel merito della discussione del tema, a cui Reinhard Blänkner sta dedicando da tempo la migliore attenzione <sup>75</sup>, vorrei però toccare la problematica dell'identità, che certo è una via per affrontare anche quella di cittadinanza, alla ricerca di motivi e giustificazioni extra-(pre)-giuridiche alla sua stessa definizione. Nell'ottica in cui mi è già

<sup>73</sup> I. MINEO, *La Repubblica come categoria storica*, «Storica», 15/2009, pp. 125-167.

<sup>74</sup> J.A. PARDOS, *Presentacion*, alla traduzione spagnola (O. BRUNNER, *Estructura interna de Occidente*, Madrid 1991) di *Sozialgeschichte Europas im Mittelalter*, Göttingen 1978 (ma già apparso come *Inneres Gefüge des Abendlandes*, in *Historia mundi*, vol. VI, Bern 1958, pp. 319-385).

<sup>75</sup> R. BLÄNKNER, *Spät-AltEuropa oder Früh-Neuzeit?* «Geschichte und Gesellschaft», 13/1987, pp. 559-564; R. BLÄNKNER, *Der Vorrang der Verfassung. Formierung, Legitimations- und Wissensformen und Transformation des Konstitutionalismus in Deutschland im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in R. BLÄNKNER - B. JUSSEN (eds), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens*, Göttingen 1998; R. BLÄNKNER, *Von der „Staatsbildung“ zur „Volksverdung“*. *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; R. BLÄNKNER, *Constitution and Memory. Constitutionalism and Political Culture in Late 18th and Early 19th Century Germany*, in G. VALERA (ed), *La forma della libertà. Categorie della razionalizzazione e storiografia*, London 2000, pp. 257-273. Per una lettura più spregiudicata di Otto Brunner, cfr. I. CONSOLATI, *Dominare tempi inquieti*.

capitato di affrontare l'argomento<sup>76</sup>, il caso storico in esame non era la *Città* ma il *Land*, studiato da Otto Brunner nella Germania medievale sud-orientale<sup>77</sup>.

Solo nella quarta edizione, del 1959, di *Land und Herrschaft*, Brunner ha fatto ricorso al neologismo "alt-europeo" (*alteuropäisch*) di Paideia-*humanitas*, com'era già stato proposto nei primi anni '40 da Werner Jaeger, in linea col pensiero "comunitario" (*gemeinschaftlich*) che si era diffuso un po' in tutta Europa di fronte alla crisi patente del vecchio Stato liberale e all'incalzare delle nuove proposte "rivoluzionarie", sovietiche o fasciste<sup>78</sup>. Per tale via si verificerebbe il passaggio dalla "storia politica di popolo" del medioevo alla "storia strutturale" e sociale dell'*Alt-Europa*. Pur non arrecando alcuna alterazione di fondo alla complessiva ricostruzione brunneriana, il mutamento ne ha trasformato il quadro di riferimento culturale, con particolare riguardo alla questione del "moderno" (e rispettivamente del premoderno e del post-moderno). Il moderno è diventato, per Otto Brunner, proprio ciò che si staccava da una fase lunga e accidentata che andava da Omero fino a Goethe e costituiva appunto *Alteuropa*. Quest'ultima rappresentava una "zona storica" ben più complessa e tormentata del medioevo e, a maggiore ragione, della cosiddetta "prima età moderna" (che peraltro nella dizione tedesca di *Früh-Neuzeit* non esibisce il termine "moderno") e non era riducibile ai tre criteri interpretativi standard di religione-cultura-stato, fissati dalla ricerca storica novecentesca. Per noi, il risultato principale è che Brunner fu in grado di unificare in un'unica dimensione medioevo e prima età moderna, stabilendo un lungo e relativamente omogeneo percorso di continuità e di tradizione, rispetto al quale il "moderno" si poté poi stagliare a partire da metà Settecento, grazie ad una concettologia politica e sociale in gran parte nuova, con tutta la forza di una *Sattelzeit* che avrebbe aperto la porta al travagliatissimo mondo del "contemporaneo"<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> P. SCHIERA, *Dall'identità individuale all'identità collettiva. O piuttosto problemi di legittimazione?* in P. PRODI - W. REINHARD (eds), *Identità collettive tra Medioevo ed età moderna: Convegno internazionale di studio*, Bologna 2002, pp. 197-215 (ora in P. SCHIERA, *Profili III*, pp. 265-286); Aussprache su H.-P. SCHNEIDER, *Der Bürger zwischen Stadt und Staat im 19. Jahrhundert*, in *Res publica. Bürgerschaft in Stadt und Staat*, Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar am 30./31. März 1987, Beiheft 8 di „Der Staat“, Berlin 1988, pp. 175-177.

<sup>77</sup> O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschland* [ma Österreichs a partire dall'edizione 1959] *im Mittelalter*, Wien 1939-1959 (trad. it. *Terra e potere. Strutture pre-statali e premoderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, introduzione di P. SCHIERA, Milano 1983).

<sup>78</sup> R. BLÄNKNER, *Von der Staatsbildung*, p. 111, che rimanda a O. BRUNNER, *Humanismus und Renaissance*.

<sup>79</sup> O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Ma anche R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1983. Cfr. anche: C. DIPPER, *Moderne* (english version), in *Dokupedia-Zritgeschichte*, 22.11.2018 (anche in italiano C. DIPPER, *Il moderno in teoria e in*



Verrebbe così fuori la possibilità di interpretare il nucleo centrale di *Alt-Europa* – riguardante la prima metà del secondo millennio all'incirca (*Humanismus und Renaissance*, nel linguaggio stesso di Brunner) – come luogo storico di scorrimento di un'esperienza umana straordinaria, in Occidente, con al centro figure fondamentali come l'uomo-donna (*uonna*) e come i raggruppamenti sociali in cui uomini e donne si aggregarono, nella duplice e concomitante conformazione di "Città" (*Stadt*) e di "Terra" (*Land*) – ma anche di "ceti" (*Stände*) – in cui le nuove strutture socio-politiche ed economiche variamente si organizzarono. Ciò potrebbe non costituire un arretramento rispetto alla lettura classica della modernità come l'effetto di una pulsione nuova – più o meno "faustiana" – alla vita attiva e produttiva, col supporto istituzionale di strumenti organizzativi e ideologici di tipo amministrativo o finanziario quali quelli propri dello Stato moderno in formazione. Al contrario, l'impostazione proposta da Otto Brunner consentirebbe forse di recuperare valore e significato al pluralismo delle situazioni soggettive – individuali come collettive – che a lungo fino alla famosa domanda *Qu'est ce que c'est le tiers état?*<sup>80</sup> caratterizzarono – pur dentro alla crescentemente unitaria intelaiatura istituzionale dello Stato – la convivenza umana in Europa (*im Alt-Europa*). In tale quadro di "modernità"<sup>80</sup>, potrebbe effettivamente acquistare un rilievo singolare il problema della identità collettiva intesa come «il vincolo di appartenenza, dinamico ma dotato di una sua stabilità, che si trasmette da una generazione all'altra, di un individuo a un determinato gruppo sociale, con la condivisione di valori, norme e rappresentazioni e quindi di ideologie e di simboli»<sup>81</sup>. Ma Paolo Prodi è poi ancora più preciso, nel collocare l'identità collettiva proprio all'incrocio di potere e consenso, le due strutture fondamentali della costruzione politica, e nell'allargarne la portata fino allo storico affermarsi di una identità occidentale rispetto al "Resto" «che sostituisce gradualmente sul piano universale quella precedente dell'impero-cristianità»<sup>82</sup>.

*prassi. L'esempio della Germania*, «Scienza & Politica»: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/6608>); come pure la *Festschrift* in suo onore: U. SCHNEIDER – R. LUTZ (eds), *Dimensionen der Moderne*, Bern 2008.

<sup>80</sup> Concludevo il mio saggio *Dall'identità*, p. 291, così: «Per non dire, concludendo, che 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, diritti, 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 sint isti, quæso, moderni? Si "moderni" latinum vocabulum est».

<sup>81</sup> P. PRODI, *Introduzione: evoluzione e metamorfosi delle identità collettive*, in P. PRODI – W. REINHARD (eds), *Identità collettive*, p. 11.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 19; ma sul punto cfr. l'attualissima Postfazione di M. RICCIARDI, *Logistica delle migrazioni, costituzione della società e semantiche di classe*, pp. 239-259 al «Quaderno di Scienza & Politica», 11/2020: C.G. DE VITO-M. SACCCHI

Identità collettiva non è però solo questo: può essere anche molto meno (o più), cioè fissazione di appartenenza individuale a raggruppamenti sociali, a volte ad alto significato politico. Può essere – come ancora suggerisce Prodi – il perno dell’equilibrio dei molteplici rapporti fra l’Io e il Noi che tengono insieme, comunitariamente, una società. Dimensione cruciale sempre e dovunque, ma certamente principale proprio nella fase storica di medioevo-prima età moderna che abbiamo appena conosciuto, brunnerianamente, come *Alteuropa*. In tale contesto, anche identità (come cittadino) è un concetto che non può essere usato al singolare ma va coniugato al plurale: esso, infatti, apre immediatamente ad una pluralità di condizioni di “stato” in cui versano gli individui riuniti in forme istituzionali consolidate, come la *Stadt*-Città o il *Land*-Terra. E forse apre anche a quella pluralità di “ordinamenti” che ha per secoli accomunato basso medioevo e prima età moderna, dando poi luogo al sorgere, al suo interno, della grande semplificazione “ordinamentale” dello Stato (moderno), nella cui “degenerazione” (Santi Romano preferiva chiamarla “decomposizione”) otto- e novecentesca si è poi riconosciuta la cosiddetta età contemporanea<sup>83</sup>.

La *civitas* medievale è l’iniziale motore di questo processo. Ce lo dice in primo luogo Bartolo da Sassoferrato, nella ricostruzione che ne fa il suo massimo esperto, Diego Quagliani:

E basterebbe gettare ancora uno sguardo sopra il commento di Bartolo a *D. 47, 22, 4* per avere un quadro sintetico del suo pensiero, oscillante fra l’affermazione del carattere “naturale-razionale” della città intesa come comunità materiale e la rivendicazione della necessità di un atto autoritativo per la costituzione della *civitas* come ordinamento autonomo<sup>84</sup>.

Stranamente, per me, il destino della città tende poi presto a divaricarsi, nel senso che se, da una parte, se ne rafforza (con Baldo ad esempio) la giustificazione gius-naturalistica, dall’altra se ne innesta una di tipo che oggi diremmo amministrativo, in corrispondenza con la

LANDRIANI (eds), *Logistica delle migrazioni*: <http://amsacta.unibo.it/6520/1/Quad%2011%20Logistica%20delle%20migrazioni%20FINALE.pdf>.

<sup>83</sup> P. SCHIERA, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna 2004. Ma anche, prima, *Melancolía y Derecho*, (trad. it. 1999: *Melancolia e diritto*, in *Specchi*, pp. 107-149). Va ovviamente ricordato, alla fine del processo, l’intervento di S. ROMANO, *L’ordinamento giuridico*, Roma 1917, in cui la tesi della pluralità degli ordinamenti fu presentata nel modo più pieno, a suffragio dell’altra sua tesi di fondo, della crisi dello Stato moderno, a partire dalla famosa prolusione di Pisa del 1909.

<sup>84</sup> D. QUAGLIONI, *L’appartenenza*, p. 234-235, che cita anche il suo: “Civitas”. Appunti per una riflessione sull’idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali, in V. CONTI (ed), *Le ideologie della città europea dall’Umanesimo al Romanticismo*, Firenze 1993, pp. 59-76.





crescente attenzione ai “bisogni” dei cittadini, in quanto *populus*<sup>85</sup>. La metamorfosi si compirebbe con Bodin e con l’emersione della sua dottrina della sovranità e dello Stato: «è lo Stato che in ragione del monopolio del suo potere sovrano, attribuisce alle persone una posizione giuridica, la quale, imponendo loro dei doveri, permette di partecipare alla vita politica conferendo la qualità di cittadini»<sup>86</sup>. Da lì, “nel passaggio dal medioevo alla modernità”, inizierebbe una nuova storia. Non si può non essere d’accordo, in prospettiva, senza dimenticare però che quel passaggio fu lento e frammentario, soprattutto per l’insistente persistenza della cetualità che per un paio di secoli ancora frenò il trionfo della modernità, battendo ancora sul doppio tasto dei “plusieurs ménages” da una parte (su cui comunque la *République* esercita un «droit [ma plurimo...] gouvernement... avec puissance souveraine») e di ciò «qui est leur commun» [non c’è *République* senza comunità!]. La base dell’organizzazione statale resta dunque un principio pluralistico, di appartenenze e identità differenziate, le quali metteranno ancora tempo a sciogliersi in una semplificazione provvisoria ma funzionale – grazie all’ “ordinamento” – alle sorti dei nuovi principi economici e sociali che segneranno il passaggio “dall’arte di governo alle scienze dello Stato” (in primis la scienza giuridica) del trionfante borghese Stato, “di diritto”, appunto<sup>87</sup>.

Il passaggio dal sistema pluralistico medievale di “parcellizzazione” della forza legittima tra diversi soggetti a cui tale forza (o “signoria” o “dominio”: che è poi anche la brunneriana – e forse anche weberiana – *Herrschaft*) era riconosciuta, a quello statale e monistico del “monopolio” della medesima da parte di una figura dominante in senso unitario (il signore territoriale e il suo “stato” tendenzialmente sovrano), rappresenta uno dei ponti fondamentali costruiti dal *ius publicum europaeum* verso la modernità: nel senso di progressiva confluenza della

<sup>85</sup> Diversamente ritiene, mi pare – ed è un punto cruciale per la tesi che vado qui sostenendo – QUAGLIONI, *L’appartenenza*, p. 236: «L’idea che se i diritti e l’appartenenza costituiscono le strutture portanti cittadinanza, la pietra angolare su cui esse poggiano non possa essere che il soggetto, che come protagonista di una partita che attraverso molteplici pedine (i diritti, i doveri, le regole di inclusione nella comunità) decide della sua stessa identità politico-giuridica, è un’idea che s’incarna compiutamente solo nella dimensione schiettamente moderna dei processi di potere. Essa è ancora estranea all’orizzonte medievale, tutto conchiuso nella dialettica fra universalismo e municipalismo e privo di ogni intonazione individualistica e soggettivistica».

<sup>86</sup> È ancora Diego Quaglioni, questa volta in veste di traduttore e commentatore di Jean Bodin: cfr. l’Avvertenza al Volume secondo di *I sei libri dello Stato*, a cura di M. ISNARDI PARENTE e D. QUAGLIONI, Torino 1988.

<sup>87</sup> P. SCHIERA, *Dall’arte di governo alle scienze dello Stato*; P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell’Ottocento*, Bologna 1987; ma anche P. SCHIERA, *Melancolia y Derecho*, e altro ancora.

legittimità in legalità<sup>88</sup>. Entro queste due “colonne d’Ercole” della *civilis prudentia* si è potuto esplicitare il grande progetto “di diritto” che si concluderà con l’apoteosi borghese e con la schmittiana fine dello stesso *ius publicum europaeum* in età contemporanea.

Dico insomma che il “mio” tempo di modernità prende corpo quando il bisogno di amministrazione, corrispondente alla complicazione delle relazioni economiche e sociali che ha esorbitato la struttura sociopolitica (“società di società”) medievale, troverà risposta nella formazione di un macchinario istituzionale capace di apprestare misure (in primo luogo amministrative) adeguate ai nuovi bisogni.

Ma amministrazione c’era già anche prima e si realizzava attraverso la rete delle diverse identità collettive, in una dimensione pluralistica che non poteva evitare di cadere sovente nel conflitto. È sulla torsione fra la conformazione pluralistica della società medievale e i crescenti bisogni amministrativi di una “società → moderna” che riposa la costituzionale faziosità che ho rinvenuto nel *Buongoverno* senese. Ma aggiungo che anche ora – ai giorni nostri cioè – è nel rapporto fra amministrazione e pluralismo – in chiave globale – che mi sembra di intravedere il cuore di una possibile nuova futura organizzazione del mondo<sup>89</sup>, cioè di una nuova “modernità” futura. Come fu “moderna” la soluzione “cittadina”, capace di risolvere precedenti complicazioni di convivenza spalmando i conflitti su una “costituzione” articolata e duttile, basata sia sul *ius gentium* che sul diritto – a crescente impatto di efficacia – civile o anche solo territoriale.

È singolare, per tornare alla nostra “sapienza civile”, o paideia, di partenza, che quel processo si sia accompagnato a uno svolgimento culturale di primissimo piano: così significativo da avere assorbito in sé ogni sua importanza, lasciandone in ombra il ruolo non certo secondario di supporto politico-culturale (*violence symbolique*) al mutamento storico-costituzionale in corso. Si tratta niente di meno che del “complesso” umanesimo-rinascimento che abbiamo già visitato ma dobbiamo ancora approfondire, fino a provare ad inserirlo – in conclusione – nel più ampio e generico fenomeno del “disciplinamento sociale”.

<sup>88</sup> G. DILCHER – D. QUAGLIONI (eds), *Gli inizi*.

<sup>89</sup> P. SCHIERA, *Storia come modernità*; P. SCHIERA, *Dal costituzionalismo sincronico a quello diacronico: la via amministrativa*, «Giornale di storia costituzionale», 32, II/2016, pp. 89-99.



## Riprendendo Cary J. Nederman, bisogna sottolineare di nuovo che

The history of European political and social ideas from the twelfth century forward into the sixteenth (and indeed beyond) cannot be recounted adequately without thorough familiarity with the myriad prior sources on which their formulation relied. Greco-Roman antiquity provide a wealth of material: the major classical philosophers as well as historians, poets, and dramatists. The Fathers of the Roman Church also played a significant role in shaping the social and political thought of later times, not only by their own visions of Christian politics but also – even if inadvertently – by transmitting the doctrines of their pagan forebears. Not to be overlooked in this story are postclassical authors dating from the sixth century into the early Middle Ages, whose writings contained and disseminated much of the learning of the Christian as well as pre-Christian past<sup>90</sup>.

Su questa base si adagiò, a suo dire, l'esigenza tecnica di strumenti di regolazione della vita associata, riassumibili nella cosiddetta *ars dictaminis*, la quale a sua volta si servì di due “funzioni”: il rimando alla tradizione romana (Cicerone) e greca (Aristotele) e l'impiego della nuova forma espressiva del volgare italiano: due funzioni che, a prima vista, poterono facilmente spostare il “discorso” dal piano tecnico-amministrativo a quello etico-culturale.

Per James Hankins questa è però una visione superata: tutto comincerebbe infatti prima, nei Comuni popolari del XIII secolo, e finisce anche presto, con Machiavelli che abbatte consapevolmente le due colonne che avrebbero sostenuto la filosofia politica umanistica: cioè l'etica della virtù e l'ideale umanistico di governo da parte di un'élite meritocratica, per via della sua educazione classica.

Civic humanists like Bruni, by making the republic a source of value, accomplished a moral revolution [...] In general they valued participation in politics, the active life, and public service in this life, as against a medieval outlook that supposedly subordinated the temporary to the eternal and politics to the salvation of souls. They represented, therefore, an important stage in the history of secularization, at least in one sense of that word<sup>91</sup>.

Ancora una volta, non si tratta però di contrapporre una teoria all'altra, ma di portare argomenti all'ipotesi che l'ideologia proiettata da Lorenzetti sui muri della sala di governo del Palazzo pubblico di Siena fosse reale e realistica, nella sua determinazione storica.

Ci possono ancora entrare “cittadini” e “Città” con Machiavelli? Credo certamente di sì, ma in che modo? Come “malcontenti” forse ... perché cambiano le “ragioni” di legittimazione ... o meglio se ne aggiungono altre, che spostano, ampliandoli e complicandoli con il ricorso ad una diversa declinazione di “ragione” e di “virtù”, i termini della questione. L'uomo di ragione non doveva, per Machiavelli, essere anche uomo di virtù; a contare era solo il potere,

<sup>90</sup> C.J. NEDERMAN, *Bonds of Humanity*, p. 14, pos. 150.

<sup>91</sup> J. HANKINS, *Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue*, «Italian Culture», 32, 2/2014, p. 99.

inteso come voglia e capacità di espansione, non solo di conservazione: il modo migliore per conservarsi è infatti di potersi espandere.

La *respublica* umanistica, d'ispirazione e a tendenza "preservativa", diventa "repubblica espansiva" (Machiavelli) o "République... souveraine" (Bodin): in entrambi i casi in accezione specifica, tecnica, di regime. Per Haskins, «Machiavelli's political thought cannot be seen as a continuation or variation or even as a radicalization of humanist tradition, a view sometimes attributed to the so-called Cambridge-School»<sup>92</sup>. Ed è proprio la separazione della razionalità politica dalla moralità tradizionale che sorregge la ridefinizione machiavelliana di virtù<sup>93</sup>, la quale a sua volta sarebbe commisurata all'antica costituzione romana "popolare": «The Roman res publica was thus res populi; the people identified it as their own».

Anche con Machiavelli, come con Bodin, sembrerebbe dunque che il lascito del *Buon governo* abbia perduto molta della sua importanza, tranne però quella cruciale di avere posto al centro della scena della politica moderna i "cittadini", i quali poi, di fronte alle nuove necessità e bisogni delle condizioni storiche, avranno scelto le strade giuste da prendere, dettando il corso della storia costituzionale europea, e poi occidentale.

Dopo Bodin, quindi – anzi prima – Machiavelli. Poi toccherà a Hobbes, ma per intanto importa ripetere e mettere a fuoco il mio punto di vista, che è elementare ma imprescindibile. Si tratta della città e del ruolo costituzionale nuovo che essa viene ad acquisire nel medioevo europeo, in particolare nella variante storica nord- e centro-italiana, dal XII al XVI secolo.

Si tratta di cose strane, sia dal punto di vista istituzionale che da quello dottrinario-ideologico. Nella mia intenzione, però, merita di essere sottolineato che nello scivolamento dal Comune alla Signoria al Principato si compie un evento nient'affatto scontato, che permarrà a lungo come centrale nel meccanismo politico occidentale. Nel processo, si staglia infatti come protagonista, alternativamente attivo e passivo, la figura del cittadino, cioè di un soggetto che è "politico" (come il meccanismo in cui è inserito), in quanto investito – sul piano antropologico e poi anche etico, prima ancora che giuridico – di aspettative di vita felice (più felice che no)

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>93</sup> *Ivi*: «*Virtù* in Machiavelli's lexicon acquires the meaning of any human quality that made for effective political power. He tends to assimilate malicious behavior to weakness; men behave badly (in a political sense) when the political system is poorly organized, when there are no routes to power for capable men: men of virtue (in his sense of the word)».



da una parte, ma anche di obblighi a comportamento civilmente adeguato, dall'altra. Tale condizione di *political obligation* (ma anche di “sapienza della prassi”, forse) viene costantemente sanzionata - a livello collettivo - ai due livelli tecnico-culturali allora dominanti, che sono la chiesa e il diritto, secondo le due scansioni, antiche ma sempre più profondamente rinnovate, di vizi/virtù e diritti/doveri. Tutto ciò si spiega con le profonde trasformazioni economiche e sociali che accompagnarono l'aprirsi del nuovo millennio, il secondo dell'era cristiana: lo sottolineo perché, prima di tutti, fu la chiesa a insediarsi, col vescovo, in città, facendo ripartire un nuovo ordine istituzionale che, non a caso, ebbe nelle scuole uno dei suoi punti forti. E poi, di seguito, i “corpi” cittadini di cui consisteva il popolo, con tutti gli annessi e connessi. «A partire dal X-XI secolo venne poi alla ribalta la città medievale, comunità di cittadini dotata di immunità e governata in primo luogo da commercianti e artigiani» sintetizza Otto Brunner<sup>94</sup>, riferendosi alla città come fenomeno europeo, spinta e sostenuta dall'incrocio crescente fra lo sviluppo delle nuove rotte commerciali di valore e la crescita dei commerci intra-regionali, a dimensione locale.

Particolarmente complesso e avvolgente fu il problema “cittadino” in Italia, per l'intreccio di tradizioni risalenti (sia romane come pure di derivazione germanica, ostrogota o longobarda) e di nuovi privilegi di immunità concessi dai re ai cittadini residenti: «Tutte le persone che abitavano stabilmente nella città erano considerate libere», a partire ovviamente dai nobili coinvolti direttamente o indirettamente nella vita economica borghese (patriziato urbano)<sup>95</sup>. La particolare mistura sociale delle città centro-settentrionali italiane determinò durevoli effetti sul nocciolo duro della comunità cittadina, rappresentato dalla “pace”: nel duplice senso che gli inevitabili contrasti fra i diversi “ceti” cittadini accrebbero di molto lo scoppio di conflitti interni, ma anche che proprio ciò diede luogo, conseguentemente, ad un arco più ampio e regolabile di assicurazione di pace. Resta comunque il fatto che quest'ultima diventò - in particolare nell'Italia centro-settentrionale in cui la dimensione comunitaria cittadina prevaleva su quella

<sup>94</sup> O. BRUNNER, *Storia sociale dell'Europa nel medioevo*, Bologna 1988, p. 90, precisando poi (p. 102): «Per quanto non sia possibile equiparare gli abitanti armati e politicamente attivi in queste città con la borghesia dell'età moderna, una *bourgeoisie* nel significato attuale del termine, tuttavia la città medievale deve essere vista come l'ambito di libertà di un'associazione autogovernantesi di cittadini».

<sup>95</sup> Dal suo punto di osservazione aperto all'intera Europa, Otto Brunner puntualizza che, comunque, la percentuale di popolazione dislocata in città non doveva superare il 10-15% del totale, se si escludono situazioni specifiche, come le Fiandre o l'Italia settentrionale e centrale.

signoril-contadina - la funzione dominante dell'organizzazione politica. Accanto alla pace, il benessere e poi ancora la sicurezza, che tutt'insieme costituivano il "ben comune"<sup>96</sup>.

Detto così, tutto appare un po' sbrigativo, ma questo è il contenuto essenziale, "*das innere Gefüge*" che della città di Siena - ma a mio avviso della Città *tout-court* - Ambrogio dà nel suo affresco, il quale va dunque preso in questa dimensione così ampia e impegnativa: esso è infatti un "testo" dipinto invece che scritto, che riesce a "dittare", in un linguaggio popolare come e più del volgare (in cui peraltro è redatta la "canzone" che accompagna e commenta le immagini) ma incomparabilmente più comunicativo, una "dottrina" che, significativamente, consta anche di larghi tratti di "disciplina". Nell'affresco non è ritratto "il" cittadino, ma "i" cittadini nella loro intensa rete di incontri e di scambi, ciascuno al suo posto, tutti concorrenti al buon funzionamento (*Ben comune*) della comunità-città. È questo che fa fede, più che i rimandi ai principi tradizionali del "pensiero politico" antico, sia esso aristotelico, ciceroniano o anche più semplicemente podestarile. Per questo motivo, quando quei principi saranno superati dalle nuove "dottrine politiche" (di Machiavelli, Bodin o Hobbes, per non citare che i già citati) rimarrà il dato pregnante dei "cittadini" al plurale, che saranno il materiale soggettivo su cui verranno costruite le nuove ipotesi governamentali. E il *Buongoverno* resterà fonte eccellente di anticipazione ed ispirazione politica, perché il concetto stesso di pluralità dei cittadini comporta necessariamente che, perché essi con-corrano al bene comune, debba sussistere una pratica di impegno solidaristico che, non certo a caso, viene ancor oggi, nella nostra perdurante crisi di modernità, sentita di nuovo come improrogabile.

Nel frattempo, si era affermata - anche in nome della libertà e del futuro corrispondente "liberismo" - la linea vincente di Thomas Hobbes e del suo binomio: *civis-Leviathan*. Oltre lo *zoon politikon*, il tema di fondo del *De cive* (1642-1647) è la socievolezza umana, che si presenta, in Hobbes, come prodotto artificiale del ragionamento e della pratica d'obbedienza dell'uomo, in base alla «necessità di stringere patti e di tenervi fede»<sup>97</sup>. È questo, per lui, il passo

<sup>96</sup> Cfr. però il giudizio di Brunner: «I Comuni autonomi in Italia si imposero non solo contro l'opposizione dei signori, in particolare dei vescovi, ma dovettero anche respingere attraverso lotte molto dure le pretese degli imperatori svevi per conquistare l'egemonia anche sul contado. Quest'ultimo divenne così il territorio rurale governato dalla città» O. BRUNNER, *Storia sociale dell'Europa nel medioevo*, pp. 95 s.

<sup>97</sup> P. SCHIERA, *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 Hobbes*, Milano 2009, p. 9. Mi spingerei a dire che



che fa dell'uomo un *civis*, politicamente attivo ed efficace. Ma è l'uomo individuo che interessa a Hobbes: quando è "istintivo" e preda delle sue passioni, ma anche quando diviene "ragionevole" mediante l'analisi di queste ultime. Alla fine, ogni ragionamento individuale finisce e ci sarà bisogno dello Stato-sovrano per aiutare a realizzare ciò che ciascun uomo ha colto ragionevolmente nella sua testa, cioè la convenienza della pace. Infatti, lo Stato è solo uno strumento, forgiato da uomini che si sono allo scopo disciplinati<sup>98</sup>. È la disciplina a rendere collettivi gli uomini individui; a rendere possibile quell'unità da cui solamente può sorgere la politica; grazie al contratto sociale, che è l'espedito tecnico usato dagli uomini (*uomme*) individui per esplicitare la loro ragionevolezza, allo scopo di passare dalla condizione naturale di nascita, in cui predominano istinti e passioni e "guerra di tutti contro tutti", a quella civile della vita associata e delle corrispondenti virtù acquisite: dalla ragionevolezza alla razionalità, grazie al ricorso ad una nuova *political obligation*.

Ha ragione Bobbio a scrivere che la grandezza del ragionamento hobbesiano sta nel situare il contratto sociale non tra sudditi e sovrano ma tra i sudditi stessi. Perciò il contratto non è rescindibile, perché è fondato sulla coscienza individuale socialmente sancita e prescinde dalle azioni del sovrano, purché queste ultime portino a successo, cioè consentano al suddito le condizioni materiali per l'espletamento della sua "ragion di vivere", che va dalla sopravvivenza alla *performance*. Anche per Hobbes la pace è melanconica. Essa consta infatti della possibilità materiale, per ogni singolo uomo, di soddisfare lo spontaneo desiderio di "possesso" mantenendo la ragione naturale di "sopravvivenza"<sup>99</sup>. Tale possibilità è assicurata dal diritto (*Law*) che è l'unica forma in cui il comando si possa manifestare - e se quest'ultimo dev'essere sovrano, anche il diritto lo dovrà essere, e stare perciò nelle mani del sovrano, consentendogli la *rule of law*<sup>100</sup>. Siamo ormai nel *mainstream* del costituzionalismo europeo, che proprio in Hobbes ha uno dei suoi snodi iniziali, nella misura in cui affronta - e a suo modo risolve - il grande problema del rapporto fra individui e sovranità, prima che venga la "costituzione", coi suoi

tale è proprio il senso della *political obligation* per Hobbes, intesa né più né meno che come "cultural commitment to follow a legitime command".

<sup>98</sup> F. TÖNNIES, *Hobbes und das zoon politikon*, «Zeitschrift für Völkerrecht», 12/1923, pp. 477 ss.

<sup>99</sup> P. SCHIERA, *Sulla statualità*, p. 19 e nota 19.

<sup>100</sup> H.W. ARNDT, *The Origins of Dicey's Concept of the "Rule of Law"*, «The Australian Law Journal», 31/1957; M. PICCININI, *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry S. Maine*, Milano 2003.

“diritti dell’uomo e del cittadino” e la conseguente “rappresentanza” di questi ultimi (nel frattempo diventati genericamente “umani”).

Nella contrapposizione con Edward Coke (i cui *Institutes of Lawes of England* erano apparsi, in quattro volumi, tra il 1628 e il 1644) e il suo studente in legge<sup>101</sup>, Thomas Hobbes punta tutto sulla ragione naturale individuale, perché in essa sta il segreto della felicità umana, consistente nel dominio sulle passioni, possedute da ciascuno, secondo natura, in misura pericolosa. Mentre la *Ratio* di Coke (*anima legis*) sarebbe per il legista solo frutto di un lungo processo - una ragione storica e collettiva - per Hobbes «anima legis è la ragione del re, pubblicamente proclamata dopo maturo consiglio e deliberazione»<sup>102</sup>. Questo è il diritto (*Law*) per Hobbes, e lo sarà per tutto il mondo (ora sì) “moderno”. Con lui si compie un percorso (di modernità appunto) che passa per tre (o quattro) “invenzioni” fondamentali: il principe, la sovranità, il diritto, il cittadino (con forse però, alla fine, la “classe”).

Questa è la storia del “moderno pensiero politico”, che lo si voglia o no. Prima era un’altra cosa, ma preparatoria. S’inventano i cittadini, ma al plurale, più complicati da comprendere e da gestire, ma anche obbligati da vincoli di disciplina solidale, o meglio solidaristica, fra loro. Contro ogni faziosità “costituzionale”, come l’ho una volta definita: che è quella che proprio Hobbes mette al bando, come la malattia maggiore del buon ordine dello Stato-Leviatano (civile). Il quale infatti si traduce in ordinamento, nel corso del processo che conduce a quella, davvero breve, modernità (*die Moderne*) che occupa la *Sattelzeit* di Koselleck (e Brunner & Conze) e a cui Walter Benjamin aveva dedicato, ben prima nel 1921, il suo libro più bello: *Zur Kritik der Gewalt*<sup>103</sup>.

A Thomas Hobbes premeva la sicurezza degli uomini individui, a partire dal loro bisogno di sussistenza e perciò di sopravvivenza, che produce necessità e disciplina. Anche nel *Buon-governo* senese, la *Securitas* svolgeva un ruolo preciso e centrale, ma essa era solo strumentale rispetto al mantenimento della pace. In Hobbes, essa sembra diventata il centro esistenziale

<sup>101</sup> T. HOBBS, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England...* Con uno studio introduttivo di TULLIO ASCARELLI, Milano 1960.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 407, in P. SCHIERA, *Sulla statualità*, p. 24.

<sup>103</sup> Ne raccomando l’edizione a cura di M. TOMBA, *Per la critica della violenza*. Testo tedesco a fronte, Roma 2010. Sull’ordinamento, da parte mia: *Melancolia y Derecho*, e *Dall’ordine all’ordinamento*, pp. 15-35. Su possibili riferimenti a Hobbes: A. HIRSCH, *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtsfertigung nach Hobbes*, München 2004.





del *civis* e del suo obbligo fondamentale alla Politica (*political obligation*), che è quello di conquistare e mantenere quel grado di civiltà che è lo “stato civile”<sup>104</sup>. Non è il caso di tirare conclusioni, ma mi pare chiaro che questo stato civile sia una costruzione nuova nel panorama “cittadino” da cui siamo partiti considerando il *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti.

Ne parlava anche, con una certa audacia, Reinhart Koselleck nel suo *Kritik und Krise* allungando l’ombra di Carl Schmitt non tanto su Hobbes, quanto su questa nuova *bürgerliche Welt* di cui si scorgerebbe, fin dall’inizio, la patogenesi<sup>105</sup>. Ciò rientra nella sua convinzione epistemologica, di tipo antistoricistico, di rintracciare e fissare le «strutture di una “situazione”, senza le quali non vi sarebbe qualcosa come la storia»<sup>106</sup>:

Si tratterebbe pertanto – commenta Gennaro Imbriano – di oltrepassare il compito che compete alla storiografia e di determinare i presupposti della storia, cioè le strutture di lungo periodo che sono condizioni di possibilità degli eventi, si da fondare il discorso scientifico della storiografia sul piano trascendentale, individuando “l’origine duratura, permanente della storia”.

Tra tali strutture trova posto la *Krise*, particolarmente utile per fissare e determinare l’attualità politica della modernità. Quest’ultima viene da Koselleck colta nella sua storicità “costituzionale” fatta di assolutismo e Stato moderno, ma anche di soggettività individuale, in un rapporto conflittuale (che è anche quello fra pubblico e privato) che genera “critica” e, appunto, “crisi”. Ne verrà fuori un nuovo *citoyen*, adesso del tutto parificato a *l’homme* e identificabile per il secolo d’oro del liberalismo – l’Ottocento – con il “borghese”. Poco prima, Otto Brunner aveva scritto:

Questo processo – dal mondo della signoria a quello dell’economia – si compie attraverso molteplici passaggi e compromessi. Il mondo nobiliare viene incluso nella società borghese, ma le sue forme di vita e la sua mentalità sopravvivono ancora a lungo in seno a quest’ultima. Questo mondo borghese, dopotutto, non è che un primo passo sulla via della società industriale<sup>107</sup>.

Isabella Consolati ha ricostruito in termini nuovi il suddetto passaggio nel suo libro su Otto Brunner, in un capitolo intitolato “Storia e struttura della razionalità europea”, il cui quarto paragrafo è dedicato a “Città, borghesia e Stato moderno”<sup>108</sup>: ma io mi ritrovo sempre – tra

<sup>104</sup> P. SCHIERA, *Sulla statualità*, p. 29.

<sup>105</sup> R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959 (tr. it., Bologna 1972, con mia Introduzione).

<sup>106</sup> Dalla lettera di Reinhart Koselleck a Carl Schmitt del 21.01.1953, citata in G. IMBRIANO, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma 2016, p.111.

<sup>107</sup> O. BRUNNER, *Vita nobiliare e cultura europea* (1949), Bologna 1972, p. 305.

<sup>108</sup> I. CONSOLATI, *Dominare tempi inquieti*.

autori che ho molto amato - nell'ottica dei miei cittadini senesi a cui è rivolto il *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti.

Fortemente *alteuropäisch* è invece la prospettiva che Otto Brunner ha impiegato nel suo *Vita nobiliare e cultura europea*<sup>109</sup>, di cui il nobile di campagna Hohberg era stato mediocre rappresentante nell'Austria d'antico regime. In campagna di cittadini non ce n'è; esiste tuttavia un sistema di vita (*adeliges Landleben*: vita del nobile di campagna) venato di melancolia e senza grande futuro, se non quello di una sopravvivenza sostanzialmente autarchica. A mantenere il corretto equilibrio fra produzione e sussistenza serve la sapienza del *Wirth*, che è poi la *Wirtschaft*, specificamente amministrazione dei possedimenti, a fare il paio - al livello più basso di una vita che però non può ancora essere considerata semplicemente privata - con l'amministrazione dello Stato di cui si occuperanno le *Cameral-Wissenschaften*, nella quale infatti una delle componenti sarà, ancora per tutto il XVIII secolo, una *Landes-Wirtschaft* sempre più intrisa di *Technologie*<sup>110</sup>.

Il problema dell'amministrazione è tra quelli che meglio spiegano - al di qua di ogni discorso sulla razionalità di scopo - la piega che prende la vicenda costituzionale in Europa con la nascita dello Stato moderno, e in essa pure la figura del cittadino (fra poco *Staatsbürger*). Non solo la centralità del potere esecutivo monarchico è tra i motivi principali delle istanze rivoluzionarie di fine Settecento<sup>111</sup>, ma l'amministrazione pubblica - e l'esecutivo - sarà una delle forze trainanti dello sviluppo costituzionale nel secolo seguente, post-rivoluzionario. Giungerei a dire che come "amministrativo" piuttosto che "legale" potrebbe essere definito il terzo tipo di "potere legittimo" di Weber, riassorbendone in tal modo anche la componente "burocratica" in una visione che collegherebbe meglio l'emergere della dimensione amministrativa già in *ancien régime*, secondo la geniale anticipazione di Alexis de Tocqueville<sup>112</sup>, e consentirebbe forse anche di superare la critica che ancora Otto Brunner muove a Weber -

<sup>109</sup> O. BRUNNER, *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg 1612-1688*, trad. it. *Vita nobiliare e cultura europea*.

<sup>110</sup> P. SCHIERA, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato*.

<sup>111</sup> L. BLANCO, *Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli "ingénieurs des ponts et chaussées"*, Bologna 1991; R. KOSELLECK, *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Klett-Cotta 1975 (trad. it. Bologna 1988).

<sup>112</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris 1856.



in un saggio che definire “criptico” è dire poco<sup>113</sup> – di essere partito, nel costruire la tipologia del suo potere legittimo, da quello “legale”, nel senso giuridico-positivo di fine Ottocento, per poi risalire, per esclusione, agli altri due.

Questo mi serve per ribadire che il cittadino non è stato protagonista solo dell’età delle rivoluzioni ma anche della fase successiva di costruzione dello Stato di diritto, come soggetto teoricamente privilegiato di quel complesso di saperi che andava in Germania sotto il nome di “dottrina dell’amministrazione” (*Verwaltungslehre*), sancendo – con la contemporanea affermazione del diritto amministrativo positivo – il definitivo compimento di una “concezione amministrativa” dello Stato<sup>114</sup>. Alla fine, il cittadino si è venuto a trovare ultimo anello della catena di comando che verticalmente discende dallo Stato, a dare luogo a un procedimento amministrativo da cui è stata espunta gran parte dell’idea di legittimità, nonostante l’altisonante definizione di “interesse legittimo” posta – specialmente dalla dottrina italiana – a tutela dell’aspettativa ad una giurisdizione equa nei rapporti eventualmente fallaci fra cittadino e pubblica amministrazione.

Mi appare ottima – come quasi sempre – la sintesi di Brunner:

Il mondo nobile viene incluso nella società borghese, ma le sue forme di vita e la sua mentalità sopravvivono ancora a lungo in seno a quest’ultima. Questo mondo borghese, dopo tutto, non è che un primo passo sulla via della società industriale. L’Inghilterra è il solo paese in cui il compromesso tra borghesia e nobiltà si compì senza rotture; il paese della “rivoluzione industriale” è contemporaneamente il paese della nobiltà, la potenza mondiale dominante e il paese della libertà, capace di fondere progresso e tradizione<sup>115</sup>.

Si tratta dell’offerta che Brunner introduce per consentire un plausibile passaggio dall’*Alt-europa* al mondo moderno della società industriale, in cui sembra poter ritrovare posto quell’uomo capace di dominare il mondo che scaturisce dalla tradizione occidentale frutto del nesso fra cristianesimo e umanesimo, in una variante ad alta densità aristocratica. Nonostante tutto però si tratta di un uomo le cui radici alto-europee si rivelano inestirpabili:

<sup>113</sup> O. BRUNNER, *Bemerkungen*.

<sup>114</sup> P. SCHIERA, *La concezione amministrativa dello Stato in Germania 1550-1750*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV: *L’età moderna*, tomo I, Torino, UTET, 1980, pp. 363-442. Ma poi: *La comune storia europea del diritto amministrativo e della sua scienza*, in S. CASSESE – P. SCHIERA – A. VON BOGDANDY, *Lo Stato e il suo diritto*, Bologna 2013, pp. 51-95.

<sup>115</sup> O. BRUNNER, *Adeliges Landleben*, p. 305; ma anche R. BLÄNKNER, „Neuständische Gesellschaft“ – *Europäische Gesellschaft im globalen Kontext (1750-1850)*, in *Ungleichheiten. 47. Deutscher Historikertag in Dresden 2008. Berichtsband*, a cura di M. JEHNE E. ALTRI, per conto del “Verband der Historiker und Historikerinnen Deutschlands”, Göttingen 2009, pp. 218-222 (con Ina Ulrike Paul).

È così l'ethos nobiliare ad avere il ruolo di modellare la struttura specificamente occidentale all'interno della quale la stessa borghesia muove i suoi primi passi [così com'era stata] [...] la prestazione storica della signoria [*Herrschaft*] ad avere consentito quella iniziale razionalizzazione dell'agire economico rintracciabile nell'agricoltura medievale<sup>116</sup>.

Non solo: anche l'imprenditore della società industriale (che costituisce il luogo-tempo storico del capitalismo) fonderebbe la sua capacità di agire ed avere successo nell'economia-società di oggi su una "virtù" che discende dalla *areté* aristocratica, di cui Werner Jaeger sostiene e propugna il culto, nella mirata ripresa di un ("terzo") umanesimo tedesco<sup>117</sup>.

Ciò ha naturalmente di nuovo a che fare col problema della legittimità. Perché non si può seguire l'evoluzione di un processo di potere, come relazione di comando (signoria) e obbedienza (soggezione), solo appellandosi al mutamento della tradizione, da un lato, o dall'altro rimandando a trasformazioni di tipo politico-istituzionale. Ma soprattutto non si può insistere a considerare le forme di adesione tradizionale o istituzionale all'esercizio del potere come sempre e solo rivestite dei panni "giuridici" di volta in volta in uso. Legittimità non è solo l'espedito giuridico con cui si giustifica – di solito a posteriori – l'avvenuta conquista di potere (nuovo, o vecchio sotto nuova forma) da parte di un soggetto storicamente determinato, ma è l'adesione convinta che i membri di una comunità data sono propensi a concedere al titolare di un potere (nuovo, o vecchio sotto nuova forma) in base a convinzioni maturate (magari anche attraverso tradizione o mutamento istituzionale) in un elaborato complesso che si chiama cultura. Si tratta di una componente essenziale dell'esperienza politica occidentale, che dà a quest'ultima il suo tono più significativo, troppo spesso ridotto a mera razionalità, a scapito di contenuti e risultati non meno rilevanti per la piena realizzazione dell'essere umano, a cui la stessa politica mira. A tale scopo serve conoscenza e intelletto, come servono i principi che ne derivano, i quali, nelle diverse combinazioni che raggiungono, di volta in volta, secondo i tempi e i luoghi, danno vita e fanno da guida a comportamenti sociali, e alla fine politici, senza i quali l'uomo non potrebbe essere qual è: nel nostro caso, da circa tre millenni, uomo occidentale.

Come ho già più volte detto, in base alla mia esperienza di ricerca, ho finora selezionato due lunghe vie di adattamento di quest'uomo alle sue finalità di felicità, in funzione

<sup>116</sup> I. CONSOLATI, *Dominare*, p. 118.

<sup>117</sup> B. STIEWE, *Der "Dritte Humanismus": Aspekte Deutscher Griechenrezeption vom Georgenkreis bis zum Nationalsozialismus*, Berlin-New York 2011; B. NÄF, *Werner Jaeger, der Dritte Humanismus und Italien*, in A. ALBRECHT - L. DANNEBERG - S. DE ANGELIS (eds), *Die akademische "Achse Berlin-Rom"? Der wissenschaftlich-kulturelle Austausch zwischen Italien und Deutschland 1920 bis 1945*, Berlin-Boston 2017, pp. 203-228.



dell'evolversi della sua personalità: una è la via della “misura”, l'altra quella della “melancolia”. Entrambe, non a caso, rimandano alla realtà storica dell'antica Grecia, dove vorrei tornare brevemente anch'io, per cogliere, se possibile, le tracce di una terza via che si aggiunge alle prime due, dando loro uno spessore “politico”: è proprio quella della legittimità, ma in senso non solo giuridico.

Questa volta il problema è già stato impostato con lo studio del *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti nel palazzo pubblico di Siena. È dunque da lì che vorrei ripartire, senza tralasciare però di citare un'antica espressione dello storico tedesco Otto Hintze che, a mio avviso, si presta assai bene alla definizione di “legittimità” come credo d'intenderla anch'io: «rechtzeitige Anpassung an die politischen Lebensbedingungen der Zeit», che si può tradurre in italiano con «corretto adeguamento alle condizioni di vita del tempo»<sup>118</sup>.

È utile, in proposito, il rimando, ancora una volta, a qualche considerazione di Andrea Zorzi, a proposito delle forme di governo cittadino signorile «intese in un'accezione ampia, non vincolata alle definizioni formali ma attenta a cogliere la varietà di tipologie e di configurazioni in cui si manifestarono le forme di preminenza e di governo personale in stretto rapporto con l'evoluzione degli ordinamenti comunali»<sup>119</sup>. Dalla complessità istituzionale (Comune/Signoria) giustamente sottolineata da Zorzi, emerge l'intrinseca e persistente difficoltà di reperire le ragioni dirette su cui fondare l'obbligo politico (di obbedienza al comando) verso le tradizionali istituzioni comunali piuttosto che verso un singolo cittadino eminente, caricato di «un potere politico discrezionale e assoluto, per un tempo definito o addirittura a vita»<sup>120</sup> (ma il problema mi pare sussistere anche per le soluzioni di tipo oligarchico, com'era certamente il caso di Siena, che continua ad essere il nostro principale “luogo” di riferimento<sup>121</sup>).

Sembra infatti che, in termini di pura legittimità, non muti nulla nel passaggio, mantenendosi l'atteggiamento del cittadino inalterato nei due (o tre) casi rispetto alle immutate (per la

<sup>118</sup> P. SCHIERA, *Costituzione come processo*.

<sup>119</sup> A. ZORZI, *Le signorie cittadine in Italia (secoli XIII-XV)*, Milano-Torino 2010, Premessa: p. X.

<sup>120</sup> A. ZORZI, *Ivi*, così esplicita quel “potere”: «Al signore così eletto erano assegnati compiti particolari per la difesa militare, la sicurezza e la pacificazione interna della città, così come lo si autorizzava a espellere i membri delle fazioni avverse».

<sup>121</sup> M. ASCHERI, *Ambrogio Lorenzetti e Siena nel suo tempo*, Siena 2017.

città comunale italiana di cui stiamo parlando) “condizioni di vita del tempo”<sup>122</sup>. A mutare dev’essere l’interruttore, il cui scatto fa accendere – o spegnere – l’obbligo politico ad accettare o meno il comando dell’autorità. Quale quest’ultima sia attiene ad un altro livello di discorso, che, nella tradizione culturale europea moderna, ha molto a che fare con il dato religioso e/o con quello giuridico. Tracima dunque spesso nella sacralità<sup>123</sup> o nella mera legalità (pur nelle differenti forme storiche sotto cui quest’ultima si è di volta in volta presentata<sup>124</sup>). È ancora Zorzi a centrare il problema, in un libro a sua cura dedicato proprio al tema dei “tiranni”<sup>125</sup>:

Non fu un caso che quando il governo del signore cominciò a mutare, a non essere più espressione condivisa della comunità cittadina, bensì un dominio autoritario che non perseguiva più il bene comune, cominciarono a svilupparsi nel lessico politico corrente, e a essere oggetto di discussione nella dottrina politica e giuridica, i termini di ‘tiranno’ e ‘tirannide’<sup>126</sup>.

Se partiamo, dunque, dall’ipotesi che quasi mai il “principio” di legittimazione del potere signorile presenta differenze rilevanti rispetto a quello del comune di provenienza (cambian-done solo le modalità di esercizio), allora bisogna proprio chiedersi in che cosa possa consi-istere tale legittimazione, al di là delle procedure istituzionali, spesso ideologizzate (gli *ideolo-gumena* di Dossetti ci sono sempre stati!<sup>127</sup>) e poco consistenti, a cui volentieri si rimanda

<sup>122</sup> A. ZORZI, *Le signorie cittadine in Italia*, p. XI, è molto deciso e preciso nel presentare svariati casi d’interferenza tra legittimità e legalità (nel senso molto largo che sto impiegando nel testo) nell’esperienza cittadina italiana (“condizioni di vita del tempo”): «Il quadro politico delle città centro-settentrionali appare in definitiva più ricco e variegato di quanto non si continui a ritenere secondo una visione prevalentemente ‘comunale’. Regimi diversi, spesso ibridi, e comunque caratterizzati dal peso delle tradizioni ideologiche e istituzionali, si alternarono con esiti spesso labili e incerti e talora più stabili e duraturi».

<sup>123</sup> P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente*, Bologna 1992; ma anche G. AGAMBEN, che lo riprende con gioia: *Il sacramento del linguaggio*, in *Homo sacer*. Edizione integrale 1995-2015, Macerata 2018: *Horkos. Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, pp. 320 ss.

<sup>124</sup> G. DILCHER, *Kommune und Bürgerschaft als politische Idee der mittelalterlichen Stadt*, in I. FETSCHER - H. MÜNKLER (eds), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. Vol. II, München-Zürich 1993, pp. 311-350; M. WALTHER, *Kommunalismus und Vertragstheorie*, in P. BLICKLE (ed), *Theorien kommunaler Ordnung*, München 1996, pp. 127 ss.

<sup>125</sup> A. ZORZI (ed), *Tiranni*. La specialità del tema di ricerca risulta così dalle parole di Zorzi (pp. 7-8): «Nel discorso pubblico della cittadinanza emerse con urgenza crescente il problema della qualità dell’esercizio di governo, al di là delle configurazioni istituzionali che esso poteva assumere [...] [finché] La mutazione in senso autoritario dei poteri signorili stava allentandone i rapporti e il grado di consenso e di legittimazione con la comunità cittadina, disperdendo la capacità dei signori di interpretarne interessi e aspirazioni».

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 17, dove cita con devozione O. CAPITANI, *Dal comune alla signoria*, in *Comuni e signorie: istituzioni, società e lotte per l’egemonia*, in *Storia d’Italia*, dir. da G. GALASSO, vol. IV, Torino 1981, pp. 137-175. Di A. ZORZI, in argomento, cfr. anche *Un problema storico non esaurito: le signorie cittadine. Rileggendo Ernesto Sestan*, in *Uomini paesaggi storie. Studi di storia medievale per Giovanni Cherubini*, a cura di D. BALESTRACCI et alii, Siena 2012, pp. 1247-1264.

<sup>127</sup> Un luogo dove ho ritrovato il termine è un libro che non conoscevo di W. WEBER, *Prudentia gubernatoria: Studien zur Herrschaftslehre in der deutschen politischen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1992, in cui fra l’altro



(libertà, partecipazione ecc.)<sup>128</sup>. Pure tali valori possono, beninteso, avere una dimensione legittimatoria più o meno alta, a seconda dei contesti, ma sempre e solo a livello di componenti speculative propense, insieme ad altre, a formare insieme quella *Kultur* che io vorrei porre a base della *Anpassung* alle condizioni di vita del tempo: è quest'ultima che sta alla base di ogni legittimazione storica.

La risposta più semplice alla preziosa domanda la dà già l'affresco senese: il Governo può essere 'buono' o 'malo': il primo è legittimato, quindi legittimo, il secondo no. E l'ulteriore domanda sulla "qualità del governo", cioè su cosa significhi 'buono' (o 'malo')<sup>129</sup> non può avere risposta assoluta, una volta per sempre, ma, di nuovo, solo secondo le *Lebensbedingungen der Zeit*, le quali andranno analizzate secondo i variabili sogni/bisogni, cioè sia nei valori che nelle esigenze concrete che segnano ogni tempo e luogo. Ma da quanto sta emergendo non mi stupirebbe che il *terminus a quo* di quella "qualità" possa essere l'amministrazione, altrimenti detto la *police/policey d'ancien régime*, cioè quel metodo d'intervento che fondeva insieme speculazione teorica e applicazione pratica, nella misura tutto sommato offerta anche dalla sorprendente diffusione della "ragion di Stato", a sua volta spesso collegata - nel suo decorso storico - proprio al ben comune.

(pp 302 ss.) si parla di "Schutz, Fürsorge und Belohnung" (*Sozialpolitik ante litteram?*) come elementi indispensabili del progetto di *Ordnungs- und Sicherheitsstaat* (ad esempio quello di Henning Arnisaeus: H. DREITZEL, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat: die Politika von Henning Arnisaeus, ca. 1575-1636*, Wiesbaden 1970) a cui non potevano bastare, per funzionare, gli "*Ideologumena* patriarcali" consueti: più importante era il nesso *Sicherheit-Fürsorge-Disziplinierung*, di cui constava la stessa *Staatsräson* (cfr. K.H. METZ, *Staatsraison und Menschenfreundlichkeit*, 1985; CHR. SACHSE - F. TENNSTEDT (eds), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*, Frankfurt am Main 1986; D. BAUM, *Bürokratie und Sozialpolitik, Zur Geschichte staatlicher Sozialpolitik im Spiegel der älteren deutschen Staatsverwaltungslehre. Ein Beitrag zu einer historisch-soziologischen Begründung der Sozialpolitik*, Berlin 1988).

<sup>128</sup> Si tratta di una linea che accomuna, tra gli altri, Gian Maria Varanini e Andrea Zorzi: il primo si riferisce infatti alla città comunale-signorile come "sistema città", il secondo come "laboratorio di convivenza". In particolare ZORZI, *Ivi*, p. 19, conclude così il suo ragionamento: «L'emersione della questione della 'tirannide' negli spazi politici delle città italiane del primo Trecento segnalò la percezione di una discontinuità profonda nelle pratiche di governo, di un drammatico allentarsi dei rapporti di fiducia, di interesse e di consenso, che avevano fino ad allora legato, sia pur in modo spesso conflittuale, i *cives* ai propri governanti nell'orizzonte del 'bene comune' e della 'grandezza della città'». Cfr. R. LAMBERTINI, "*Philosophus videtur tangere tres rationes*", *Egidio Romano lettore ed interprete della "Politica" nel terzo libro del De regimine principum*", «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 1/1990, pp. 277-325.

<sup>129</sup> La traduzione senese (1288) del *De regimine principum* di Egidio Romano (*Livro del governmento dei re e dei principi*, a sua volta tradotto dal francese) distingue - dal terzo libro della *Politica* di Aristotele - «...tre maniere di signorie buone... [da altrettante] rie...», sulla base del rispetto o meno del «bene comune». Ciò vale anche «...quando la città ha molti signori, sì come tutto 'l popolo... [: allora] ...chiamala el Filosofo perversità e malvagità di popolo».

Come ho già altrove accennato in maniera succinta<sup>130</sup>, nel complicato processo di formazione politica in corso in Italia verso le “origini dello Stato”, il noto fenomeno di concessione da parte imperiale (e quasi simultaneamente papale) di titoli vicariali a preminenti signori cittadini introdusse una significativa variabile nella miscela di legalità e legittimità riguardo al “potere” che faticosamente (e per lo più conflittualmente) nelle città centro-settentrionali si andava ristrutturando. È questa una ragione in più per prestare attenzione alla problematica, a meno di volersi appiattare sull’equivalenza fra i due termini, accettando l’idea che ogni vera legittimazione del potere non possa che coincidere con la sua legalizzazione: ciò che però mi sembra essere un paradigma indotto dall’uso di considerare il nostro presente (?) “Stato di diritto” come termine di confronto per ogni lettura del passato. Piuttosto è invece da considerare che ogni (nuova) legittimazione è figlia di una crisi di quella precedente: una crisi dovuta a “mutamento di stato” e alla necessità quindi di puntare su “forze” utili al raggiungimento dei “nuovi” e comunque dinamici e sempre mutevoli fini della comunità, o della *melior pars* di essa.

Anche Andrea Zorzi sposta il discorso sul rapporto fra legittimità e legalità. A suo dire, proprio l’entrata in scena dell’istituto vicariale pone «su un piano inedito, quello giuridico, la questione della legittimazione di regimi politici di cui, per altro verso, si cominciava a evidenziare la condizione degenerativa e a porre in discussione la legalità nell’esercizio di potere»<sup>131</sup>. Rispetto a questa nuova percezione dei “modi” di governo va compreso anche l’intervento sistematore di Bartolo, col suo trittico “anti-tirannico”, in senso aristotelico-tomistico ma con definitivo impianto giuridico. Da questo momento il nesso fra legittimità e legalità diventerà imprescindibile nella comune valutazione europea del problema<sup>132</sup>. Che però l’aspetto di una

<sup>130</sup> P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni*. Meglio ne tratta A. ZORZI, *Le signorie*, p. 88, “La legittimazione imperiale”: «La concessione da parte di Enrico VII del titolo vicariale ad alcuni signori padani - sin dal 1311 ad Alboino e Cangrande della Scala su Verona, a Rizzardo da Camino su Treviso, Feltr e Belluno, a Matteo Visconti su Milano e a Rainaldo e Butirone Bonacolsi su Mantova, sancì, con il richiamo solenne all’impero come fonte dei poteri esercitati, un processo di legittimazione dei regimi signorili che era venuto costruendosi fino ad allora sulle acclamazioni assembleari. L’esempio di Enrico VII fu ripreso dai successori e poi imitato anche dai pontefici. Sui signori delle città italiane si rovesciò in pochi decenni una vera e propria pioggia di legittimazioni vicariali, che contribuirono in maniera determinante a mutarne la qualità del potere». Zorzi poi conclude così: «La concessione del titolo vicariale in realtà si limitò a corroborare un processo in atto da tempo, e che nella prima metà del Trecento si incardinò sempre più stabilmente intorno a dinastie signorili».

<sup>131</sup> A. ZORZI, *Tiranni*, p. 30; ma, ancora più specificamente, D. QUAGLIONI, “*Quant tyrannie sormonte, la justice est perdue*”. *Alle origini del paradigma giuridico del tiranno*, in A. ZORZI appena pp. 37-57.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 31: «Secondo lui, la tirannide consisteva nel carattere sostanzialmente oppressivo di ogni governo che non si fondasse sul diritto».





legittimità di tipo culturale e non solo giuridico continui a mantenere fortissima attualità è documentato proprio dall'affresco di Lorenzetti, così come sarà confermato dalla fortuna dell'umanesimo civile del secolo XV, in nome della *florentina libertas*<sup>133</sup>. In tal modo, all'approccio giuridico alla legittimità (Bartolo) del potere politico se ne contrapporrà uno dottrinario, forse addirittura "ideologico", quello della repubblicana libertà<sup>134</sup>.

Ciò acquista ulteriore significato storico-costituzionale, se si pone mente alla spiegazione portata da Bartolo sulla *ratio* del diluvio di concessioni del titolo vicariale a signori di cui spesso era già noto il carattere "tirannico": si trattava per lui di casi d'eccezione, provocati da una condizione di momentanea debolezza dei poteri universali di Chiesa e Impero, costretti a venire a patti coi tiranni. Non è certo questo il luogo in cui affrontare problemi di simile portata, ma sembra ormai chiaro che, dopo l'apice rappresentato dalla "lotta per le investiture" (998-1122)<sup>135</sup> e l'abisso della "cattività avignonense" (1309-1377), la tensione fra le due potenze universali avevo perso carica a causa soprattutto della incapacità/impossibilità di entrambi i poli di tenere sotto controllo le situazioni locali, in cui miravano a primeggiare potentati particolari. È l'inizio di una fase nuova della storia d'Europa, che sarà, nei modi e nelle combinazioni più varie, quella di un'organizzazione di tipo locale e non più universale dei rapporti di potere, sia a livello internazionale che, ovviamente, al livello interno alle singole situazioni "nazionali"<sup>136</sup>. Che ciò abbia comportato un grande arricchimento alla tematica della legittimità e della *political obligation* nell'area culturale europea non può essere messo in dubbio e va certamente collegato al passaggio dal livello universal-astratto a quello più pragmatico e particolare del "discorso" politico nella sua fase "moderna".

<sup>133</sup> E. I. MINEO, *La repubblica come categoria storica*, «Storica», 43-45/2009, pp. 125-167.

<sup>134</sup> Notoriamente questa corrente viene studiata a fondo - e corrispondentemente celebrata - da Quentin Skinner e dalla sua *Cambridge School*.

<sup>135</sup> N. D'ACUNTO, *La lotta per le investiture. Una rivoluzione medievale, 998-1122*, Roma 2020, dove - per restare nel tema cittadino in cui siamo invischiati - si afferma che «... fu un momento che segnò soprattutto la storia delle città italiane centro-settentrionali, dove il vuoto di potere frutto della vacanza dell'impero durante la lotta per le investiture, indirettamente causò la nascita dei governi comunali» (dalla recensione di M. MONTESANO in «Il manifesto» dell'8 dicembre 2020).

<sup>136</sup> A. ZORZI, *Le signorie*, p. 108: "2.6 La mutazione signorile" (dalla metà del Trecento).

7.

Risalendo a “prima”, cioè alle fondamenta della nostra cultura politica e quindi restando nell’ambito di una “zona” già estremamente limitata e circoscritta dell’esperienza umana di vita associata (quella di un Occidente che prende le mosse dalla Grecia antica e da Roma), ho ripreso in mano il testo giovanile del mio Maestro Gianfranco Miglio sulla monarchia greca arcaica<sup>137</sup>, per riscoprire una evidenza (che già mi aveva colpito in un’osservazione di un altro mio Maestro della Cattolica, il giurista Feliciano Benvenuti) relativa alla struttura dell’antico *démos*. Esso sembra rivelare concomitanza se non identificazione di popolo e territorio, rendendo così evidente la necessità (prima della legittimità) del potere, come gestione di quell’identità in cui l’uomo radica la sua stessa esistenza, fisica e materiale, tramite il gruppo di appartenenza etnico e la stessa terra di vita. Solo in seguito verrà lo sviluppo dell’individuo nella *polis*, e sorgerà allora qui l’urgenza di legittimare quel potere?

Per Nicole Loraux «L’ordine politico ha integrato la famiglia (*Phylon*) nel suo seno. Ciò significa che esso è sempre virtualmente minacciato dalla discordia che inerisce alla parentela come una seconda natura e, insieme, che esso ha già sempre superato questa minaccia»<sup>138</sup>. A sua volta, Giorgio Agamben così sintetizza:

nel sistema della politica greca, la guerra civile funziona come una soglia di politicizzazione e depoliticizzazione, attraverso la quale la casa si eccede in città e la città si depoliticizza in famiglia [...] Non prendere parte alla guerra civile equivale a essere espulso dalla *polis* ed essere confinato nell’*oikos*, a uscire dalla cittadinanza per essere ridotto alla condizione impolitica del privato.

Contro ciò Christian Meier, per il quale la *polis* del V secolo è caratterizzata invece proprio da una *Politisierung* della cittadinanza, che diventa il criterio politico dell’identità sociale: la cittadinanza diventa, come tale, il criterio politico dell’identità sociale, in un senso però – mi pare – del tutto diverso (un po’ “alla greca”) da quello che abbiamo fin qui cercato di ricostruire nell’esperienza cittadina italiana. La “politica” diventa così, per un gruppo relativamente molto

<sup>137</sup> G. MIGLIO, *La struttura ideologica della monarchia greca arcaica e il concetto ‘patrimoniale’ dello Stato nell’età antica* (1955), ora in G. MIGLIO, *Le regolarità*, pp. 139-242. Miglio parla della polis come “città castale”, anticipando in certo modo la lettura di Nicole Loraux che vede la *stasis* connotata alla famiglia (*phylon*, intesa però come clan, genia, stirpe, etnia, quindi anche casta).

<sup>138</sup> N. LORAUX, *La guerre dans la famille*, p. 39; G. AGAMBEN, *Homo sacer. Stasis*, pp. 264-265.



ampio di cittadini, una sorta di contenuto obbligatorio di vita e un interesse esistenziale proprio, piuttosto che un “utile, necessario e di diletto” strumento di misura e di convivenza<sup>139</sup>.

Resta così aperto il problema della democrazia: «In quale epoca, occasione o circostanza, l'insieme dei cittadini non nobili di una comunità politica greca si è trasformata da moltitudine in popolo?»<sup>140</sup> facendo emergere il problema della legittimità del potere, in concomitanza con la “ideologia della città” celebrata da Vegetti. Giovanni Giorgini non ha dubbi:

La grande sfida e l'operazione politica di Clistene consiste nel fare proprie le istanze politiche del *demos* e nell'inserirle con successo all'interno del proprio programma politico: il risultato è la ‘democrazia’ [...] *Demokratia* significa “potere del popolo” e questa espressione dev'essere presa in senso letterale, non metaforico o evocativo: il popolo esercita direttamente il potere partecipando ai lavori dell'assemblea, essendo eletto alle cariche e sedendo come giudice nei tribunali della città<sup>141</sup>.

Ma quale popolo? E a che titolo? O solo perché popolo e città coincidono e quindi basta essere città per essere popolo, quindi insieme di individui, per i quali il potere (della città, del popolo, degli individui: tutto = *démos*) sia legittimo? Nella monarchia greca arcaica – ma anche nell'età storica – sembra che il *démos* riveli concomitanza se non identificazione di popolo e territorio<sup>142</sup>: ciò forse non rende necessario ancora il problema della legittimazione del potere che risulta per così dire “incarnato” nell'esistenza stessa, fisica e materiale, dell'uomo nel gruppo e nella terra. Dove, infatti, diventa cruciale la condizione di *stasis*, vero e proprio

<sup>139</sup> *Ivi*, pp 260-261: «In quanto la guerra civile è connaturata alla famiglia – è, cioè, *oikeios polemos*, ‘guerra in casa’ – essa è, nella stessa misura – questa è la tesi che Loraux sembra suggerire – connaturata alla città, è parte integrante della vita politica dei Greci». Il motivo d'identificazione parrebbe, nella *polis*, ancora piuttosto “tribale” e forse “castale” prima che “cittadino”, generando quindi “differenze” diverse da quelle che produrranno “faziosità” nella città medievale. Non vi sarebbe insomma ancora un'autonomia del *polites* come “cittadino” in quanto tale, né tanto meno una *Autonomie der Bürgerschaft* nel senso inteso da Hasso HOFMANN, *Die Entdeckung der Menschenrechte*, 1999. Per N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene* (1997), Venezia 2006, a fondare la città greca, a fungere da paradigma alla democrazia, non sono né la libertà, né l'unità, né la comunità, ma qualcosa come un paradossale legame attraverso la divisione... La guerra civile non è, infatti, soltanto rottura e anomia, ma costituisce il legame politico segreto che anima e segna la vita e le istituzioni della democrazia greca, dal giuramento all'annistia, dalla vendetta alla riconciliazione.

<sup>140</sup> G. GIORGINI, ‘*Plethos*’, ‘*ochlos*’, ‘*demos*’. *Moltitudine e popolo nella Grecia antica*, «Filosofia politica», 34, 3/2020, pp. 391-407, qui p. 404: “Il popolo nella concettualizzazione filosofica: Platone e Aristotele”.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 392. E anche, più esplicitamente: «Le riforme di Clistene, unitamente alle istituzioni e alle pratiche a esse connesse, incarnano e, nel contempo, contribuiscono a sviluppare un insieme di valori e di ideali nei quali il popolo ateniese, o quanto meno un'importante fascia della popolazione ateniese, si riconosce: è quell'insieme di valori e credenze comuni che Mario Vegetti ha definito “l'ideologia della città”» (M. VEGETTI, *Il dominio e la legge*, in D. LANZA et alii, *Ideologia della città*, Napoli 1977).

<sup>142</sup> Anche per G. GIORGINI, *Plethos*, p. 392, *demos* vuol dire *Land*: terra, paese, campagna e indica, quindi, anche gli abitanti di quei luoghi.

bilanciere di giustizia, nel senso che quest'ultima potrebbe scaturire sempre «da un atto di forza e consiste “nell'utile del più forte”, da identificarsi con il governo costituito»<sup>143</sup>.

Resta dunque da concludere che *polis* (e *politeia*) sono termini (-concetti) intraducibili nel nostro gergo politologico: «particularité grecque et universalité humaine»<sup>144</sup>.

Potrebbe dirsi lo stesso per la *res publica* romana?<sup>145</sup>

Possono sembrare domande oziose, ma colgono invece uno snodo importante del cosiddetto “transindividuale”: del criterio cioè in base al quale si compie da varie parti – riferendosi spesso a Gilbert Simondon<sup>146</sup> – il tentativo di superare opposizioni concettuali come singolarità/totalità, individualismo/organicismo, così da privilegiare e portare in primo piano il problema della relazione nella quale singolo e totalità si costituiscono: il tentativo cioè di pensare il rapporto tra individuo e società, senza porre al centro né l'uno né l'altra ma, appunto, la relazione stessa... nella speranza di tenere insieme, allo stesso tempo, l'autonomia degli individui e la loro dipendenza reciproca. Problema molto risalente – come abbiamo appena visto nella rapida carrellata su città e cittadino del mondo antico – ma forse anche problema di prossimo futuro, come cominceremo a vedere fra poco, se è vero che sta venendo meno la soluzione adottata nell'età di mezzo – nella quale ancora stiamo vivendo, provando ad uscirne – mediante l'invenzione della Politica, ad opera di Aristotele e dell'enorme seguito che ebbe la sua dottrina.

Il rischio però di dover ricorrere a temi strutturali così profondi, come quello di legittimità, è di indurre a trattazioni unitarie che in qualche modo tendano a (ri/de)costruire il concetto “in eterno”, da un presunto inizio a una presunta fine (o viceversa): può emergere così la città

<sup>143</sup> *Itz*, p. 405: «Che vi sia una guerra civile sempre in atto in tutte le compagini politiche, Platone lo fa affermare al sofista Trasimaco, il quale sostiene che la giustizia nasce “... da un atto di forza e consiste nell'utile del più forte, da identificarsi con il governo costituito». La ricerca dell'“utile” mi sembra un buon criterio di legittimazione, soprattutto se congiunto, come abbiamo visto nel *Buongoverno*, con il “necessario e di diletto”: altra questione è di riportare l'utile degli individui-soggetti-cittadini a quello del (dei) governanti.

<sup>144</sup> F. WOLFF, *Polis, politeia...* in *Vocabulaire*, pp. 961-963. Di parere opposto sembra essere P. COSTA, *Citoyenneté: l'extension des droits*, pp. 535 ss. per il quale «Dans le monde antique, c'est la logique de l'appartenance qui domine. L'appartenance à la cité y est considérée comme déterminante pour l'accomplissement de l'individu. En Grèce comme à Rome, l'appartenance à la communauté politique est fondamentale et elle s'exprime par la participation active de l'individu à la vie de la res publica».

<sup>145</sup> C. MOATTI, *Res publica. Histoire romaine de la chose publique*, Paris 2018, “De l'altéronomie ou de la pluralité en histoire”, p. 16 (Kindle).

<sup>146</sup> Di cui cfr. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble 2005 e *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 2012.



e il cittadino, addirittura al plurale, nell'aura infinita di "politicizzazione" e con l'inevitabile rimando a (pro o contro) l'*amicus-hostis* schmittiano. Ci si deve chiedere allora: da dove s'inizia (*polis*: ma cos'è?) e dove si finisce (ieri, oggi, domani: *globalization* - ma di nuovo che cos'è?). A parte l'inevitabile impulso escatologico (in senso religioso come laico) che comporta, questa propensione "sistemica" costringe a pressanti accorgimenti mimetici e adattativi fra i diversi "casi" o anche "fasi" dell'esperienza storica, in modo da rintracciare un percorso evolutivo in certo modo rettilineo, o almeno continuo, del "bisogno" umano-civile di legittimità. Ma il vero problema è proprio: "il" bisogno esiste davvero e quando, e dove, e perché? Definito questo punto, si tratterà di stabilire raffronti, piuttosto che derivazioni. Queste ultime possono anche esserci (la mimetica storica e soprattutto storiografica è componente importantissima della retorica dello "sviluppo"), ma non dev'essere questo il centro dell'interesse, bensì appunto la definizione, più precisa possibile, di "bisogno". Solo se dovesse emergere, dai vari casi e fasi studiati, che quest'ultimo collima con la presenza di situazioni di "politicità", si potrà discutere se la legittimità sia o no componente della Politica.

Ciò avverrebbe, probabilmente, nel passaggio dall'uomo singolo e isolato (come naturalmente viene al mondo, strillando) agli uomini e donne collegate in comunità (*zoon politikon*). Si aprirebbe così la possibilità agambeniana di *zoè/bios*, cioè della nuda vita vs la politica, compresa la deriva verso la *stasis* di Loraux, con l'ambiguità fra casa e città, forse anche la biopolitica di Foucault e la *Politisierung* schmittiana di Christian Meier<sup>17</sup>. Ma si aprirebbe anche la possibilità balibariana del "transindividuale" di Simondon, nel tentativo di pensare il rapporto tra individuo e società, senza porre al centro né l'uno né l'altra ma, appunto, il rapporto stesso, sperabilmente in grado di tenere insieme «allo stesso tempo l'autonomia degli individui e la loro dipendenza reciproca»<sup>18</sup>.

Da tutto ciò emergono alcuni punti-chiave: in primo luogo l'uomo e la sua necessità di spaccarsi storicamente (nel patriarcato) in uomo-donna: in un processo di socializzazione con gli "altri" (melancholia), che porta al dilemma fra individuo (privato?) e pubblico, nel senso anche di comune nazione popolo (misura).

<sup>17</sup> C. MEIER, *Kultur um der Freiheit willen. Europa und die Griechen*, Festschrift des Reuchlinpreisträgers 2007, anlässlich der Reuchlinpreisvergabe am 14.07.2007 in Pforzheim.

<sup>18</sup> E. BALIBAR, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, Milano 2020.

Il recupero di Aristotele cadde su un terreno già preparato in quella che – anticipando di molto l'utilizzo che Marc Fumaroli ne fa nel suo famoso libro sulla “res literaria” dal Rinascimento all’inizio della “età classica”<sup>149</sup> – possiamo anche noi chiamare *l'âge de l'éloquence*, appoggiandoci sulla ricostruzione filo-ciceroniana di Quentin Skinner<sup>150</sup>. Il migliore modo per parlarne è di riprendere il richiamo a Heidegger e al suo “elogio della civiltà della parola” come quella che forma «la prima ermeneutica sistematica dell'essere-assieme quotidiano»<sup>151</sup>. Ma, sul piano pratico, è importante l'osservazione che la retorica fosse il principio vitale della cultura romana e poi, attraverso Agostino e i Padri, anche di quella ecclesiastica: ciò che aiuta a comprendere «pourquoi chacune des Renaissances qui rythment l'histoire de la culture européenne est d'abord une renaissance de la rhétorique, à la fois paideia et litterae humanioris»<sup>152</sup>.

Come abbiamo visto è Massimo Cacciari a chiarire che «l'idea di paideia non è ridicibile a saper pensare e scrivere. E il parlare? E l'inventio di immagini efficaci? Si può pensare bene senza immaginare, senza quella gagliardia dell'immaginazione, che “innalza e gonfia le parole”

<sup>149</sup> M. FUMAROLI, *L'Age de l'éloquence: Rhétorique et “res literaria” de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris 2002.

<sup>150</sup> Ma la posizione di Fumaroli (*Itz*, p. 33) è molto esplicita: «On s'étonnera de voir précédée notre étude des « styles jésuites » et du « style de Parlement » d'une longue première partie consacrée à la Querelle du cicéronianisme, dont les développements nous retiennent le plus souvent hors de France, en Italie, en Espagne, en Flandres. Cet excursus inaugural était indispensable pour faire pénétrer le lecteur dans un univers rhétorique qui est alors le patrimoine commun de la *Respublica literaria* européenne, mais qui est déjà aussi une géographie spirituelle, où chaque *genius loci* tend, dès le XVIe siècle, à se condenser en une interprétation spécifique de la rhétorique latine commune».

<sup>151</sup> La bella citazione (che richiama anche il grande Ezio Raimondi) proviene da A. BATTISTINI (recensione all'appena citato libro di M. FUMAROLI, «Lettere italiane», 55, 1/2003, p. 118) che sottolinea anche il comune fondo greco-romano della retorica.

<sup>152</sup> M. FUMAROLI, *L'Age*, p.15. È naturalmente necessario, qui, il rinvio all'opera di Ernst Robert CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino* (1948), Firenze 1992, su cui così si esprime, egregiamente, lo stesso Fumaroli: «La présence, à l'arrière-plan des “littératures vernaculaires”, d'un fonds commun néo-latin renvoyait sans doute, dans l'esprit généreux de l'auteur, à la conscience occultée d'une patrie commune, l'Europe, sous les nationalismes qui l'avaient trahie et crucifiée. Mais la continuité même de ce fonds commun de *topoi* de siècle en siècle apparaissait dans ce livre, et là était son mérite essentiel, comme inséparable de son extension universelle dans une aire “romane” indifférente aux frontières tracées par le Congrès de Vienne et les deux traités de Versailles. Indirectement, éclatait le paradoxe d'une histoire littéraire qui historicise tout, sauf le concept d'où elle tire son nom et sa légitimité. Chez Curtius, l'essence apologétique de ce concept était tirée *ad majorem Europae gloriam*. Il n'était pas remis en cause». Su Curtius va vista anche la recensione alla ripubblicazione in italiano del suo libro (in “Vichiana”, III serie, 4, 1993, 2, pp. 303 ss.) che fin dall'inizio cita l'impostazione dello stesso Curtius: «Quella ‘europeizzazione’ del quadro storico oggi tanto necessaria deve essere applicata anche alla letteratura. Se l'Europa è un organismo che partecipa di due insiemi culturali, quello antico-mediterraneo e quello moderno-occidentale, lo stesso deve valere anche per la sua letteratura, che può essere intesa come un tutto unico soltanto se entrambe le sue componenti vengono comprese in uno sguardo solo». Il censore Fulvio Delle Donne aggiunge l'importante qualificazione che è a Stefan George e alla sua cerchia che «Curtius s'ispira nel creare l'immagine di latinità cristiana e germanicità latinizzata, destinate ad assumere la funzione di anello di congiunzione fra mondo antico al tramonto e mondo occidentale in via di formazione» (p. 305).



ritenuta da Montaigne, ancora sulla scia dell'orator quintiliano, virtù fondamentale del discorso? Si può forse astrattamente separare il coerente ragionamento dall'efficacia con cui esso si esprime?». E poco dopo: «Nessuna disciplina da sola sarà in grado di svolgere un tale studio; una cultura occorre, una paideia comune, una comunità che lo avverta come fattore necessario al suo costituirsi»<sup>153</sup>.

Proprio questa "costituzione" di Siena è stata la questione a cui ha cercato di rispondere Mario Ascheri nella sua ricerca a carattere più "locale".

Siena brama la requies perché non c'era [...] pur dopo la morte dell'imperatore, e si sapeva che la situazione poteva ancora peggiorare, e molto. Ebbene a Palazzo il Bambino regge un cartiglio con il biblico "Diligite iustitiam qui iudicatis terram" con cui i consiglieri del Comune riuniti di fronte al grande affresco erano ammoniti nella loro opera deliberativa di governo quotidiano. Il cartiglio non viene letto dai giudici, ma dal ceto dirigente, di quel "centro" politico di cui sono delineati gli incerti confini. Non a caso quindi l'affresco reca anche iscrizioni in volgare, in armonia con il Costituto in volgare del 1310, molto significative dal punto di vista politico-giuridico perché esplicitano il contenuto della iustitia richiamata dal Bambino<sup>154</sup>.

La *iustitia* senese di Palazzo non è – forse meglio: non è ancora – semplicemente *ius*. «Iudicare terram qui [nel *Buongoverno*], come nella *Maestà*, indica quindi il "governare" e non la "giurisdizione" cui noi siamo oggi abituati a pensare». È una Giustizia che, al livello mondano delle virtù "dative", si esprime nella ferocia del giudiziario ma, al livello spirituale, è frutto di *Sapientia* applicata al "comune" della vita cittadina e conduce infatti al Bene "comune" che governa la Città. È una giustizia "politica", forse la stessa che Giovanni Villani aveva attribuito a Brunetto Latini, Maestro dei fiorentini in "Politica". Ascheri conclude:

La riprova che la Giustizia/Buona politica è l'oggetto profondo del ciclo è offerta dall'affresco sia pure molto lacunoso oggi del Malgoverno incentrato sulla terribile immagine della Tirannide. A parte le scene di violenza, sulle donne in particolare, il regime tirannico si caratterizza per la Giustizia detta e dipinta come "legata", calpestata direttamente dalla Tirannide, che comporta Timor nel territorio in luogo della Securitas.

L'accoppiata *Iustitia-Securitas* rimanda – a mio avviso – a un altro concetto/struttura del macchinario costituzionale che è già in via di formazione anche nella città-stato medievale italiana: si tratta della *politia*, intesa anch'essa come governo, attraverso la cura e l'amministrazione degli uomini e delle loro azioni in comunità. Tutto rientra in una concezione antica di

<sup>153</sup> M. CACCIARI, *Ripensare*, p. XXXIV e p. XXXIX.

<sup>154</sup> M. ASCHERI, *Ambrogio Lorenzetti e Siena nel suo tempo, VII: Ancora su Maestà e Buongoverno: quale giustizia?*, pp. 79 ss.; mentre egli aveva già descritto (p. 31) in termini «puramente laici e per qualche verso materialistici» (*sapientia solita, amenitas et pulcritudo*) il carattere della città e dei cittadini: «Questa è la cultura dei governi "popolari" senesi...: un impasto pragmatico di valori, simboli e richiami dell'antichità classica e della riflessione teologica e politica più recente come rivissuta dal pensiero repubblicano comunale».

“ordine e disciplina” che troverà rigenerazione non tanto nell’invenzione rinascimentale dell’*omo* quanto nella collocazione di quest’ultimo nella rete di rapporti comunitari (“società di società”) da cui quell’ordine antico si era sciolto nelle età di mezzo, verso la sensazionale soluzione dello “Stato (moderno)”.

Non vi sono dubbi sull’incidenza che su questo transito esercitò la recezione della tradizione classica greca, in particolare di Aristotele, tradotto in latino nella seconda metà del XIII secolo<sup>155</sup>, e di Platone, particolarmente influente nell’umanesimo fiorentino del XV. Ma soprattutto non si può dubitare della grande trasformazione che tutto ciò significò nel complesso e civilissimo scenario delle città medievali italiane, alle prese con uno sviluppo economico e sociale che faticava a trovare risposte adeguate sul piano istituzionale, per via della questione territoriale. Fu proprio a causa di questo squilibrio, che le nuove condizioni di vita e di pensiero provocate dalla paideia rinascimentale spinsero l’attenzione dei cittadini impegnati a interrogarsi sulle ragioni dell’“essere assieme quotidiano”, alla ricerca di motivi e ragioni per considerare “legittimo” il vincolo di potere variamente esercitato e la corrispondente, dovuta obbedienza, in un quadro che ho già genericamente definito di “costituzionale faziosità” ma che altri hanno anche considerato di “legittimità implicita”.

È da qui che si può ricominciare, e proprio con la polemica di Gian Maria Varanini intorno a quest’ultima categoria, come proposta da Jean Philippe Genet a bandiera della città medievale italiana<sup>156</sup>. Nella mia visione delle cose, la “legittimità”, come cifra dell’adattamento al comando da parte di soggetti disposti ad obbedire, non ha bisogno di essere implicita. Essa c’è o non c’è, e se – e fin quando – sussiste, essa assicura il (buon) funzionamento dell’apparato di convivenza e di potere. È però vero, credo, che essa possa attraversare varie fasi di esplicazione della sua virtù (legittimatoria): da una fortemente se non esclusivamente pragmatica ad una a forte connotazione teorica. La legittimità può restare sostanzialmente la stessa, ma cambia il

<sup>155</sup> L. LANZA, *Ei autem qui de politica considerant...: Aristotele nel pensiero politico medievale*, Turnhout 2015, che cita i contributi di C.H. LOHR, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, «Traditio», 1967, 1968, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974; C. FLÜELER, *Mittelalterliche Kommentare zur Politik des Aristoteles und zur pseudo-aristotelischen Oekonomik*, «Bulletin de la philosophie médiévale», 29 1987, pp. 193-229, come pure *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen „Politica“ im späten Mittelalter*, 2 voll., Amsterdam-Philadelphia, 1992. Cfr. anche G. FIORAVANTI, *„Politiae Orientalium et Aegyptiorum“*. *Alberto Magno e la Politica aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 9/1979, pp. 195-246.

<sup>156</sup> J.P. GENET, *La légitimité*, pp. 68 ss.





modo e il quadro culturale entro cui essa svolge i suoi effetti, se non addirittura la sua funzione. La situazione delle città italiane tra XII e XV secolo è molto rappresentativa sia del sorgere di una nuova formula politica basata sulla soggettività del cittadino - come individuo singolo e come membro di una combinazione, a base comunitaria, di spazi di autonomia differenziati - ma anche sulla concrezione istituzionale di livelli multipli e concorrenti di istanze decisionali e amministrative in grado di fare funzionare il complesso di vita della città, sia all'interno che verso l'esterno. È del tutto ovvio - e perfettamente riconosciuto dalla ricerca - che quella situazione fosse in realtà molto dinamica, e differenziata da città a città, ma in una linea di sviluppo tale da portare, da una parte, alla riduzione e irrigidimento della filiera di *libertates* individuali e di gruppo, ma dall'altra al raffinamento - anche grazie all'incremento costante dell'apporto di tradizione classica ed invenzione moderna - della qualità di elaborazione teorica di motivi e *rationes* di comprensione e giustificazione del processo politico.

Nel caso specifico delle città medievali italiane, il divario fra le due dinamiche fu esasperato dalla costellazione internazionale che, tra crisi delle due antiche potenze universali di Chiesa e Impero e nuove spinte territoriali, a tempo debito favorite anche dalla Riforma, rese inadeguata la realistica possibilità di permanenza dell'ipotesi cittadina nel quadro in evoluzione della politica moderna. Al mutare delle *Lebensbedingungen* venne meno la *rechtzeitige Anpassung* e saltò di conseguenza la legittimità così ben rappresentata nel *Buongoverno*, senza però che venisse meno il suo significato di sintesi comunicativa di riferimento (simbolica) del nuovo soggetto politico, e direi ormai anche "costituzionale", della modernità: il cittadino, ma forse ancora meglio, al plurale, la cittadinanza.

Nell'andare e venire degli eventi storici, all'interno di ogni "campo del potere" che si costituisce, si danno dei "prodotti" simbolici oggettivi, i quali sono sì legati - in quanto da loro determinati - alle soggettività interessate, ma presentano anche aspetti di oggettività che ne fanno delle realtà a sé stanti, dotate in certo modo di vita autonoma, anche oltre l'esperienza e la storia dei soggetti di partenza. Tali "prodotti" funzionano essenzialmente a livello simbolico, sia sul piano delle istituzioni che su quello delle dottrine, e hanno la caratteristica di poter sopravvivere anche alla trasformazione e finanche alla fine del "campo del potere" da cui avevano preso avvio, per agire, certamente anche trasformandosi, in nuovi, anche diversi, "campi" - o più semplicemente, come si diceva una volta (Ranke→Hintze), in "idee-forza". I casi di ciò

sono numerosi, anzi potrei dire che è solo grazie all'azione di quei "prodotti" che la storia va avanti, da un "campo" all'altro, muovendosi soprattutto - mi pare - sul piano simbolico (istituzionale e dottrinario, come detto) e su quello costituzionale (disciplina → legittimità?), pur senza dar luogo - anzi al contrario, visti i salti di "campo" da tenere in considerazione - a visioni unilineari di sviluppo storico: si tratterebbe se mai di dinamica non di sviluppo, né, tanto meno, di progresso.

Il caso del *Buongoverno* è buon esempio di ciò: i Nove sono, all'epoca, ormai agli sgoccioli del loro "dominio" e anche il destino di Siena come città-modello medievale è in declino. Tuttavia, la "intelligenza di comunità" (e di "autonomia") continua a funzionare e a produrre "politiche" che vorrebbero essere di salvaguardia del "campo del potere" costituito, mentre invece codificano soltanto il livello a cui quest'ultimo dovrebbe assestarsi per non entrare in crisi, perché non più all'altezza dei tempi. Ambrogio Lorenzetti (e la sua cerchia di appartenenza socioculturale: capitale culturale, ma anche l'orizzonte o l'occhio di Baxandall!) non è solo pittore, ma uomo di mondo, capace di cogliere le qualità politiche della città-stato, mettendole a confronto con gli esiti disastrosi che in altre città la degenerazione tirannica sta producendo. Il suo fresco racconta perciò una storia più larga di quella del suo tempo (e dei suoi committenti), arrivando a formulare un'ipotesi dottrinaria valida di per sé e perciò duratura e applicabile anche a situazioni successive a quelle di partenza.

Bisogna trovare innanzi tutto «l'habitus par lequel le créateur (nel nostro caso Ambrogio!) participe de sa collectivité et de son époque et qui oriente et dirige, à son insu, ses actes de création les plus uniques en apparence»<sup>157</sup>; e questo lo abbiamo, più o meno, fatto.

Il risultato è una "dottrina politica" di grande qualità che probabilmente non corrisponde - perché le supera - alle condizioni reali di Siena, ma non rappresenta neppure una "utopia" avulsa da queste ultime: essa esprime piuttosto le potenzialità (anche non espresse) che il modello cittadino-comunale (senese) conteneva in funzione di una regolazione "moderna" (ma fortemente intrisa di tradizione, come imponeva il quadro di riferimento simbolico-umanistico del tempo) delle regole di vita politica e costituzionale. Si tratta insomma di un "prodotto simbolico", politico e culturale, che resterà a disposizione della successiva evoluzione storica, per

<sup>157</sup> Sono parole di Pierre BOURDIEU, ma prese a prestito da Erwin PANOFSKY, nella *Postface* dello stesso Bourdieu alla maestosa operetta panofskyana *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris 1967, p. 142.



quanto riguarda in particolare il ruolo del cittadino e della cittadinanza nei futuri contesti di politicità costituzionale che vedranno la luce nella società moderna.

Credo che proprio l'ambito storiografico di "storia costituzionale" sia quello giusto per provare a mettere in pratica una ricostruzione e conoscenza – storica ma comprensiva – dei vari aspetti, anche contraddittori, che di volta in volta si presentano come rivelatori del denominatore comune (costituzione) di ogni *case study*. Forse il punto di vista più utile per praticare questo discorso è quello di dare corpo al "simbolico", come componente strutturale della dinamica di cui sto parlando, partendo da Wilhelm Dilthey per arrivare, attraverso Max Weber e Ernst Cassirer, a Pierre Bourdieu<sup>158</sup>.

Nella scia di Weber e Elias, Bourdieu propone di studiare la genesi dello Stato come un processo di accumulazione di "capitali" multipli, di cui lo Stato acquisisce gradualmente il monopolio: quello della violenza fisica legittima, quello fiscale e di emissione della moneta, quello delle fonti d'informazione attraverso ad esempio la statistica, ma soprattutto e cumulativamente quello del campo burocratico, che rappresenta lo spazio sociale che specifica lo Stato. Ne emerge, a livello simbolico, la "ragion" di Stato, che non è altro che il modo di pensare proprio del dominio legittimo dello Stato burocratico, in quanto quest'ultimo si appropria del monopolio della violenza simbolica legittima: «En contribuant à la production et à la reproduction de l'ordre symbolique, il assure ainsi le "conformisme logique" dont parle Durkheim. C'est de cette manière, plus que par la seule coercition, que l'Etat assure le maintien de l'ordre social»<sup>159</sup>.

Allo stesso modo di Max Weber, Bourdieu sottolinea il fatto che nessun potere durevole, nessuna forza cioè, può prescindere da legittimità e quindi dal lavoro di dissimulazione dell'arbitrario su cui si fonda: i dominati accordano legittimità ai dominanti per il solo fatto che i loro schemi sono prodotti della dominanza. La legittimazione transita così attraverso la violenza

<sup>158</sup> Per Pierre Bourdieu è ora indispensabile G. SAPIRO (ed), *Dictionnaire international Bourdieu*, Paris 2020, da cui proviene la gran parte della ricostruzione che compirò nelle pagine a seguire. Si potrà allora provare ad applicare il punto di vista simbolico alla lettura del *Buongoverno* e, per esteso, al problema dell'umanesimo civico, ricollegandosi poi, alla lunga, anche a quello del *sujet assujéti*.

<sup>159</sup> L'appena citato *Dictionnaire*, a proposito del *Champ bureaucratique* (limitatamente allo Stato moderno-nazionale) così si esprime: «Dans *La production de l'idéologie dominante* (1976), Bourdieu en analyse le modus operandi; formes du raisonnement expert et de la rhétorique instituante, fabrication de lieux neutres et de lieux communs, pratiques de la neutralisation des antagonismes et du consensus, catégorisations». Per quanto concerne il *champ du pouvoir*; esso si presenta come «un champ, c'est-à-dire un espace de positions structuré par une inégale distribution de capitaux (économique, culturel, social et symbolique) dont l'accumulation constitue un enjeu de pouvoir».

simbolica e l'incorporazione. La nozione di legittimazione è legata al concetto di capitale simbolico, determinando una "alchimia" capace di trasformare forze o capitali materiali in capitale simbolico. Si può allora descrivere il campo del potere (*champ du pouvoir*) come lo spazio in cui si stabilisce il valore relativo dei diversi tipi di capitali che producono un potere sul funzionamento dei diversi campi. Il campo del potere forma una specie di meta-campo, in quanto la lotta che vi si svolge ha per finalità l'imposizione del principio legittimo di dominanza. Le strategie di riproduzione poste in opera dai dominanti comportano sempre una dimensione simbolica che mira a legittimare il tipo di capitale su cui è basato il loro potere. Si tratta del potere simbolico il quale, a differenza dei poteri/dominanze materiali e visibili (fisico, economico ecc...) può, a mio avviso, persistere oltre il cambio di capitale e di campo politico storicamente dato. Anzi forse la sua funzione è proprio quella di trasmettersi da una forma all'altra di questi ultimi, a garanzia della persistenza di dominanza da parte della classe dominante o delle fazioni di volta in volta dominanti di quest'ultima. Insomma, il *pouvoir symbolique* sembra svolgere un ruolo "storico" anche nell'impostazione sociologica di Bourdieu: una specie di elastico che mantiene unite e in collegamento dinamico fra loro fasi diverse di dominio. Sostiene Bourdieu che i sistemi simbolici sono strumenti di comunicazione e di conoscenza basati su conformismo logico e miranti all'integrazione sociale: «ils rendent possible le consensus sur le monde social qui contribue fondamentalement à la reproduction de l'ordre social». Mentre la dominanza è invece la «capacité d'une classe à imposer sa culture et ses intérêts comme légitimes et à faire méconnaître cette imposition comme arbitraire». Ciò è tanto più vero quanto meno il potere è personalizzato; ed è dunque naturale che il potere simbolico acquisti sempre più importanza grazie alla spersonalizzazione del potere, fungendo da maschera intelligente e quindi intrigante dei rapporti di dominio (fisico ed economico) basilari. Dottrine e istituzioni sono i pilastri principali del potere simbolico, che è quello che più garantisce il mantenimento e lo svolgimento del potere-dominio, mascherandone durezza e insopportabilità e consentendo il corretto flusso verso la disciplina. L'oggettivazione dei dati tanto materiali che simbolici nelle istituzioni e nelle dottrine (*data-base*) ne garantisce l'accumulo e la permanenza senza bisogno che gli agenti debbano continuamente riprodurli mediante un'azione espressa. Perciò «la domination a besoin du pouvoir matériel et symbolique des institutions [ma io aggiungerei anche le dottrine]».



La via più diretta è quella della *violence symbolique*, propria del potere capace d'imporre come legittimi determinati comportamenti, dissimulando i rapporti di forza che stanno a fondamento della sua forza. Che conta è che la violenza simbolica (che sembra in certo qual modo equivalente alla *opinion* di Hume) possa permanere anche oltre il cambio del *champ du pouvoir* e funzionare, magari anche meglio, in un campo nuovo, quasi come fosse un capitale culturale ereditato. Per Marx, questa sarebbe forse falsa coscienza (o ideologia) prodotta dall'alienazione, per Weber è forse, semplicemente, la famosa legittimità<sup>160</sup>.

Si tratterebbe sempre di «une domination légitimée»: il dominio non è arbitrario, quando è legittimo, e viene interiorizzato dai dominati. Centrale è – come stiamo vedendo – la funzione di legittimità, nella sua funzione di conformismo logico che fa in modo che sembri, alla fin fine, che essa sia sempre la stessa e vada da sé. «La reconnaissance de la légitimité est le fruit de ce processus historique de naturalisation des catégories de pensée et des schèmes de classement, et leur inculcation par l'éducation sous forme de croyances»<sup>161</sup>; e ancora: «La violence symbolique tire son efficacité de l'habitus, c'est-à-dire de son inscription dans le corps [...] Elle est conditionnée par l'éducation et par l'intériorisation de la domination jusque dans le corps». Risulta così confermato che il concetto di *violence symbolique* rappresenta un contributo importante alla riflessione sui meccanismi di potere e sul loro modo di legittimazione.

La prima considerazione che viene alla mente è che sembra impossibile trattare di legittimità del potere “a senso unico”, cioè badando solo al modo d'essere e alla provenienza di quest'ultimo. Non c'è potere – e tanto meno legittimità – senza destinatari: anzi questi ultimi costituiscono proprio la ragion d'essere, la *ratio*, del potere stesso. Se quest'ultimo è esercizio, materiale e artificiale, di forza da parte di “uomini” su altri “uomini” e sulle loro “cose” ed “azioni”, occorre necessariamente interrogarsi sullo statuto di tutto ciò: viene insomma fuori che il reciproco di legittimità è “soggettività”<sup>162</sup>. Dallo statuto della soggettività moderna dipende anche quello della stessa modernità. Scrive Yves Charles Zarka:

<sup>160</sup> Il *Dictionnaire*, osserva che «Bourdieu... forge le concept de violence symbolique afin de dépasser l'alternative contrainte/consentement et d'analyser le fonctionnement même de la domination».

<sup>161</sup> Sembra qui rilevante il rimando a M. MAUSS - E. DURKHEIM, *De quelques formes primitives de classification: Contribution à l'étude des représentations collectives*, Paris 1903.

<sup>162</sup> La Voce *Sujet* occupa le pp. 1233-1254 del *Vocabulaire européen des philosophies*; della Voce sono autori Barbara Cassin, Etienne Balibar e Alain de Libera; essa coinvolge i seguenti termini-concetti, espressi nelle relative lingue:

Pour tâcher de répondre à ces interrogations, j'examinerai trois points: 1. La généalogie historique de la subjectivité; 2. le moment moderne de la subjectivité; 3. le rapport entre le sujet éthique et le sujet juridique. Enfin, je conclurai sur le passage d'une éthique à une esthétique de la subjectivité chez Foucault<sup>163</sup>.

Occorre rifiutare (come farebbe Nietzsche) ogni teoria a priori del soggetto (a base fenomenologica o esistenzialistica) a partire da quella di un soggetto neutro e dotato di libero arbitrio che sarebbe a fondamento della visione morale del mondo. «Le sujet n'est donc ni une substance qui peut se penser comme identique à elle-même, ni une forme permanente. Le sujet est mobile, divers et multiple : il se constitue en fonction de ses rapports à lui-même et aux autres»: è il frutto del lavoro (di cura) che si fa su sé stessi per realizzarsi<sup>164</sup>. È già presente qui la torsione logica caratteristica della duplicità intrinseca al tema "soggetto", il quale in tutte le lingue considerate (tranne il tedesco) ha il doppio senso di titolare e di subordinato: «Ne pas donc demander aux sujets comment, pourquoi, au nom de quel droit ils peuvent accepter de se laisser assujettir, mais montrer comment ce sont les relations d'assujettissement effectives qui fabriquent des sujets»<sup>165</sup>. Si apre però allora una certa divaricazione fra il soggetto in senso etico-filosofico e quello in senso giuridico-politico, che resterà un po' la costante nella trattazione "moderna" del tema. Infatti, il soggetto moderno viene fatto partire per lo più dal *moment cartésien* che consiste nell'oblio, almeno in parte, della "cura di sé" con una riqualificazione filosofica del "conosci te stesso":

J'ai l'impression que dans la pensée politique du XIX<sup>e</sup> siècle - et il faudrait peut-être remonter plus loin, chez Rousseau et Hobbes -, on a pensé le sujet politique essentiellement comme sujet de droit, soit dans les termes naturalistes, soit dans les termes du droit positif. En revanche, il me semble que la position du sujet éthique est quelque chose qui n'a pas beaucoup de place dans la pensée politique contemporaine<sup>166</sup>.

Il punto è che generalmente, nel dibattito filosofico contemporaneo, il soggetto viene considerato tema nodale della modernità, all'interno dell'altra ancor più centrale *frame* del rapporto "sapere/potere" che caratterizzerebbe quest'ultima. Per Etienne Balibar, addirittura, ciò

*hypokeimenon, hypostasis* (gr.), *subjectum, suppositum, subjectus, subditus* (lat.), *Subjekt, Untertan* (ted.), *subject* (ingl.), *sujeito, subdito, sugeto* (spagn.), *hypokeimeno* (gr. mod.), *soggetto* (it).

<sup>163</sup> Y.C. ZARKA, *Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité: le moment moderne*, «Archives de philosophie», 65, 2/2002, pp. 255-267.

<sup>164</sup> Per Michel Foucault (*Histoire de la sexualité, Le souci de soi*, 1984), il "Cura te stesso" (*epimeleia heautou*) viene prima del "Conosci te stesso" (*gnothi sauton*), instaurando un quadro di *spiritualité (éthique)*, ma anche *philosophie*.

<sup>165</sup> M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France (1976), Paris 1997, pp. 38-39.

<sup>166</sup> M. FOUCAULT, *Dits et Ecrits*, vol. 4, Paris 1994, p. 722. Zarka non è d'accordo, considerandola posizione troppo heideggeriana, e cita il suo libro: *L'autre voie de la subjectivité*, Paris 2000.



porterebbe alla necessità della morte di Dio, perché il soggetto possa diventare “cittadino”. «Dans *Citoyen sujet*, Balibar se propose de faire la généalogie conceptuelle de ce devenir citoyen du sujet, indissociable d’un devenir-sujet du citoyen»<sup>167</sup>. Il *citoyen*, coi suoi diritti e doveri, è ciò che viene dopo il *sujet*, perché è un *non-sujet* e come tale può porre fine all’assoggettamento del soggetto. Ma solo attraverso un persistente *malêtre* che è quello che si gioca fra il desiderio di non essere assoggettato a qualche sovrano e di non poter essere sé stesso sovrano di sé. Tale malessere (per me un’altra presenza di melancolia nell’immaginario politico occidentale) è per Balibar l’ateismo, che significa affermare la propria indipendenza da ogni dogma e da ogni autorità, cioè rifiutare di essere *subjectus*, senza però riuscire a guadagnare una posizione di fondamento, di origine, di soggettività propria, in quanto *subjectum*.

Ma Balibar percepisce la dimensione politica della rivoluzione kantiana, osservando che «le moment où Kant produit le sujet transcendantal est précisément celui où la politique détruit le sujet du prince, pour le remplacer par le citoyen républicain»<sup>168</sup>. La *Déclaration* del 1789 unisce in sé Atene e il Rinascimento, facendo di tutti gli umani dei cittadini uguali in diritto e libertà:

Quelle rupture avec les sociétés antérieures? Dans la société médiévale (ou antique), les sujets n’avaient pas de droits du seul fait d’être des humains ; leurs droits découlaient entièrement de leur appartenance à leurs communautés (clans, métiers, seigneuries) et de leur statut au sein de la hiérarchie sociale. Dans les sociétés théologico-politiques, les différences constitutives de la société telles que la différence sexuelle, la division du travail, la relation pédagogique (entre maître et disciple), le rapport gouvernants/gouvernés, toutes ces différences étaient perçues comme des hiérarchies immuables, marquées du sceau de la volonté divine. Avec la modernité, les individus s’émancipent de leurs ‘encastresments’ dans des statuts et des communautés, et les hiérarchies sociales cessent d’apparaître comme naturelles et/ou voulues par Dieu.

Fine di ogni assoggettamento allora? C’è dunque qualche possibilità di sfuggire ai due canoni più insidiosi di riduzione dell’individuo a “soggetto”: l’*idéologie* per Louis Althusser e le *disciplines* per Michel Foucault?<sup>169</sup>. No, perché entrambi si sono dotati di apparati (il governo, la scienza) capaci di fare “funzionare” ancora meglio la “funzionalità” dei soggetti-sudditi in “funzione” di un “utile sociale” più largo e complessivo del principe-monarca assoluto e dello

<sup>167</sup> E. DELRUELLE, *Le citoyen-sujet Balibar. Structuralisme et subjectivité*, Exposé présenté au Séminaire «Ethique et politiques du sujet» (2014-2015), 30 giugno 2015. Edouard Delruelle è autore anche di: *De l’homme et du citoyen. Une introduction à la philosophie politique*, Bruxelles 2014.

<sup>168</sup> E. BALIBAR, *Citoyen sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*, Paris 2012.

<sup>169</sup> G. LE BLANC, *Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler*, «Actuel Marx», 36, 2/2004, pp. 45-62. Di Foucault si considerano i *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, 1982, mentre *Surveiller et punir* era del 1975.

stesso Stato, perché “comitato d'affari” della società “civile”, cioè borghese, cioè delle nuove, evolutive, classi dominanti. È ancor più in funzione di quelle due “forme” comuni (di comunicazione!) – il governo e la scienza – che si può produrre un assoggettamento integrale dei soggetti, nel senso della loro adesione necessaria e meccanica (come l'obbedienza weberiana al comando legittimo!) all'assoggettamento che li attraversa da parte a parte (come le farfalle nelle bacheche dei collezionisti). Nella misura in cui le discipline, che erano nate come compatte nelle società della sovranità, si decompongono, nelle società disciplinari, «en procédures souples de contrôles», allora esse si raggruppano in un tutto comunicativo e normativo in grado di funzionare sempre più come insieme di «techniques fabriquant des individus utiles», cioè precisamente come soggetti assoggettati (nel governo)<sup>170</sup>.

Guillaume Le Blanc dedica parte del suo saggio a un tema per me molto intrigante: *L'ambivalence mélancolique du sujet*. Si tratta di considerare l'assoggettamento non solo come effetto fisico dell'esercizio di potere, ma anche come evento psichico, come propone da sempre Judith Butler, nella linea interpretativa anche da me seguita fin qui<sup>171</sup>. Viene alla luce allora subito il suo rapporto con un tipo particolare di melancolia, relativa all'affezione sociale dei soggetti assoggettati e a quella forma particolare di irriducibilità della vita al potere che consiste nel sentimento di presenza di un “resto” non assimilabile, come pure della sua perdita. «La mélancolie révèle à la fois ce qui reste extérieur à l'assujettissement et en même temps que ce reste est perdu à tout jamais» e diviene in tal modo quell'indecifrabile affezione sociale che segnala il prezzo da pagare da parte di ogni soggetto per il marchio della sua vita psichica da

<sup>170</sup> La ricostruzione è integralmente tratta dalla citata Voce *Sujet* del *Vocabulaire européen*, pp. 1243 ss. “*III. Sujet: subjectivité et assujettissement*”. Non posso astenermi qui dal notare qualche analogia col verso – già visto e commentato a suo tempo – della “Canzone del Buongoverno”: “senza guerre seguita poi ogni civile effetto utile necessario e di diletto”. Notavo già in apertura: «Pace e sicurezza sotto l'egida della giustizia, ma con effetti civili»; potrei forse aggiungere ora che, oltre ad essere benaugurante, forse l'enfasi del poeta trecentesco era anche premonitrice di un destino “necessario”, perché “utile”, sia pure sotto l'effetto del “diletto”, all'assoggettamento dei cittadini al “bene comune”.

<sup>171</sup> J. BUTLER, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford 1997. Rinvio al mio scritto on-line: *MELA/MELA/MELA/MELA! Melàn/cho/lia... Dal Bencomune alle Fleurs du Mal*, in «Scienza & Politica» – Deposito 2/2020, pp. 748.





parte delle diverse forme di potere. Essa è cioè una forma culturale<sup>172</sup>. Ma va, come tale, accolta e mantenuta, oppure vale l'incitazione di Spinoza a «melancoliam expellere»?<sup>173</sup>.

Per Judith Butler, la melancolia è inevitabile. Perciò l'unica risposta ad essa non può che essere politica. Lo Stato infatti coltiva la melancolia dei suoi cittadini in modo da dissimulare e coprire la sua autorità ideale. Non resta che rovesciare contro lo Stato questa melancolia: non si tratta di liberare i soggetti dal potere, ma di liberarli da sé stessi, eliminando cioè la forma melancolica che li rinchiude illusoriamente in una coscienza non loro che non è tanto l'analogo dello Stato, ma più ancora ne è la sua idealizzazione psichica. Bisogna allora ricorrere alla collera (rossa), che interrompe la (nera) melancolia, passione triste, a favore del desiderio di vita: «Chasser la mélancolie, c'est la retourner à son expéditeur sous la forme d'une colère qui est la décompression de ce soi compressé par l'incorporation des normes de pouvoir»<sup>174</sup>.

A seguire Yves Charles Zarka, il percorso del soggetto dentro alla modernità non può però prescindere dal suo collegamento col diritto. A partire dalla definizione, con Ugo Grozio, di quest'ultimo come diritto soggettivo, in quanto *qualitas moralis* dell'individuo, ne discende la necessità, logica prima che etica, di definire l'uomo come "persona"<sup>175</sup>. Anche Hobbes non andava oltre l'uomo come soggetto fisico, sia pure dotato di una *libertas* da usare razionalmente. Per pensare l'uomo come un essere titolare di diritti occorre invece incardinarlo nel concetto di "persona morale": ciò che avverrà con John Locke e Samuel Pufendorf, mediante un processo teorico omogeneo e consapevole, in grado di trasformare e trasportare l'originaria libertà fisica dell'uomo hobbesiano verso una condizione di libertà individuale di fare, di agire - riconosciuta dagli altri uomini, in quanto anch'essi soggetti - come valida, quindi capace di suscitare "obbligazione". Locke guarda sia a Descartes che a Hobbes e ne viene fuori l'idea di

<sup>172</sup> «La mélancolie est alors l'impossible deuil de possibilités non vécues qui révèle, a contrario, la signification psychique des interdits sociaux... Si la psyché et le social se co-constituent, pour reprendre une analyse de Cornelius Castoriadis» (*L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975, pp. 426-446 : per Butler «ce co-engendrement implique un dessaisissement de la psyché par le social qui se signale par une forme de mélancolie indépassable»).

<sup>173</sup> SPINOZA, *Etica*, Parte IV, proposizione 45. «Pour Spinoza, la mélancolie était la menace extrême d'anéantissement du conatus dans la mesure où toutes les composantes du mode humain se voyaient également affectées par un affect de tristesse, de sorte qu'aucune résistance ne pouvait avoir lieu puisque celle-ci supposait qu'une partie du mode soit au moins soustraite à la tristesse à partir de laquelle une contre-offensive joyeuse aurait été rendue possible. La solution du problème de la mélancolie passait alors clairement par une éthique de la joie comprise comme augmentation de la capacité à persévérer dans son être. Selon cette optique, la mélancolie restait cette forme à venir dont il fallait se dépendre avant même qu'elle puisse advenir».

<sup>174</sup> J. BUTLER, *The Psychic Life*, p. 276 (qui ovviamente dall'edizione francese).

<sup>175</sup> Y.C. ZARKA, *L'invention du sujet de droit*, «Archives de Philosophie», 60/1997, pp. 531-550.

persona e di identità personale, che sta al centro della questione dello statuto dell'essere morale. Ma poi, alla fine, sarà Leibniz a sistemare la questione del rapporto fra soggetto e oggetto, superando in termini intersoggettivi la questione – sostanzialmente ancora di sola forza – posta dalla relazione diretta fra soggetto e oggetto. Leibniz va al di là di Grozio nella formazione del concetto di “diritto” come attributo di un soggetto (*subjectum juris*): «Autrement dit, non seulement Leibniz découvre et nomme le sujet de droit, mais en transposant la question du sujet du plan gnoséologique au plan juridique, il définit aussi les premiers linéaments d'un fondement intersubjectif de la théorie du droit», aprendo così alla possibilità di una nuova interpretazione della modernità nella triplice sfera etica, giuridica e politica.

Bisogna però tornare a Toni Negri, per recuperare un significato rivoluzionario complessivo al marchio di modernità impresso, nel barocco europeo secentesco, da Descartes:

La filosofia di Descartes può essere letta in questa chiave: come ideologia (ideologia in senso proprio, rappresentazione “di parte” della realtà, cioè affermazione della verità di classe della borghesia egemonica) e come ragionevole ideologia, piantata nella consapevolezza dei rapporti di forza attuali e delle possibilità progressive, eventualmente aperte a quel nuovo corpo sociale e a quella verità<sup>176</sup>.

Nella prospettiva che mi provo a inseguire qui, potrebbe trattarsi del transito – non certo da poco – dalla cittadinanza comunale-signorile, colta esemplarmente nel *Buongoverno* senese di metà Trecento, alla borghesia che sale a cavallo, nel Seicento, del modo di produzione manifatturiero che costituisce la forza più moderna del consolidamento costituzionale dello Stato assoluto (appunto per questo “moderno”). I soggetti- “cittadini”, imborghesendosi, si assoggettano allo Stato che a sua volta, nella lunga fase mercantile, cresce sempre più a tutela e implementazione dei nuovi soggetti- “borghesi”. Scrive Negri:

<sup>176</sup> A. NEGRI, *Descartes politico: metafisica e biopolitica* ([www.researchgate.net/publication/307726111](http://www.researchgate.net/publication/307726111)), che rivisita la sua monografia del 1970 (*Descartes politico o della ragionevole ideologia*) nel modo seguente: «A partire da un inventario del pensiero politico in Francia nella prima metà del '600, avevamo allora tentato di mostrare – ricollegandoci all'opera di Borkenau e ad alcuni suggerimenti di L. Febvre – come la “filosofia della manifattura” fosse tutt'altro che un blocco unitario; come, invece, gli elementi strutturali della trasformazione produttiva del mondo, le forze rivoluzionarie che, a partire dal '300 in Italia e nelle Fiandre, dalla Rinascenza ovunque in Europa, si liberano, trovassero nel '600, in maniera definitiva, un vasto campo di alternative ideologiche, cioè di diverse possibilità politiche. È a fronte di queste alternative che si afferma la costruzione cartesiana di un ordine politico ragionevole – forte tentativo di rappresentare un egemonico sviluppo della borghesia all'interno della formazione dello Stato assoluto». Negri era già tornato sul tema nel breve saggio *Manifattura ed ideologia*, in P. SCHIERA (ed), *Manifattura, società borghese, ideologia*, Roma 1978, come pure nella Prefazione a C.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Milano 1973. L'opera di F. BORKENAU, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia nel periodo della manifattura* (1934) è stata tradotta in italiano, a Bologna, nel 1984, con lunga Introduzione di G. MARRAMAO (pp. XI-LXIV).



L'ipotesi di Descartes consistette nella proposta di una "ragionevole ideologia". Si trattava per lui, da un lato, di confermare, dal punto di vista metafisico, la potenza nascente della borghesia, il potenziale rivoluzionario della sua azione, la decisione dell'autonomia della ragione borghese: l'Io penso rappresenta questa determinazione. Ma, d'altra parte, si trattava per lui di piegare l'assolutezza della posizione originaria alla concretezza di un progetto politico, storicamente sostenibile: di qui la ragionevolezza del suo disegno<sup>177</sup>.

È questo tipo di "soggettivazione" che, a partire da Nietzsche e Heidegger, è stata spesso riportata a Descartes come base della formazione del "soggetto" e della stessa "modernità" di cui quest'ultimo sarebbe stato alfiere e protagonista, con

Un progetto aperto e riformista che permetterà alla borghesia di sviluppare l'idea di progresso e di allargare mano a mano la sua egemonia all'interno delle nuove strutture dello Stato assoluto (conseguentemente, di elaborare teorie non teologiche e pratiche materiali adeguate a una nuova definizione di autorità).

È così che la continuità del "cartesianesimo" ha potuto diventare una rete capace di chiudere nella sua trama molte delle espressioni spirituali del secolo ed è così che si è teso quell'arco che avrebbe scoccato la freccia della Rivoluzione francese<sup>178</sup>. A tendere l'arco fu, insieme alla "ideologia ragionevole" di Descartes, l'apparato istituzionale "Stato moderno" (razionalizzazione strutturale-amministrativa, alla Maravall; laicizzazione del potere, alla Kantorowicz; specializzazione biopolitica alla Foucault; e anche quel particolare economicismo di Braudel). Ma a fare da leva fu la speciale centralità, per questo Stato, della borghesia e dei suoi "interessi" da cui sorse la possibilità stessa del progetto, aperto e trasformista, di Descartes, che permetterà – secondo Antonio Negri, che in tal senso interpreta abilmente il lavoro di Franz Borkenau – alla borghesia di sviluppare l'idea di progresso e di allargare mano a mano la sua egemonia all'interno delle nuove strutture dello Stato assoluto.

<sup>177</sup> Per Negri «Se la borghesia si presentava come classe egemone, capace della costruzione di una nuova civiltà, era perché essa aveva riconosciuto, alla base di questa, una nuova forza produttiva – quella del lavoro. Trattenere e sfruttare la nuova forza-lavoro e, al tempo stesso, rispondere al pericolo che rappresentano le sommosse della moltitudine e configurare uno spazio che, nell'alleanza con l'*ancien régime* (poiché, fuori dalla trascendenza, era allora impossibile definire l'autorità), permettesse alla borghesia di svilupparsi: questo è il ragionevole progetto di Descartes».

<sup>178</sup> Voce *Sujet* del *Vocabulaire européen*, Negri precisa: «La soggettivazione delle forze produttive [...] è piuttosto sempre implicita, virtualmente presente, violentemente attiva nella configurazione dei sistemi ideologici del potere, capace tanto di condizionarli quanto, eventualmente, di metterli in crisi. Quando si parla di Descartes, si è interamente dentro questa macchina». La letteratura cartesiana di cui Negri dà conto comprende: E. HARTH, *Cartesian Women: Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Ithaca 1992; I. ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford 2000; F. AZOUVI, *Descartes et la France: Histoire d'une passion nationale*, Paris 2001; T.M. SCHMALTZ, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge 2002; R.A. WATSON, *Cogito, Ergo, Sum: the Life of René Descartes*, Jaffrey 2002; S. VANDAMME, *Descartes: Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, Paris 2003. Naturalmente, andrebbe discussa la scoperta negriana di Baruch Spinoza, a partire dall'*Anomalia selvaggia* del 1981, in cui per tempo viene inquadrato l'orizzonte liberatorio della moltitudine, proprio nella consistenza di individuo e comune.

In conclusione, mi sembra che, in base a questo tipo di letture, si possa ipotizzare che la nicchia ontologico-politica dell'uomo europeo moderno fosse costituita da una alternanza di soggettivazione e assoggettamento. Tale alternanza potrebbe essere regolata da qualcosa di simile a ciò che io fin dall'inizio vado considerando "legittimità". Mentre sembra relativamente più facile individuare il motore dell'assoggettamento nell'azione di un potere diversamente costituito, è certamente più difficile individuare la spinta alla soggettivazione nei soggetti in formazione. A meno che non sia già il potere a "soggettivare" nella sua fase di costituzione - cioè costituente - quando ha bisogno di forze, appunto soggettive, vive e brillanti; mentre poi, nel corso della successiva maturazione, quelle forze a loro volta hanno bisogno di protezione da parte del potere - ormai costituito - per difendere i loro sogni/bisogni/interessi e sono perciò disponibili all'assoggettamento - che pure è azionato dal potere, bisognoso di mantenersi. Benché sembri trattarsi un po' della solita storia dell'uovo e della gallina, è però chiaro che nel processo descritto il cittadino cambia il suo atteggiamento e la sua disposizione verso il potere: infatti nella prima fase, costituente e crescente, esso si vuole costituire e vedere "soggetto"; nella seconda, calante, preferisce conservarsi, "assoggettato", nella tutela del potere costituito e osteggiare ogni mutamento e delegittimazione di quest'ultimo.

Ripeto che un simile cambiamento deve avere proprio a che fare col delicato problema della legittimità: la quale è qualcosa che naturalmente riguarda il potere, ma presuppone sempre una disposizione, attiva o passiva, dei soggetti nei suoi confronti. La legittimità potrebbe essere allora quel dispositivo grazie al quale gli uomini, in quanto operatori sociali, tentano il passaggio da una forma di convivenza etero-referente (giustificata da cause esterne, laiche o religiose, o le due cose insieme, come in Grecia a Roma e anche a lungo nella comunità a base ecclesiale cristiana) ad una relazione di comunità e di comando-ubbidienza riconosciuta da parte loro come valida (giustificata cioè da motivi interni all'uomo stesso, cioè al soggetto nei suoi rapporti con gli altri). Questa è la fase di soggettivazione degli uomini-operatori sociali, cioè del sorgere di uomini-soggetti, in quanto consci di sé e del loro destino come "fratelli" liberi e uguali: è ciò che si traduce nella cittadinanza medievale, diversa da quella greca e romana. Via via poi che il potere legittimo si istituzionalizza e prende a "governare", esso - proprio curandosi dei cittadini e dei loro sogni-bisogni-interessi - li lega sempre più a sé, rendendoli "soggetti", questa volta nel senso passivo di obbligati, dipendenti, sottomessi.



Questa sembra invece la fase dell'assoggettamento, basata sempre più sul nesso "obbligante" fra diritti e doveri, dove entrambe queste funzioni sociali sono regolate per legge, tanto che anche i diritti sono non più il frutto dell'ansia liberatoria e acquisitiva degli aspiranti-soggetti della prima fase ma sono piuttosto l'effetto di una concessione governativa. È in questa fase che acquista ruolo essenziale il governo (*politía*) nella costruzione e gestione della fase di assoggettamento. Sarà rispetto a questo "governo" che si eserciteranno eventualmente prove di nuova legittimazione: nel doppio senso di ri-legittimazione da parte delle classi dominanti quando si accorgano della loro estenuazione, ma anche di tentativi di una legittimazione del tutto nuova da parte di nuovi aspiranti-soggetti, qualora e quando ne sorgano altri, con nuovi sogni-bisogni-interessi.

La tensione di questo elastico fra soggettivazione e assoggettamento sembra vedere in azione due poli, di attrazione e repulsione. Il primo è rappresentato dagli uomini-(donne) che, in virtù dell'acquisita cittadinanza, si auto-determinano come "soggetti" – titolari cioè, in proprio, del destino della loro esistenza – e con-vivono per essere tali. Il secondo consiste invece degli apparati di cui si veste questa con-vivenza per raggiungere il proprio scopo di "governo" degli uomini-soggetti conviventi. Questi ultimi hanno necessariamente a che fare con gli apparati, che sono di carattere ideologico, sotto il profilo sia istituzionale che dottrinario: in entrambi i casi però con precisa intenzione disciplinante in funzione di con-vivenza. Sono i soggetti che si disciplinano, a titolo volontario, per con-vivere meglio, soddisfacendo così al comune desiderio di bene: cioè al "bene comune", verso il quale si produce assoggettamento. Sono sempre gli uomini-(donne) i protagonisti: nel soggettivarsi e nell'assoggettarsi essi sono sempre "soggetti", sia pure nel fatidico doppio-senso che in tutte le lingue europee (tranne il tedesco dove il soggetto-suddito si chiama *Untertan*) ha il termine.

Dicevo sopra che questa è la nicchia del moderno "umanesimo" europeo di cui la bestemmia di Auschwitz "Arbeit macht frei" potrebbe avere segnato la fine, ma ancora non se ne vede la via d'uscita, tra la "moltitudine" di Hardt e Negri e la "nuda vita" di Agamben. È anche la nicchia del soggetto-suddito: non cosa da poco, se si accetta anche solo in parte il peana che gli ha dedicato Max Weber nella famosa Prefazione ai *Saggi di sociologia della religione* del 1921. Egli parlava lì della "ragione" occidentale, ma suo vero "soggetto" era proprio il "soggetto",

cioè l'uomo occidentale, tendenzialmente e storicamente non solo maschio adulto e bianco ma anche ragionevole (o solo razionale<sup>179</sup>), tedesco e protestante.

Quello di Max Weber è un punto di vista non trascurabile, soprattutto se lo si accrocca al tema struggente dell'ideologia, cioè del modo in cui tale "uomo" ha costruito la sua soggettività, contemporaneamente al suo assoggettamento<sup>179</sup>. Gli apparati ideologici e istituzionali che da secoli costituiscono lo scheletro dello Stato moderno sono creazione di quegli uomini-soggetti, durante il doppio e parallelo percorso della loro - più o meno riuscita - realizzazione di libertà e uguaglianza come pure della loro alienazione da quegli obbiettivi. Sono parte cospicua della loro "storia" e corrispondono al mutare delle *Lebensbedingungen* in cui si sono trovati, variamente, ad operare. Tra queste, certamente, anche le condizioni di produzione economica che hanno rappresentato la traccia più marcata di quella storia, a partire dal "modo" capitalistico di produzione, anticipato, nell'età a cui è dedicato il presente studio, da quello "manifatturiero". Questi sono, mi pare, margini plausibili per ogni discorso sui discorsi di legittimità che hanno accompagnato quel processo.

## 8.

Ora è importante tornare al mio punto di partenza, più o meno concentrato sul caso senese di metà Trecento, rappresentato nello stupendo affresco di Ambrogio Lorenzetti nella sala di governo del Palazzo pubblico. Si tratta di intenderlo come possibile "indicatore", per me quasi primigenio, del formarsi di quella nicchia di "soggettività" che si è poi sviluppata, attraverso il "progetto"<sup>180</sup>, nell'ideologia statuale-liberale dell'Occidente. Presupposto da cui partire potrebbe essere la constatazione che il percorso di gestazione e nascita degli aspiranti-soggetti in età medievale, nelle città comunali e poi signorili, può essere storicamente ricondotta ad una percezione nuova e consapevole della funzione sociale della conoscenza. Un percorso che può essere seguito nello sviluppo di un pensiero filosofico alto, attraverso la Scolastica, fino alla riscoperta di Aristotele, ma che trova riscontro anche a un livello comunicativo più basso, quello rivolto a dettare i comportamenti quotidiani nei vari tesoretti e prediche dei frati

<sup>179</sup> P. SCHIERA, *L'ideologia*.

<sup>180</sup> P. COSTA, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, vol. I: *da Hobbes a Bentham*, Milano 1974.



mendicanti, oltre che nella nuova produzione artistica “visuale”, di carattere sia religioso che civile. In generale, si può ritenere che l’epoca medievale sia quella in cui prende consistenza storica il fenomeno delle “dottrine” che è strumento fra i principali di ogni soggettivazione: la quale è, prima di tutto, comunicazione, scambio di informazioni fra soggetti pronti al dialogo, in termini di coscienza collettiva e di conseguente messa in pratica. Dunque, ci siamo. Le dottrine e le corrispondenti discipline ci appaiono come strumenti interni al processo che abbiamo identificato come “politico”, a partire dai “soggetti” che vi operano, in parte attiva come passiva<sup>181</sup>.

Altrettanto importanti sono le modalità di comunicazione impiegate, a partire dall’arte – come stiamo vedendo dall’inizio – e ancora a partire soprattutto dal XIV secolo, come riconosce anche il classico Louis Mâle, mentre per Dieter Blume

«il fenomeno è così intenso che al crescere della forza comunicativa dell’arte si collega una sua maggiore forza persuasiva, non disgiunta da una più forte intensità estetica, che a sua volta incide sulla stessa intelligibilità in termini intellettuali dell’opera. Dottrina e disciplina continuano ad andare a braccetto»<sup>182</sup>.

Per Hans Belting è l’effetto di «costruzione sociale della realtà» a risaltare chiaramente negli affreschi del *Buongoverno* «in cui lo schema della città ideale viene illustrato con i tratti locali della città di Siena e in tal modo viene trasferito nell’empiria». Nella stessa circostanza Bran Kempers parla per Lorenzetti propriamente di «iconografia costituzionale»<sup>183</sup>. Ciò che calza ancor più per l’opera di genere opposto (miniature al posto dell’affresco) di commento ai manoscritti del *Decretum Gratiani* studiata da Anthony Melnikas, il quale ha voluto adornare il suo commento al *Corpus* con le parole del “Canone 27 del Concilio Laterano Quarto”: «il governo delle anime è l’arte delle arti», che mi sembra anche la spiegazione più semplice e

<sup>181</sup> P. SCHIERA, *La dottrina delle immagini* (1991-2001), in P. SCHIERA, *Profili*, I, pp. 137-157, col rimando ai classici testi di H.-I. MARROU, “*Doctrina*” et “*Disciplina*” dans la langue des Pères de l’Eglise, «Bulletin Du Cange. Archivum Latinitatis Medii Aevi», 9/1934, pp. 5-25, e M.-D. CHENU, *Disciplina. Notes de lexicographie philosophique médiévale*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 5/1936, pp. 686-692. Ma cfr. anche P. SCHIERA – M. RICCIARDI, *Per una storia delle dottrine*.

<sup>182</sup> Citati in P. SCHIERA, *La dottrina*, p. 143.

<sup>183</sup> H. BELTING, *Das Bild als Text. Wandmalerei und Literatur im Zeitalter Dantes*, in H. BELTING – D. BLUME (eds), *Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit. Die Argumentation der Bilder*, München 1989, pp. 29-34; B. KEMPERS, *Gesetz und Kunst. Ambrogio Lorenzetti’s Fresken im Palazzo Pubblico in Siena*, *Ivi*, pp. 71-84. Nel volume collettaneo è presente anche l’importante saggio di M.M. DONATO, *Aristoteles in Siena. Fresken eines sienesischen Amtsgebäudes in Asciano* (pp. 105-114, versione ridotta di *Un ciclo pittorico ad Asciano (Siena), Palazzo Pubblico e l’iconografia politica alla fine del Medioevo*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia», 3/1988, pp. 1105-1272.

incisiva dell'idea di *Pouvoir pastoral* elaborata da Michel Foucault a partire dal 1978<sup>184</sup>. È l'anello di congiunzione fra l'attenzione originaria per lo studio dei dispositivi di potere e quella nuova per la storia della governamentalità; si tratta perciò forse della traccia più importante da seguire del magistero foucaultiano, riguardo al discorso che sto facendo. Infatti, la questione posta fin dall'inizio è: «ce que c'est que gouverner» che è – come abbiamo appena visto – il luogo fragile e sottile in cui si pone il passaggio dall'essere soggetti al divenire assoggettati. Ma, in Foucault, «Le pouvoir pastoral est ce par quoi le gouvernement reste un pouvoir», coi due caratteri essenziali – propri appunto del potere – dell'obbedienza e dell'individualità, che a loro volta sono legati al doppio tema “salvezza/verità” (cura/scienza), ma che anche sono – come si è visto – segnali di legittimità.

Appare centrata la sintesi di Büttgen: «Au-delà de l'analytique du pastorat, c'est encore en suivant ce ternaire que le cours mène l'étude de la gouvernementalité. Aussi bien le constat de la “dégouvernementalisation” du cosmos que la comparaison entre art pastoral et raison d'État à partir de Gabriel Naudé et Francis Bacon puis, tout à la fin, entre raison d'État et gouvernementalité moderne, suivent les lignes du salut, de la loi et de la vérité». E tutto ciò viene descritto – come fa comodo anche a noi qui – come il «point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, le seuil de l'État moderne»<sup>185</sup>. Ma ancora non è questo che interessa di più; non è una questione di genealogia di forme costituzionali e neppure del tormentato e spesso mal posto problema della “origine dello Stato moderno”. Si tratta forse, più che del *berger*, del *brébis*, cioè del “soggetto” come gregge nel senso di “omnes et singulatim”, che perciò diventa anche “oggetto” di un “governo politico degli uomini”, inevitabilmente assoggettante perché inerente a una intensificazione di quel «problème de la conduite» che si consolida in una «pratique calculée et réfléchie» (da parte dei soggetti, s'intende): solo allora nasce l'*Etat moderne*<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, éd. par M. Senellart sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Paris 2004. Ma già nel 1979 Foucault aveva pubblicato il famoso saggio nelle *Tanner Lectures on Human Values* della Stanford University, dal titolo *Omnes et singulatim. Towards a Criticism of 'Political Reason'* (ora anche in *Dits et écrits*, vol. IV, Paris 1994: *Vers une critique de la raison politique*, pp. 134-161); Cfr. P. BÜTTGEN, *Théologie politique et pouvoir pastoral*, «Annales. Histoire, Sciences sociales», 62, 5/2007, pp. 1129-1154.

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 10 e 18 (dove il rimando al *Cours* è a p. 169).

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 23, dove Büttgen riporta un giudizio molto preciso di M. FOUCAULT (*Cours*, p. 236): «Il n'y a pas eu passage du pastorat religieux à d'autres formes de conduite, de conduction, de direction. Il y a eu en fait intensification, démultiplication, prolifération générale de cette question et de ses techniques de conduite. Avec le XVI<sup>e</sup> siècle on entre





È un'impostazione nient'affatto storiografica - come ben si sa, per Foucault - ma piuttosto attenta a sfumature e cambi di mentalità, di sensibilità, di atteggiamento culturale degli uomini interessati, che, restando cartesianamente soggetti, si accorgono di divenire anche sudditi.

Büttgen insiste sul rifiuto di Foucault di considerare la sua nuova ricerca sulla governamentalità come riferibile a quella che chiama *réalité historique* e non si trattiene dal condurre una persistente polemica con gli *historiens* con cui tende a contrapporsi. Non è cosa da poco, perché in effetti risulta difficile collegare le “linee di sviluppo” del nuovo campo di governo ai «processus circulaires que les historiens connaissent bien et que par conséquent j'ignore»<sup>187</sup>. Se questo è il modo di lavorare di Michel Foucault, posso anch'io provare a proseguire il mio disegno di tratteggiare il sorgere di una dimensione umana nuova, dentro alla civiltà occidentale, in corrispondenza con l'apparire di un orizzonte politico che prima non c'era. Esso era imperniato su un complesso di circostanze esterne e interne mai viste in quell'amalgama, che aveva trovato nelle città comunali e poi signorili del centro-nord d'Italia luogo significativo di gestazione. Quest'ultimo andò poi, a un certo punto, in frantumi, liberando però un risultato alchemico-politico originale, consistente in un “soggetto” duplice e contraddittorio (ma lo sarà stato poi davvero?) non solo nel doppio significato lessicale («jeu de mots mal venu», secondo la bella definizione di Georges Bataille) ma anche nella missione antropologica : di titolare cioè di precisa coscienza della propria essenza e destino individuale, ma anche così preso di sé e della propria responsabilità verso ciò da essere disponibile ad ogni cura e disciplina di governo dal di fuori.

L'esito di quel crogiolo era così ben riuscito che, sia pure con qualche difficoltà che in realtà si rivelarono facilitazioni (lo scisma della Riforma, da una parte, e quello di un nuovo modo di produzione dall'altra), esso trovò modo di accomodarsi in una camera di combustione più adatta, che sarà quella dello Stato moderno. In attesa di riprendere il discorso, mi permetterei di segnalare che - a questo punto del ragionamento - il mio richiamo alla governamentalità sembra porre principalmente l'accento non tanto sulla macchina dello Stato e del potere,

dans l'âge des conduites, dans l'âge des directions, dans l'âge des gouvernements»; ma cfr. anche, sullo Stato, p. 26 (M. FOUCAULT, *Cours*, p. 169).

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 27 (Foucault, *Cours*, p. 107).

quanto sulla speciale fattura – in divenire – del soggetto politico e della sua doppia personalità<sup>188</sup>. Se è giusto affiancare alla ricostruzione della “realtà storica” la ricerca di “correlazioni”, allora devo dire che queste ultime possono prescindere anche dalla solita (nella storiografia corrente) priorità del governo-comando a favore di quella, meno remunerativa in chiave politologica, del governo-obbedienza, cioè dei modi in cui il bisogno di cura dei soggetti si è dotato degli strumenti per attuarsi. Si sa che la tecnologia arriva quando ce n’è bisogno (non è Bezos ad avere inventato i libri e la loro circolazione, ma i libri bisognosi di nuova circolazione nell’età *on-line* hanno generato *Amazon*) e anche nel cambio del mezzo tecnico di “cura” dell’amalgama “sub-soggettivo” di cui stiamo parlando, al sistema indistinto delle piccole repubbliche italiane del Rinascimento si è sostituito l’apparato tendenzialmente unitario e accentrato dello Stato moderno: “quando ce n’è stato bisogno”, secondo lo sviluppo di quella doppia soggettività.

A monte stava, naturalmente (anche per Foucault) la scomparsa dei due grandi poli di sovranità storico-religiosa (Chiesa e Impero) che comandavano l’Occidente, promettendo salvezza, unità, compimento del tempo ed esercitando una specie di pastorato superiore, spirituale come temporale. Soglia definitiva ne fu l’apparizione della “dottrina” della Ragion di Stato, che descrive la modalità per cui lo Stato può essere ordinato a sé stesso, e solo a sé, senza alcun’altra finalità: tramite l’amministrazione del proprio dominio che è il terreno sul quale, per Foucault, si passa dal pastorato alla governamentalità, grazie a un dispositivo di potere mai vista al mondo, che non ha cessato di svilupparsi e raffinarsi durante quindici secoli: «L’Etat moderne comme projet de prendre en charge la conduite des hommes»<sup>189</sup>. Ma sono gli uomini (uonne) – resi nuovi dal pastorato, ma anche assoggettati, in quanto soggettivizzati – ad averne bisogno; sono loro a costruire lo Stato, che riprenderà fini e forse anche mezzi del pastorato; è loro il “progetto”. La storia del pastorato come matrice di procedure di governo degli uomini

<sup>188</sup> P. SCHIERA, *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; poi ripreso in P. SCHIERA, *Christian Thomasius fra Mediterraneo e Nordeuropa: comportamento e melancolia nel tempo della politica* (1982, 1997, 2004), in P. SCHIERA, *Società e Stato per una identità borghese. Scritti scelti* (III vol. dei *Profili di Storia costituzionale*), «Quaderni di Scienza & Politica», 4/2016, pp. 197-228.

<sup>189</sup> «C’est dans le cadre de son étude de la gouvernamentalité – la rationalité gouvernementale, à la fois individualisante et totalisante, propre à l’Etat moderne – que Foucault aborde le thème du pastorat. Il y voit la première élaboration systématique d’un art de gouverner les hommes, dont les techniques disciplinaires mises en œuvre à l’âge classique ne seraient, en somme, qu’une tardive extension»: P. SENELLART, *Foucault et le christianisme : étapes d’une recherche*, Bibliothèque du Saulchoir, 19 juin 2019, p. 5.



non comincia, in Occidente, che col cristianesimo, che lo differenzia dalla tradizione orientale ed ebraica: non territorio ma gregge nomade; non dominio ma sopravvivenza; devoto non sacrificale; individualizzante e non di massa.

Questo mio tentativo di travasare briciole della ricerca foucaultiana nel mio “discorso”, imperniato sugli affreschi del *Buongoverno*, intorno all’illustrazione del moderno soggetto politico “cittadino”, è forse troppo ingenuo. Esso mi serve non per presentare qualche nuovo raffinato aspetto di quella ricerca, ma per ribadire il mio intento di fondo di seguire la vicenda dello Stato moderno in Europa come percorso pragmatico, oltre che teorico, di soggetti consci della loro politicità, come individui e come gruppi, e tenacemente responsabili nel perseguirla, mediante il ricorso a “tecnologie” di convivenza volte a massimizzare le possibilità di “buona vita in comune” anche a costo di un’accentuazione di rapporti di soggezione (obbedienza) verso altri uomini o gruppi capaci di comando. M’interessa ovviamente lo sforzo di Michel Foucault di analizzare lo Stato sotto l’angolo di visuale delle sue “pratiche”, a loro volta riconducibili a “tecniche” se non tecnologie di governo, in base alla precisazione da lui stesso offerta in un colloquio a Pasquale Pasquino: «Tout cela naît donc d’autre chose; et il n’y a pas de pouvoir, mais des rapports de pouvoir, qui naissent nécessairement, comme effets et conditions, d’autres processus»<sup>190</sup>. Titolari di quei “rapporti” – e dei relativi *processus* – sono infatti i soggetti ed è di loro che m’interessa. In secondo luogo, quei rapporti “di potere” riguardano qualcosa che viene prima della politica e ha a che fare con la dimensione etica e anche pratica della vita degli uomini in convivenza: cioè quel *souci* collettivo (*omnes et singulatin*) per la sopravvivenza. Da qui il bisogno persistente di una direzione, da parte di uomini atti al comando, a loro volta preoccupati per questa “popolazione” e capaci di inventare e praticare misure adeguate allo scopo. Non saprei visualizzare meglio tale *souci* che con la perturbante visione di *PAX* posta da Ambrogio Lorenzetti al centro del suo affresco<sup>191</sup>.

<sup>190</sup> M. FOUCAULT, *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques* (1978), in M. FOUCAULT, *Dits et écrits. 1954-1988*, vol. III, Paris 1994, pp. 625-635. Citato in P. LABORIER - P. LASCOURMES, *L’action publique comprise comme gouvernementalisation de l’Etat*, in S. MEYET (ed), *Travailler avec Foucault: retours sur le politique*, Paris 2005, pp. 37-60: «Michel Foucault refuse, en effet, d’aborder le pouvoir en termes d’idéologie et déplace la question sur les pratiques étatiques, les actes par lesquels s’opérationnalise ou non le gouvernement des sujets et des populations».

<sup>191</sup> Mi piacerebbe immaginare che cosa succedrebbe se si rovesciassero i termini del titolo del saggio di Michel FOUCAULT, *Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet*, in H. DREYFUS - P. RABINOW, *Michel Foucault. Un*

Potrei riprendere integralmente dal saggio di Senellart da cui cito: «Cette perspective permet de comprendre les trois axes du programme de recherche défini sous le terme de ‘gouvernementalité’, tel que Foucault l’énonce dans sa leçon de 1978» e proseguire poi con le parole stesse di Foucault:

Par gouvernementalité, j’entends l’ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d’exercer cette forme bien spécifique, bien plus complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l’économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par ‘gouvernementalité’, j’entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l’Occident, n’a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu’on peut appeler le ‘gouvernement’ sur tous les autres : souveraineté, discipline ; ce qui a amené, d’une part, le développement de toute une série d’appareils spécifiques de gouvernement et, d’autre part, le développement de tout une série de savoirs. Enfin par gouvernementalité, je crois qu’il faudrait entendre le processus ou, plutôt, le résultat du processus par lequel l’État de justice du Moyen Âge, devenu au XVe et XVIe siècles État administratif, s’est retrouvé petit à petit gouvernementalisé.

Resta però ancora come sospeso il problema del “soggetto” che, se non va visto ideologicamente, secondo il modello offerto dalla filosofia classica, come qualcuno dotato «d’una coscienza dont le pouvoir viendrait s’emparer», va invece seguito nella sua emersione “culturale” che è parallela e sinottica con quella di un potere moderno, che pare proprio essere ciò che fornisce al soggetto coscienza e responsabilità (mediante cura e protezione). In tal senso è più che mai vero che il potere produce effetti positivi al livello di desiderio e di sapere<sup>192</sup>, che sono le due vie per le quali il soggetto acquisterà fiducia e consapevolezza del suo ruolo, quindi dei suoi fini e del bisogno di disporre dei mezzi per raggiungerli.

A tale proposito, nulla di meglio di un apparato di governo come quello fornito dal *pouvoir pastoral* e della sua trasformazione – grazie proprio alle spinte del soggetto – in *pouvoir gouvernemental*. Se, nel corso del processo, il soggetto finisce per assoggettarsi, niente di male: così è andata e si tratterà se mai di provare ad evitarne gli sviluppi o gli esiti più perniciosi. A tale scopo, nulla di meglio che approfondire lo studio dei tempi e dei modi di questa

*parcours philosophique. Au delà de l’objectivité et de la subjectivité. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*, Paris 1984), per chiedersi invece : *Pourquoi étudier le sujet : la question du pouvoir...*

<sup>192</sup> «Le pouvoir loin d’empêcher le savoir, le produit. Si on a pu constituer un savoir sur le corps, c’est au travers d’un ensemble de disciplines militaires et scolaires. C’est à partir d’un pouvoir sur le corps qu’un savoir physiologique, organique était possible»: M. FOUCAULT, *Pouvoir et corps* (1975), in *Dits et écrits*, II, p. 757. Commentano P. LABORIER – P. LASCOURMES, *L’action publique*, p. 6: «Il se refuse d’attribuer à l’État une unité, une individualité et une fonctionnalité absolue ; il voit moins en lui une cause qu’un effet, moins un acteur autonome qu’un agrégat de résultantes [...] L’État n’est rien d’autre que l’effet mobile d’un régime de gouvernementalité multiple».



strumentazione del potere per consentirgli di continuare ad essere, il meglio possibile, l'espressione della soggettivazione dei soggetti, piuttosto che del loro assoggettamento<sup>193</sup>.

Tutto è naturalmente complicato dal sovrapporsi – nella stessa indagine di Foucault – della “popolazione” (popolo: soggetto collettivo) ai “soggetti” (individuali o di gruppo). Forse è questo il vero punto di svolta della modernità occidentale, in accoppiata col farsi sempre più forte della figura della nazione e con l'appiattirsi dello Stato su entrambe queste categorie, attraverso anche la grande forza astratta di quella disciplina-sapere-tecnologia sociale che diventerà sempre più il diritto, anzi la scienza giuridica, accanto a quella economica. Mentre, d'altra parte, va notato che Michel Foucault era partito dalle tre funzioni di Giustizia-Esercito-Finanze nel definire il campo di governamentalità, tutte tre ben presenti anche nel *Buongoverno!* Ora invece aggiunge anche la *Police* (col *Traité* del 1705 di Nicolas de Lamare, che definisce *bonheur* come «la sécurité et la prospérité individuelle» – e anche ciò è ben rappresentato nell'affresco!) e ne fa carico allo Stato che in tal modo può crescere e svilupparsi (mentre Jacques Necker specializzerà ancor più il discorso col suo *De l'administration des finances* del 1794). Alla fine, dunque Foucault arriva alla totalizzazione dello Stato, a cui viene attribuita la completa statizzazione della società<sup>194</sup>.

Questa conclusione mi trova sostanzialmente d'accordo, anche sulla base degli studi “cameralistici” da me fatti dall'inizio di carriera, ben prima che vi si interessasse Michel Foucault<sup>195</sup>. Trovo in particolare utile notare che buona parte della riflessione all'interno delle *Polizey-*

<sup>193</sup> Viene, a questo punto, un capitolo intitolato *Les sciences camérales comme nouvelle rationalité politique* che rimanda a Lothar Schilling, *Les effets de la législation de police dans la première modernité et leur importance dans le cadre de l'évolution de la gouvernamentalité – l'exemple des territoires de l'Empire*, in F. AUDREN – P. LABORIER – P. NAPOLI – J. VOGEL (eds), *Les sciences camérales : activités pratiques et histoire des dispositifs publics*, Paris 2011. Ma mi sia consentito anche il – per me ovvio – rimando a SCHIERA, *Dall'arte di governo*.

<sup>194</sup> P. LABORIER – P. LASCOUMES, *L'action publique*: «Cette intériorisation de la conduite grâce à la discipline des corps et des esprits, ou autrement dit de contrôle des bonnes mœurs, s'inscrit également dans le projet d'apporter le bonheur et le bien-être à la population, qui devient à ce titre un 'bien' politique». E ancora: «Il s'agit bien plus de ne plus penser l'État par le haut mais de porter l'attention sur l'action publique à partir des dispositifs concrets et des pratiques, indissociablement habilitantes et contraignantes».

<sup>195</sup> P. SCHIERA, *Dall'arte di governo*, risale al 1968; ma anche: L'introduzione delle "Akzise" in Prussia e i suoi riflessi nella dottrina contemporanea, «Annali FISA», II/1965, pp. 283-359; *La Prussia fra polizia e 'lumi': Alle origini del "Modell Deutschland"*, «Annali ISIG», I/1975, pp. 51-84 (ora in P. SCHIERA, *Profili II*, pp. 135-167); *Zwischen Polizeiwissenschaft und Rechtsstaatlichkeit. Lorenz von Stein und der deutsche Konservatismus*, in R. SCHNUR (ed), *Staat und Gesellschaft. Studien über Lorenz von Stein*, Berlin 1978, pp. 207-21; P. SCHIERA, *La concezione amministrativa*; P. SCHIERA, *A "polizia" como síntese de ordem e de ben estar no moderno Estado centralizado*, in A.M. HESPANHA (ed), *Poder e instituições na Europa do antigo regime. Colectanea de textos*, Lisboa 1984, pp. 307-20; P. SCHIERA, *Nascita della modernità e scienza di polizia*, «Filosofia politica», 2/1988, pp. 141-147; P. SCHIERA, *Il cameralismo e il*

*und Cameralwissenschaften* e sull' "arte di governo" si è svolta – fra XVII e XVIII secolo – in connessione con il dibattito giusnaturalistico tedesco che, in certo qual modo, ha anche rappresentato la camera di condensazione della filosofia pratica da cui è emerso Kant<sup>196</sup>. A proposito del quale, vale la pena di riandare – a conclusione di questa mia barbarica incursione in terra foucaultiana – alla famosa domanda *Was ist Aufklärung?*<sup>?</sup> a cui egli stesso rispose nella "Berlinerische Monatschrift" del dicembre 1874, provocando fra l'altro, 210 anni dopo, la riflessione di Michel Foucault (*Qu'est-ce que les Lumières?*).

Per Kant, illuminismo è semplicemente l'uscita dallo stato di minorità in cui l'umanità si era, fino a quel punto – cioè fino a lui stesso – trovata. Foucault dà una definizione della "minorità" dei tempi di Kant molto rivelatrice: «...il entend un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité de quelqu'un d'autre pour nous conduire dans les domaines où il convient de faire usage de la raison». Volontà/autorità/ragione: sono, mi sembra, tre possibili caratteri definitivi del campo di legittimità, intorno al quale ruota il discorso che sto facendo. Se è così, però, a venire centrato è anche e proprio il nesso fra soggettività e sottomissione che è quello su cui appunto si muove, per quanto concerne il potere, il "bilanciere" (*Unruhe*) della legittimità. E quale può essere la molla di richiamo del bilanciere? Notoriamente: *sapere aude*. Che dunque sarebbe anche lo strumento – intrinseco a ogni individuo, pur nella sua immersione nel sociale, in cui diventa "cultura" – di conquista e sviluppo della propria soggettività. Saremmo insomma nei pressi del *Je pense* cartesiano. Il quale però è, in Kant (ma forse già nello stesso Descartes), socialmente condizionato: esso dipende cioè dal ruolo che il singolo occupa e svolge in società (*en tant que "pièce d'une machine"*), col che si ha di nuovo l'incrocio fra soggettività e soggezione: la quale ultima potrebbe essere (anche) il ruolo che uno occupa (anche oggi) nella società-*machine*.

*pensiero politico tedesco: un 'Sonderweg' anticipato?*, «Römische historische Mitteilungen», 31/1989, Festschrift Adam Wandruszka, pp. 299-317 (ora in P. SCHIERA, *Profili II*, pp. 169-189); P. SCHIERA, *Cameralismo*, in Enciclopedia delle scienze sociali, vol. I, Roma 1991, pp.620-26; P. SCHIERA, *Assolutismo e illuminismo nella storiografia italiana del dopoguerra*, «Annali ISIG», 17/1991, pp.325-37; P. SCHIERA, *Polizeibegriff und Staatlichkeit im aufgeklärten Absolutismus. Der Wandel des Staatsschutzes und die Rolle der Wissenschaft*, in D. WILLOWEIT (ed), *Staatsschutz*, in «Aufklärung», 7, 2/1994, pp. 85-100.

<sup>196</sup> N. PIRILLO, *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del moderno*, Bologna 1987. Lo stesso può dirsi per il dibattito proseguito durante il XIX secolo, non solo nei paesi di lingua tedesca, ma ad esempio in Italia e fino negli Stati Uniti: R. von MOHL, *Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaats*, Tübingen 1832; A.W. SMALL, *The Cameralists. The Pioneers of German Social Polity*, Chicago 1909.



Foucault sottolinea la confusione fra *raison libre, universelle e publique*, a cui risponde però osservando che Kant propone a Federico II di Prussia una sorta di contratto fra despotismo razionale e libera ragione: «l'usage public et libre de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle»<sup>197</sup>. Ciò significa anche « définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce qu'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer [...] l'Aufklärung, c'est l'âge de la Critique». Così interpretato, il piccolo testo di Kant sembra a Foucault centrale anche per la sua biografia filosofica («à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l'histoire»). Ma di più: esso segnerebbe addirittura una «attitude de modernité» dell'uomo (europeo?), che molto si avvicina a ciò che ho cercato di rintracciare, fin dall'inizio, nel mio grande “testo” del *Buongoverno*.

Modernità più come attitudine che come preciso periodo della storia. Che è gusto dell'attualità, cioè attenzione a ciò che è necessario all'uomo – là dove e quando vive – per vivere soggettivamente (cioè, precisa Foucault rifacendosi a Baudelaire, “eroicamente”<sup>198</sup>).

Pur nel delicato e un po' ambiguo procedere di Michel Foucault fra interesse – ma anche distacco dal “reale” (storiografico) – e ricerca di una sovrastante “episteme” restano però acquisizioni per le quali egli è famoso. Per quanto riguarda il nostro ragionamento sulla legittimità, esse riguardano in primo luogo il campo complesso del governo (*gouvernement*), definito anche come «l'activité qui consiste à régir la conduite des hommes dans un cadre et avec des instruments étatiques» e della *Polizeiwissenschaft* che viene intesa come

la forme prise par une technologie gouvernementale dominée par le principe de la raison d'État: et c'est “tout naturellement” en quelque sorte qu'elle prend en compte les problèmes de la population, qui doit être la plus nombreuse et la plus active possible (mercantilismo) – pour la force de l'État: santé, natalité, hygiène y trouvent donc sans problème une place importante.

<sup>197</sup> M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières* (1984), poi in M. FOUCAULT, *Dits et Ecrits*, tome IV, pp. 562-578. Vorrei segnalare, in merito, P. SCHIERA, *Preußisch Blau*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient», 40/2014, pp. 121-145.

<sup>198</sup> M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières*. « La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole». In termini più conclusivi: «L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule; il faut la concevoir comme une attitude, un éthos, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible». Mi accorgo solo ora che tale “ontologia critica” foucaultiano-baudelairiana sembra coprire a meraviglia lo spazio che da tempo vado confusamente assegnando alla mia “melancolia”.

A me interessa che tutto ciò venga letto – oltre Kant e l'assolutismo più o meno illuminato – anche dal punto di vista di un successivo liberalismo dominato da mercato ed economia politica, oltre che da diritto e parlamento.

Ma lui vede il liberalismo né come dottrina a sé stante né come una politica che persegue scopi più o meno definiti, bensì come forma di riflessione critica su una pratica di governo che appare sproporzionata, rispetto al cedimento post-rivoluzionario dell'apparato d'antico regime, sia nella figura del principe sovrano che in quella degli ordini e ceti che lo sorreggevano. Quasi sembra che di governamentalità ce ne sia troppa: troppi i tipi di razionalità messi in opera nelle procedure con le quali si dirige, attraverso un'amministrazione statale, la condotta degli uomini. Il punto di novità è rappresentato dal ruolo dell'amministrazione pubblica nella configurazione costituzionale di uno Stato parlamentare avviato ad essere l'interlocutore diretto ed esclusivo dei cittadini. Questi ultimi non saranno più sudditi individuali o anche di "ceto", ma lo saranno in quanto membri della società, la quale detta i criteri di governo. «La réflexion libérale ne part pas de l'existence de l'État, trouvant dans le gouvernement le moyen d'atteindre cette fin qu'il serait pour lui-même; mais de la société qui se trouve être dans un rapport complexe d'extériorité et d'intériorité vis-à-vis de l'État». Sembra facile e infatti lo è: l'amministrazione diventa sempre più fine a sé stessa, nel senso anche che essa si sa dotare via via di strumenti d'intervento propri, che la rendano autonoma rispetto alla politica dello Stato liberale e di diritto. La distinzione Stato-società civile non è, per Foucault, che una forma di schematizzazione relativa a una tecnologia particolare di governo. In ciò consiste il liberalismo, come strumento critico della realtà, indispensabile dopo lo sconquasso della Rivoluzione: «Citoyens, la Révolution est finie, elle est fixée aux principes qui l'ont commencée» aveva detto a suo tempo Napoleone, rimandando al poi la realizzazione di quei principi. Tra i quali c'è però senz'altro anche il perfezionamento dell'amministrazione, nel quadro del nuovo costituzionalismo<sup>199</sup>. *L'intendance suivra*.

È proprio nello sfascio "rivoluzionario" dell'antica società per ceti che il nesso soggettività-assoggettamento su cui stiamo indagando subisce la sua frattura più "moderna". Il cedimento progressivo della rete sociale ed economica d'antico regime ha sciolto gli individui da legami e conseguenti comportamenti socializzanti, ponendoli di fronte – ma ormai privi degli

<sup>199</sup> P. SCHIERA, *Die gemeineuropäische Geschichte*.





“ammortizzatori sociali” per secoli rappresentati dalla struttura “cetuale” dello Stato assoluto – ad una condizione di iper-governamentalità, come quella descritta da Tocqueville nell’*avant-propos* de *L’ancien régime et la révolution*<sup>200</sup>. Non c’è evidenza maggiore di tale “transizione” del confronto fra l’*Allgemeines Landrecht* prussiano, promulgato nel 1794 da Federico Guglielmo II (ma impostato fin da metà secolo da Federico il Grande) e il *Code Civil* napoleonico del 1804. Basta pensare al § 2 della Prima parte del *PrALR* che recita “Die bürgerliche Gesellschaft besteht aus mehreren kleinern, durch Natur oder Gesetz, oder durch beyde zugleich, verbundenen Gesellschaften und Ständen“ e agli artt. 7 e 8 del *Code* (Primo capitolo del primo titolo del primo libro “Des personnes”) che dispongono rispettivamente: «L’exercice des droits civils est indépendant de la qualité de citoyen, laquelle ne s’acquiert et ne se conserve que conformément à la loi constitutionnelle» e «Tout Français jouira des droits civils».

Nell’arco di quei dieci anni si registra un passaggio che potrebbe anche essere visto – nella scia di Otto Brunner<sup>201</sup> – come prova di quello più vasto e imponente dall’*Alteuropa* alla *Moderne*, rispetto alla condizione “sociale” della “persona”, come pure nella proiezione in senso *bürgerlich* (cioè individualistico) della società. I due poli si toccano, in una contaminazione che si svolgerà per tutto l’Ottocento, sotto lo sguardo complice delle scienze dello Stato e della società<sup>202</sup>, ma soprattutto sotto gli effetti della rivoluzione industriale che si espande in Europa generando una massa crescente di individui sprovvisti di ogni tutela, come prima e più di prima, una volta sciolti i nodi di una dipendenza, magari feudale e del tutto passiva ma in certo modo anche protettiva e rassicurante, dai signori terrieri dominanti (*Landesherrschaft*).

Engels e Marx avevano dato un quadro sintetico della situazione, e soprattutto del ruolo della borghesia in essa, nel loro *Manifesto* (1848-49):

Il potere politico dello Stato moderno non è che un comitato, il quale amministra gli affari comuni di tutta quanta la classe borghese. La borghesia ha avuto nella storia una funzione sommamente rivoluzionaria. Dove è giunta al potere, essa ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliache. Essa ha lacerato senza pietà i variopinti legami

<sup>200</sup> Ecco come Alexis de Tocqueville, nell’*avant-propos* di *L’Ancien Régime et la Révolution* (1856), descrive la situazione in Francia: «Au dix-huitième siècle, l’administration publique était déjà, ainsi qu’on le verra en lisant ce livre, très-centralisée, très-puissante, prodigieusement active. On la voyait sans cesse aider, empêcher, permettre. Elle avait beaucoup à promettre, beaucoup à donner. Elle influait déjà de mille manières, non-seulement sur la conduite générale des affaires, mais sur le sort des familles et sur la vie privée de chaque homme. De plus, elle était sans publicité, ce qui faisait qu’on ne craignait pas de venir exposer à ses yeux jusqu’aux infirmités les plus secrètes». Discorso tutto da fare sarebbe di comparare la ricostruzione di Tocqueville con quella di Foucault!

<sup>201</sup> I. CONSOLATI, *Dominare tempi inquieti*.

<sup>202</sup> M. RICCIARDI, *La società come ordine*.

che nella società feudale avvincevano l'uomo ai suoi superiori naturali, e non ha lasciato tra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, lo spietato "pagamento in contanti". Essa ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa, dell'entusiasmo cavalleresco, della sentimentalità piccolo-borghese. Ha fatto della dignità personale un semplice valore di scambio; e in luogo delle innumerevoli franchigie faticosamente acquisite e patenate, ha posto la SOLA libertà di commercio priva di scrupoli. In una parola, al posto dello sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche, ha messo lo sfruttamento aperto, senza pudori, diretto e arido. La borghesia ha spogliato della loro aureola tutte quelle attività che prima erano considerate degne di venerazione e di rispetto. Ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, lo scienziato in suoi operai salariati. La borghesia ha strappato il velo di tenero sentimentalismo che avvolgeva i rapporti di famiglia, e li ha ridotti a un semplice rapporto di soldi. La borghesia ha messo in chiaro come la brutale manifestazione di forza, che i reazionari tanto ammirano nel medioevo, avesse il suo appropriato completamento nella più infingarda poltroneria. Essa per prima ha mostrato che cosa possa l'attività umana. Essa ha creato ben altre meraviglie che le piramidi d'Egitto, gli acquedotti romani e le cattedrali gotiche; essa ha fatto ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le crociate. La borghesia non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi i rapporti di produzione, quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali. Prima condizione di esistenza di tutte le classi industriali precedenti era invece l'immutata conservazione dell'antico modo di produzione. Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le precedenti. Tutte le stabili e arrugginite condizioni di vita, con il loro seguito di opinioni e credenze rese venerabili dall'età, si dissolvono, e le nuove invecchiano prima ancora di aver potuto fare le ossa. Tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali si svapora, ogni cosa sacra viene sconosciata e gli uomini sono finalmente costretti a considerare con occhi liberi da ogni illusione la loro posizione nella vita, i loro rapporti reciproci.

Non so quanto questo quadro possa servire anche a comprendere il clima da cui sorse la biopolitica a cui Michel Foucault inizia a guardare dagli anni 1980.

Se il dominio sovrano si esercitava prevalentemente nel prelievo delle risorse, ma anche di sangue, di sudditi sottoposti al diritto di vita e di morte, il biopotere si rivolge piuttosto a quei processi - di riproduzione, risanamento, profilassi - i quali attengono al prolungamento e al miglioramento delle condizioni di vita. Da qui - oltre al ruolo sempre più centrale che viene assunto dal sapere medico - la nascita e lo sviluppo di quelle scienze della vita che sono la statistica demografica, l'igiene e anche l'economia intesa come tecnica per incrementare le ricchezze della popolazione [...] [Ma] il processo generale di custodia e potenziamento della vita... non è separabile da un effetto contrapposto che sembra restaurare, a livello di massa, la pratica sovrana di decisione di morte [...] Secondo Foucault, responsabile di questo intreccio paradossale di protezione e negazione della vita - portato al culmine dal nazismo - è stato l'incontro della biopolitica con il razzismo, esso stesso declinato in termini sempre più rigidamente biologistici: quando la salute e la pretesa purezza razziale di un popolo diventano l'obiettivo politico supremo, a esso può ben essere sacrificata una porzione di vita che viene considerata non altrettanto valida e dunque, come fu detto da alcuni, non degna di essere vissuta<sup>203</sup>.

Ciò che più colpisce - rispetto al nostro problema della legittimità del potere di uomini su uomini - è che, pur essendo la lettura foucaultiana sostanzialmente in linea sia con l'impostazione positivista sociologica di un Comte e di uno Spencer, da una parte, che con la proclamazione filosofica della "volontà di potenza" di Nietzsche, dall'altra, essa s'inserisce nella gittata poderosa della "ricerca" antro-politica del grande Autore, che ha saputo restituire peso e valore - al di qua della "storia" - all'esperimento "storico" dell'Occidente e soprattutto alla sua

<sup>203</sup> R. ESPOSITO, *Biopolitica*, in *Enciclopedia italiana* - VII Appendice, Roma 2006.



“modernità”<sup>204</sup>. Cosicché alla fine, sia pure provvisoriamente, è certamente da raccogliere l’indicazione di Roberto Esposito: «Ciò che appare indifferibile è la decostruzione, già anticipata dalla realtà, del lessico politico-giuridico moderno a favore di una nuova idea, e pratica, politica che, comunque la si definisca, sarà situata nell’orizzonte di senso di una vita irriducibile ad astratti modelli normativi».

Quali altri modelli però? Riferendosi a Panofski e Cassirer, Pierre Bourdieu solleva il problema di trovare un principio comune per spiegare affinità strutturali o connessioni fra forme simboliche eterogenee (e l’esempio famoso è quello della comparazione fra teologia di san Tommaso e architettura gotica<sup>205</sup>), senza ricorrere a collettivi imprecisi come le “mentalità” o a troppo vaghe costellazioni storiche. Un ruolo speciale svolgono per lui le istituzioni che, agendo da lontano e in modo indiretto sui dominati, mascherano spesso la violenza fisica ed economica dei dominanti: esse partecipano dunque al dominio simbolico, come le dottrine, svolgendo una funzione importantissima nella formazione e mantenimento del consenso.

È la funzione che Gaetano Mosca attribuiva al meccanismo della “formula politica”, la quale significa per lui la dottrina o le credenze che forniscono una base morale al potere della classe dirigente, coprendo il campo simbolico del potere e dell’annessa violenza<sup>206</sup>. Potrebbe essere anche il luogo in cui vengono a termine gli innumerevoli compromessi intercorsi, nella lunghissima fase del potere pastorale, ma anche in quella successiva del positivismo scienziato del XIX secolo, fra la credenza in Dio e il laicismo mondano. È il momento finale del transito dall’ateismo all’antiumanesimo, che è poi anche forse la tesi principale del libro seminale di

<sup>204</sup> Rispetto alla quale ricerca risuonano un po’ “sottovoce” le osservazioni critiche presenti, ad esempio, nell’articolo di enciclopedia (di Roberto Esposito) da cui sto estrapolando: «La stessa articolazione storica richiamata presenta alcune lacune e incongruenze relative soprattutto al rapporto tra la modernità e i suoi antecedenti, ma anche alla sua deriva totalitaria. Il potere sovrano è l’origine o lo sfondo di contrasto su cui si ritaglia la biopolitica? E ancora, il processo biopolitico va inteso in senso prevalentemente affermativo, come potenza produttiva di vita o nei termini negativi della sua chiusura impositiva e violenta?». Vedi *retro*, ma anche a breve, i rimandi da me fatti a Pierre Bourdieu.

<sup>205</sup> E. PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, précédé de *L’Abbé Suger de Saint-Denis*, traduction et postface de Pierre Bourdieu, Paris 2016<sup>2</sup>.

<sup>206</sup> A partire dal Cap. I, § VII di: G. MOSCA, *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare. Studi storici e sociali*, Palermo 1884, p. 43: «Qualunque classe politica, in qualsiasi modo sia costituita, non confessa mai ch’essa comanda, per la semplice ragione ch’è composta degli elementi che sono, o sono stati fino a quel momento storico, i più atti a governare; ma trova sempre la giustificazione del suo potere in un principio astratto, in una formola che noi chiameremo la formola politica: il dire che tutti i funzionari ripetono la propria autorità dal sovrano, il quale poi a sua volta riceve la sua da Dio, è fare uso di una formola politica; l’altra credenza, che tutti i poteri abbiano base nella volontà popolare, è un’altra formola politica».

Michel Foucault, *Les mots et les choses*: «Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse del surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme».

E la virtù? È stata forse la via principale lungo la quale si è svolto quel lunghissimo scambio ora giunto alla fine. Dall'*aretè* greca alla *virtus* romana e alle virtù cristiane, fino all'eresia politica del Machiavelli, alle passioni e interessi borghesi, e alla conclusione super-umano-mondana di Nietzsche e alla sua famosa contrapposizione tra la "morale dei signori" e quella degli "schiavi" (da lui definita anche "morale del gregge", in *Al di là del bene e del male*, nel 1896). Non è per farla lunga, bensì per capire io stesso di cosa sto parlando, che mi riferisco allora di nuovo a Foucault nella messa a punto che Giorgio Agamben fa del «rapporto che [un individuo] intrattiene con sé stesso», rispetto alla creazione della propria vita come opera d'arte<sup>207</sup>. Se capisco bene – ma per me è un po' difficile veramente – nonché non cadere nella tentazione di una "estetica dell'esistenza", Foucault guarderebbe al "soggetto" non «come fondamento o condizione di possibilità dell'esperienza»: al contrario, «l'esperienza non è che la razionalizzazione di un processo, esso stesso provvisorio, che produce alla fine un soggetto, o più soggetti»<sup>208</sup>. Ciò dovrebbe significare che non vi è propriamente un soggetto, ma solo un processo di soggettivazione: «Chiamerò soggettivazione il processo attraverso il quale si ottiene la costituzione di un soggetto». E ancora: «Io penso che non esista un soggetto sovrano, fondatore, una forma universale di soggetto che sia possibile trovare ovunque [...] Penso al contrario che il soggetto si costituisce attraverso pratiche di assoggettamento o, in modo più autonomo, attraverso pratiche di liberazione, di libertà»<sup>209</sup>.

Non so se questa precisazione possa valere come sintesi della concezione profonda e singolare – ma anche assolutamente centrale per il suo pensiero – che Foucault aveva di "soggetto"<sup>210</sup>. A me tutto ciò interessa molto per l'intersecazione che ne deriva fra il processo di "soggettivazione" e quello di "assoggettamento", che infatti io vedo come l'elica (fra melancolia

<sup>207</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer IV, 2. L'uso dei corpi. Intermezzo I*, pp. 1107 ss. (ma qui: 8, pp. 1112-1113).

<sup>208</sup> M. FOUCAULT, *Le retour de la morale*, in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, 1980-1988, IV, p. 706.

<sup>209</sup> M. FOUCAULT, *Une esthétique de l'existence*, ivi, p. 733.

<sup>210</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer IV*, pp. 1048-1049: «Così come il soggetto non è, per Foucault, sostanza, ma processo, così la dimensione etica – la cura di sé – non ha una sostanza autonoma. Essa non ha altro luogo e altra consistenza che la relazione d'uso fra l'uomo e il mondo».



e misura, o anche disciplina) che avrebbe finora spinto la vita d'insieme degli uomini in Occidente. Così tornerebbero in campo le virtù, come strumenti (rivelatori oltre che operativi) della soggettività etica. Nonostante la cornice "di polizia" del potere pastorale e l'abisso "denudante" della biopolitica, la freccia interpretativa di Foucault (ma alla fine anche di Agamben, mi pare) va verso il cuore dell'esperimento occidentale. Il soggetto come soggetto e oggetto insieme della cura di sé, che equivale, sostanzialmente, al troppo tedesco *Dasein*, ma anche – se mi si passa questo *embrassons-nous* finale – al superomismo dionisiaco di Nietzsche.

Il "soggetto" che ha dipinto Ambrogio Lorenzetti è un soggetto che ha cura di sé (*souci de soi*) e che, costituendosi in tal modo, si pone in relazione con altri soggetti come lui, aiutandone e curandone la soggettività, mediante il ricorso alle virtù necessarie alla cura stessa, che sono in primo luogo giustizia, concordia, sicurezza, tutte ispirate alla sapienza della prassi. Il senso generale di cura che aleggia nel quadro viene da Ambrogio trasmesso anche sensibilmente, col ricorso alla *Pathosformel* della melancolia per ritrarre *PAX*, che assume quindi il carattere di impronta peculiare della soggettività, com'è consono ad una visione del mondo classicamente ispirata. Ma ne risulta uno stile di soggettività incline, attraverso la cura di sé, anche all'assoggettamento: quasi appunto che soltanto attraverso questo necessario e inevitabile passaggio si possa realizzare il compimento del soggetto. Ritorna l'eco di quel terribile e meraviglioso "utile, necessario e di diletto" che riassume la canzone della città. E così acquistano il loro ambiguo significato anche le strane figure danzanti che a questo punto sembrano essere lì per accompagnare e celebrare quei versi (dove il risultato dell'incontro fra soggettività – "diletto" – e assoggettamento – "necessario" – è un bel pari, suggellato dall' "utile", che faceva comodo a tutt'e due).

Avventurandomi per strade in gran parte sconosciute, vorrei presentare il pezzo della conclusione agambeniana che mi sembra più vicina al mio tentativo di segnare nel *Buongoverno* una delle prime e più consapevoli rappresentazioni moderne di soggettività politica. Devo purtroppo fare ricorso a una categoria che non amo troppo: quella dell'ontologia. Si chiede Agamben: «quando qualcosa come un "soggetto" è stato separato e ipostatizzato nell'essere in posizione costituente?». E risponde così: «L'ontologia occidentale è fin dall'inizio articolata e percorsa da scissioni e cesure, che dividono e coordinano nell'essere soggetto (*hypokeimenon*) ed essenza (*ousia*), sostanze prime e sostanze seconde, essenza ed esistenza, potenza e atto e solo

un'interrogazione preliminare di queste cesure può permettere la comprensione di ciò che chiamiamo "soggetto". Rispetto alle "relazioni di potere" (qui rientra in ballo Foucault), in cui il soggetto inevitabilmente s'immischia, ciò comporta che «Colui che "conducendo" la sua vita si è costituito soggetto delle proprie azioni, sarà [...] "condotto" da altri soggetti o cercherà di condurne altri: la soggettivazione in una certa forma di vita è, nella stessa misura, l'assoggettamento in una relazione di potere». Per Agamben, questa è stata la via per la quale Foucault si è potuto mantenere «con forza nella sola direzione in cui qualcosa come un'etica poteva per lui diventare possibile»<sup>211</sup>.

Per me, invece, si tratta di definire ancora una volta il mio tema, che si riassume in tre principali domande:

Ambrogio vuol dire certe cose - nel suo dipinto, ma ci sono anche le scritte: la canzone -:  
che cosa vuol dire?

E a chi le dice?

E perché?

Egli dipinge un territorio (città-campagna) molto antropizzato e ben curato

: qui effettivamente la cura emerge come elemento primario della sua lettura...

: con al centro l'uomo (soggetto/assoggettato) che se ne cura...

: → Curarsi della cura vuol dire governare ← ...

In effetti Ambrogio sembra occuparsi del governo degli uomini (da parte di uomini, sopra uomini).

Gli uomini sono "òmini", tutti uguali ma differenziati (in particolare i governanti): individui ma cittadini. Sui singoli prevale, mi pare, la pur differenziata cittadinanza, i cui membri sono appunto "soggetti assoggettati", ma per così dire "liberi". L'intento non può essere che duplice: da una parte esercitazione di sociologia urbano-rurale, dall'altra incitazione a seguirne l'insegnamento. Sono due "funzioni" di una paideia aggiornata, la quale, rispetto ai tempi nuovi che stanno correndo, assume implicitamente anche il carattere di "esercizio" di creazione di nuovi soggetti, istruiti e responsabili delle loro azioni in città ma anche, di conseguenza, atti e pronti all'assoggettamento, individuale e collettivo, alla città medesima. Una paideia, dunque, mirata

<sup>211</sup> *Ivi*, pp. 1116-1117. Per una presentazione più approfondita, e ancora più complicata, del tema cfr. la voce *SUJET*, a cura di E. BALIBAR - B. CASSIN - A. DE LIBERA, in *Vocabulaire européen des philosophies*, pp.1233-1253.



alla cittadinanza, mediante anche apprendimento, introiezione e autodisciplina: ciò che richiede dottrina messa in comune (scritture, monumenti, prediche, affreschi) e regole di comportamento – ai diversi livelli di una società ancora dis-eguale – comuni.

Per provare a capire meglio, faccio un salto di più di duecento anni a incontrare un passo di Paolo Prodi – dedicato a tutt'altra situazione storica ma sempre relativo al campo divenuto ormai prorompente della comunicazione artistica<sup>212</sup> – che mi pare possa andar bene anche per il *Buongoverno*:

Caratteristica fondamentale di questa concezione è l'adesione fedele dell'opera artistica alla realtà, alla verità storica e teologica del contenuto narrativo rappresentato, in una ricostruzione quasi di critica filologica del testo biblico e agiografico, sempre semplice sia nella concezione che nella composizione formale, comprensibile per il popolo alla cui istruzione religiosa è finalizzata, aliena totalmente da quel simbolismo o da quelle interpretazioni allegoriche che erano tanto care al Manierismo e lo saranno ancora più al Barocco.

Per Prodi, quello del “realismo storico” era il principio alla base del *Discorso intorno alle immagini sacre et profane* del cardinale Gabriele Paleotti, redatto nel 1582<sup>213</sup>.

Nel chiedermi se una prospettiva del genere possa essere impiegata anche per cogliere l'intento “civile” del pittore-cittadino Ambrogio Lorenzetti, in consonanza anche con la strabiliante linea comunicativa esercitata nell'appena eretto Palazzo pubblico senese, a partire dalla *Maestà* di Simone Martini, mi permetto un altro salto, ancora una volta all'indietro, a seguire l'intuizione di Lina Bolzoni<sup>214</sup>, la quale sottolinea come il compito della liturgia fosse, nel medioevo, proprio quello di far ricordare e far rivivere la storia della salvezza sia alla comunità che al singolo fedele, coinvolgendo predicazione di massa (dottrina, indottrinamento) e meditazione soggettiva individuale (apprendimento, introiezione, assoggettamento). Esisteva un codice con procedure precise per agire sulla mente, per costruire immagini mentali efficaci, tali da influenzare le diverse facoltà: l'intelletto, la memoria, la volontà. Punto centrale era il tentativo di plasmare l'interiorità, di parlare non solo all'occhio del corpo ma anche a quello della mente, per una ricezione (una lettura) lenta, ordinata, in cui il tempo si dilatasse così da produrre via via conoscenza e coinvolgimento emotivo. Di necessità, l'ultimo capitolo del libro di

<sup>212</sup> P. PRODI, *Ricerca sulla teoria delle arti figurative nella Riforma cattolica*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 3/1965, pp. 121-212. Egli cita M. Reymond su *L'Ecole bolonaise* di fine '500 (in «Revue des deux mondes», 55/1910) pp. 109-127) che dice: «Leur vrai mérite, c'est d'avoir fait un art logique, c'est d'avoir compris que la forme doit être la servante fidèle de la pensée».

<sup>213</sup>

<sup>214</sup> L. BOLZONI, *La rete*, Introduzione.

Bolzoni è dedicato a San Bernardino da Siena, con un'articolazione interna che a me fa molto comodo<sup>215</sup>.

Bisognerà però tornare all'opera di Michael Baxandall, *Giotto e gli umanisti. Gli umanisti osservatori della pittura in Italia e la scoperta della composizione pittorica 1350-1450* (che non si occupa purtroppo di Ambrogio Lorenzetti, ma insiste tuttavia su chi, a partire da Cimabue e Giotto<sup>216</sup>, ha «quella arte [la pittura] ritornata in luce»), e riportare la bella notazione di G. Sapiro:

L'œuvre de Baxandall se place d'abord dans la tradition iconologique de Panofsky et Gombrich qui considèrent l'histoire de l'art comme une composante parmi d'autres de la culture d'une période, dont les œuvres sont des expressions. Mais Baxandall étend la portée de ce travail de réhistoricisation en sortant d'une appréhension essentiellement philosophique ou rhétorique des œuvres, pour interroger leur réception par le public (au sens large) de la Florence du XV<sup>e</sup> siècle. Dans cette perspective, il s'intéresse non plus aux discours d'une élite lettrée, mais aux pratiques des commanditaires des œuvres – marchands florentins plus ou moins aisés et cultivés. Baxandall étudie donc leur équipement culturel, c'est-à-dire l'ensemble de leurs compétences sociales, culturelles, familiales, professionnelles, afin de reconstituer leur horizon d'attente et leur vision du monde, qu'il saisit à travers un ensemble varié de sources (manuels de savoir-vivre, livres de géométrie, contrats commerciaux, recueils de sermons, etc.)<sup>217</sup>.

Dentro a tutto ciò trova spazio (è proprio il caso di dire) la prospettiva, ad opera dei veri innovatori del rinascimento, tra cui c'è anche Ambrogio Lorenzetti. Nella sua *Annunciazione*, egli mostra chiaramente un piano orizzontale orientato verso un unico punto e non chiuso ai lati del quadro; il pavimento corre sotto le figure ed è indice dei valori spaziali, primo utilizzo di uno “spazio sistematico”, anche se la prospettiva di Lorenzetti ci mostra come la concezione di infinito sia ancora in fase di creazione, verso il passaggio dallo spazio psico-fisiologico allo spazio matematico: fino al risultato di «un'obiettivazione della soggettività». Siamo di nuovo al centro della dimensione simbolica che accompagna l'altro “spazio”, quello di *civilitas* in cui i primi abitanti delle città comunali, dopo aver esercitato la loro fratellanza per fondare – secondo Max Weber – “illegittimamente” un potere di nuovo tipo, prendono atto della loro “soggettività” in esso ma contemporaneamente anche dei termini obbiettivi della loro relazione

<sup>215</sup> L'ultimo capitolo, dedicato a San Bernardino, è particolarmente interessante per noi: § 2 “Bernardino da Siena: tecniche per un rituale di acquietamento”; § 5 “«Come tu vedi dipinto»: la predica e le pitture cittadine... b) Il Buono e Mal Governo”.

<sup>216</sup> «Credette Cimabue ne la pittura / tener lo campo, e ora ha Giotto il grido, / sì che la fama di colui è scura»: DANTE, *Purgatorio*, XI, 94-96: per dire dell'attenzione “umanistica” alla comunicazione artistica! E per capire anche da dove veniva la “chiaroveggenza” di Ambrogio Lorenzetti che continuo qui a riproporre.

<sup>217</sup> *Dictionnaire international Bourdieu*, alla voce BAXANDALL, p. 71. Cfr. anche E. PANOFSKY, *La prospettiva come forma simbolica* (1927), Milano 2007.





subalterna con il potere stesso. È dal cittadino che nasce il soggetto, come avremo presto occasione di notare, in finta polemica con Etienne Balibar, nella famosa diatriba aperta da Jean Luc Nancy sul tema “Qui vient après le sujet?”.

Per intanto restiamo ancora alla rappresentazione artistica, cercando di seguire il percorso della comunicazione (artistica ma non solo) dalla “forma” alla “funzione” simbolica<sup>218</sup>: dando ovviamente per scontato che non si tratta di avvalorare qualsiasi idea di superiorità del pensiero - e tanto meno dell'uomo - rinascimentale rispetto al prima e al dopo, ma solo di accertare, appunto, le eventuali innovazioni “funzionali” in quei tempi intervenute rispetto allo «stato della scienza, della tecnica, della riflessione filosofica e spirituale del tempo»<sup>219</sup>. Potrà valere questo, a metà Trecento, già per l'affresco del *Buongoverno*, prima della rivoluzione di Leon Battista Alberti e Piero della Francesca? Fa ancora specie la semplice descrizione, puramente scientifica che il primo offre della sua azione pittorica<sup>220</sup>: «In prima nel dipingere la superficie faccio un quadrato grande, quanto mi piace d'angoli dritti: il quale mi serve per una finestra aperta, onde si possa vedere l'istoria». Punto di partenza è dunque la “istoria”, che può essere vista e narrata come da una finestra, che, nel caso senese si apre poi su un paesaggio concreto, materiale, fisico, di città e campagna, nel quale soltanto trovano posto e senso gli uomini, che pure sono l'oggetto primario di quella *istoria*, anche proprio nel suo significato civile, sociale, politico, costituzionale. Tutto ciò mi sembra debba essere sottolineato, pur accettando l'opinione di Arasse sulla struttura ancora di tipo “medievale e mnemonico” del *Buongoverno* (come pure del successivo *Trionfo di San Tommaso* del Buonaiuti nel

<sup>218</sup> M.L. MONGILI, *Prospettiva e cartografia: un mondo a misura d'uomo*, «Medea. Rivista di studi interculturali», 2, 1/2016, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/Medea-2418> che considera anche il lavoro di Daniel ARASSE, *Histoires de peintures*, Paris 2004 (tr. it. 2014). Il riferimento iniziale è naturalmente a E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923, 1925, 1929. «Lo storico tedesco riconosce nelle forme simboliche, quali il mito, il linguaggio, la religione e l'arte, i mezzi attraverso cui lo spirito interpreta il reale e gli dà un senso. Panofsky prende spunto da tale affermazione e va oltre, assegnando alla prospettiva centrale in particolare, funzioni simboliche che Cassirer aveva attribuito all'arte in generale».

<sup>219</sup> M.L. MONGILI, *Prospettiva e cartografia*, p. 5. Prosegue opportunamente Mongili: «Nonostante i dubbi e le critiche avanzate dal mondo intellettuale nei confronti dell'applicazione della nozione di “forma simbolica” alla prospettiva centrale, resta sempre valido il principio, insito nello stesso metodo di interpretazione iconologica, secondo cui le diverse forme di rappresentazione artistica sono strettamente legate al momento storico nel quale hanno origine e dunque non mostrano verità assolute ma sono di per sé vere nel proprio contesto d'appartenenza, in quanto corrispondenti a diversi concetti di spazio».

<sup>220</sup> *De pictura* (1436), in *Opere Volgari*, a cura di Cecil Grayson, Laterza, Bari 1963.

Cappellone di Santa Maria Novella) rispetto all'impostazione non più allegorica ma realistica della pittura rinascimentale<sup>221</sup>.

Naturalmente, anche qui va cercato e salvato un *continuum*, che è ciò che aiuta a fare Gabriella Rossetti in un breve saggio di commento al *Giuramento* di Paolo Prodi, sul tema della sovranità<sup>222</sup>. L'impostazione della sua analisi istituzionale s'ispira alla convinzione che la trasformazione intervenuta fra metà XI e metà XIV secolo

aveva radici nelle necessità concrete delle popolazioni di trovare un referente politico valido per garantire l'esercizio della giustizia e il rispetto della legge, che la situazione del conflitto dei poteri di vertice [Chiesa e Impero] evidenziò e che diedero luogo a una sperimentazione politica di autogoverno da parte dei sudditi, in particolare nelle *civitates*, con conseguenze politiche e giuridiche durature.

Ciò pone in evidenza il problema della legittimità, a partire dalla base sociale coinvolta nell'esercizio del potere, con l'assunzione di responsabilità da parte dei *cives*, rispetto sia ai problemi interni di convivenza in pace e concordia che a quelli esterni, verso il contado. Strettamente connesso al tema della legittimità risulta il modo peculiare in cui si manifestò l'ampio fenomeno del «patteggiamento che aveva assicurato alle comunità, alle origini delle autonomie cittadine, la nuova sperimentazione politica». Un modo schiettamente privato: non più una *con-iuratio* ma un "contratto". «Quello che s'instaura è un sistema privato di rapporti... [nella] continuità della funzione pubblica in forme privatistiche, fintanto che la nuova realtà [signorile] ha eliminato finanche gli ultimi residui dell'organizzazione precedente e si legittima come la sola realtà politica esistente».

Ma sono ragionamenti che si possono fare solo se si toglie di mezzo l'idea che il principio di legittimazione sia immutabile, come prescritto dai giuristi e dagli storici del diritto, mentre invece «Quando muta il principio costituzionale dell'organizzazione della società, e il mutamento si consolida in forme di potere destinate a durare, muta anche la qualità della legittimazione: il *continuum* si sviluppa a partire dalla grande modificazione socio-politica e fino alla

<sup>221</sup> M.L. MONGILI, *Prospettiva e cartografia*, p. 24. Stabilendo un confronto con il ciclo di affreschi dipinto da Andrea Mantegna nella *Camera degli Sposi*, nel Palazzo Ducale di Mantova, tra il 1470 e il 1475, «Con grande intuizione lo storico francese osserva come, in questo caso, il 'principe' incarna il 'principio': questo è presente nel dipinto non più come allegoria ma come astrazione invisibile che si concretizza nel corpo dell'uomo e nella sua storia e che ne legittima il potere. L'*Incontro* è l'effetto', il percorso sicuro all'interno di un territorio controllato dal principe e protetto dal potere politico e dall'autorità religiosa».

<sup>222</sup> G. ROSSETTI, *Il principio di sovranità nell'età dei comuni*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 19/1993, pp. 423-429, a proposito di P. PRODI, *Il sacramento del potere*.



sua completa realizzazione istituzionale». Che conta è il “modo” del mutamento «che è il solo vero obbiettivo dell’indagine storica»<sup>223</sup>. Ci si muove insomma nel senso di una lettura “funzionale” anche dello strumento, solitamente coniugato solo in termini tecnico-giuridici, della leggittimità. Sarà possibile applicare quella tendenza anche al nostro discorso?

Ci prova da una vita Diego Quaglioni, che resta però inevitabilmente legato all’esempio incontrovertibile di Bartolo di Sassoferrato<sup>224</sup>. Nella sua prospettiva di ricerca molto complessa, certamente esorbitante dalla tradizionale impostazione storico-giuridica, egli ne lega, ad esempio, il destino a quello di Jean Bodin, nella bella definizione: «il s’appelle citoyen: qui n’est autre chose en propres termes, que le franc subiect tenant de la souveraineté d’autrui»<sup>225</sup>. Il termine “franc” evoca l’equivalente italiano di “franco”, presente nella *Canzone del Buongoverno*, in accoppiamento con “ogn’uom” (“senza paura... franco camini”), sotto l’egida di *Securitas*. Quest’ultima si è trasformata, in Bodin, in *souveraineté*, mentre Rossetti ancora la intende, per il Trecento cittadino di cui si occupa, come «termine tipicamente contrattuale», a metà cioè fra pubblico e privato. Un’aria che, a mio parere, però ancora si respira nella breve citazione riportata da Jean Bodin che con cristallina chiarezza definisce il *citoyen* come «...subiect tenant de la souveraineté d’autrui». Più privato e pubblico di così<sup>226</sup>! Ma Margherita Isnardi Parente dà al tema – nella Introduzione al primo volume della *Repubblica* da lei curato – una lettura più “modernizzante”, affermando che «Il *subiect* o “soggetto” bodiniano è ormai il suddito dello Stato sovrano o del principe sovrano; il significato medievale di soggetto come

<sup>223</sup> *Ivi*, qua e là, ma alla fine p. 428. Ne è un esempio anche il filosofo Jean Marc Besse (J.M. BESSE, *Cartographie et pensée visuelle. Réflexions sur la schématisation graphique*, Exposé présenté lors de la Journée d’étude “La carte, outil de l’expertise aux XVIIIe et XIXe siècles”, 2006, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00256710>) che ha, in tempi non sospetti, analizzato l’evolversi della disciplina in seguito allo sviluppo della nuova configurazione storiografica critica e decostruzionista (cfr. MONGILI, *Prospettiva*). Il risultato è una messa a nudo dell’oggetto stesso della cartografia, le cui caratteristiche (nel senso “politico” che a noi interessa) possono così riassumersi: 1) la carta è inesatta per natura 2) la carta è uno strumento del potere 3) la carta è un’operazione retorica (ma anche per me simbolico-funzionale) dei detentori del dominio... Resta da chiedersi se sia possibile applicare una prospettiva di discorso del genere anche al diritto, nella sua valenza come “utensile” per la regolazione sociale.

<sup>224</sup> D. QUAGLIONI, *Politica e diritto*.

<sup>225</sup> J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, vol. I, Torino 1964, p. 265, citato in D. QUAGLIONI, “*Omnes sunt cives civiliter*”. *Cittadinanza e sovranità fra storia e diritto*, in F. CORTESE – G. SANTUCCI – A. SIMONATI (eds), *Dallo status di cittadino ai diritti di cittadinanza*, Trento 2014, p. 11.

<sup>226</sup> Nella traduzione italiana (J. BODIN, *I sei libri*, vol. I, p. 265) l’intreccio di privato e pubblico è ancora più evidente: «Quando però il capo della famiglia esce dall’ambito della casa in cui comanda per trattare e negoziare coi capi delle altre famiglie di ciò che riguarda l’interesse comune, si spoglia del titolo di padrone... e comincia a chiamarsi cittadino, parola che in termini precisi significa suddito (*subiect*) libero che dipende dalla sovranità altrui» (in nota la precisazione che «*Subiect* è ormai passato qui dal suo significato feudale al chiaro significato di suddito».

di appartenente al ceto più umile, in posizione di inferiorità e servizio rispetto al signore privato, ha ormai ceduto del tutto il luogo al livellamento dei sudditi sotto il potere sovrano»<sup>227</sup>.

Come ho già osservato dianzi, non credo di essere d'accordo, ma ci torneremo. Prima però cerco di riprendere a rovescio il concetto bodiniano, accennando a una lettura altrettanto modernizzante - come mi piace dire - della "legittimità" bartoliana, vista come vittoriosa assegnazione del traguardo politico allo spazio del diritto<sup>228</sup>: attraverso appunto la fissazione delle prime, elementari basi del contenimento del potere da parte di quest'ultimo, «rispetto o all'investitura o alla congruenza alle due finalità». Si tratterebbe del primo nucleo del diritto pubblico, costituzionale e nell'amministrare: chi raggiunge e detiene la *publica potestas* necessita di un giusto titolo e deve esercitarla senza prevaricazioni, senza ledere senza ragione i destinatari. La giuridificazione del politico è dunque scolpita: riprendendo Gregorio Magno, "tyrannus" è infatti, per Bartolo, «qui in communi re publica non iure principatur». Donde l'idea bartoliana di "civitas regolata iure", in opposizione alla prevaricazione, con le parole che egli pone quasi in fondo al *De Tyranno*: «Illud tamen dicimus bonum regimen et non tyrannicum, in quo plus prevalet communis utilitas et publica, quam propria regentis; illud vero tyrannicum, in quo propria utilitas plus attenditur».

Parole chiarissime e adatte ai tempi, che erano - come ha ricordato Rossetti - di grande trasformazione proprio riguardo al "titolo" del potere rispetto alla *utilitas*: quest'ultima dev'essere "communis et publica", cioè dei governati e non "propria" del governante; ma sempre di *utilitas* si tratta<sup>229</sup>. Il diritto è funzione di questa *utilitas*, non viceversa. Esso è quello

<sup>227</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>228</sup> G. SEVERINI, *Alle origini dell'idea di legittimità nel pubblico potere: Bartolo da Sassoferrato e il De Tyranno* (dalla Relazione alla giornata di studi Bartolo e il problema della tirannide, Sassoferrato, 23 settembre 2017, a presentazione dell'edizione con testo a fronte latino-italiano di BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Trattato sulla tirannide*, a cura di Dario Razzi, prefazione di Diego Quaglioni, traduzione di Attilio Turrioni, appendice di Lucia Razzi, Foligno 2017).

<sup>229</sup> Assai presente nel *De officiis* e in generale nell'opera di Cicerone («summum bonum, quod autem bonum, id certe utile, ita, quicquid honestum, id utile»), il principio di *utilitas* non può venir qui esaminato nel rapporto stretto che esso aveva con *ius*. È evidente però che quel nesso si mantenne attraverso tutta la lunga recezione ciceroniana nel mondo medievale europeo e specificamente italiano. «Con Cicerone, si delinea un concetto di *utilitas* che caratterizza lo *ius* ed il raggiungimento della *iustitia*: è un concetto pragmatico, che esplica la sua funzione *de iure condendo* e *de iure condito*, conferendo al diritto quella funzione pratica che ne giustifica l'essenza... L'utilità, il vantaggio pratico, la concretezza sono tutti aspetti che, nel diritto romano, trovavano espressione nel termine *utilitas*» (I. MASTINO, "*Utilitas valet propter honestatem*": Cicerone e il principio giuridico dell'*utilitas*», *Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, 11/2013. Va sottolineata anche la distinzione ciceroniana fra i due aggettivi "publicum" e "commune", in *De inventione*, 1.27 (che, non si dimentichi era stata tradotta in italiano da Brunetto Latini!): «Publicum est quod civitas universa aliqua de causa fraequantat, ut ludi, dies festus, bellum; commune, quod accidit omnibus



straordinario strumento in via di elaborazione – anche e in special modo grazie a Bartolo e ai suoi colleghi –, per coniugare la *utilitas* nei termini imposti dalla fase di laicizzazione progressiva dei rapporti sociali e politici in quelle comunità materiali e concrete che si sviluppano nei nuovi “luoghi”<sup>230</sup> della vita civile, sempre più lontano dagli spazi eterei e indifferenziati dell’autorità universale<sup>231</sup>. Si tratta di uno strumento multi-uso, a cui si rivolge l’intero spettro della moderna *vita activa*, ricevendone risposte differenziate ma sostanzialmente coordinate fra loro, in certo qual modo sistemiche: perché questa è la funzione del diritto, di sapere ridurre a sistema grumi sempre più complessi di relazioni, dal privato a salire su su al pubblico, fino a identificarsi nel “potere”, nelle diverse forme che questo può assumere, ma sempre in funzione del “bene comune”, il quale è il bene dei consociati stessi, i quali formano quella collettività che il diritto, per sua intrinseca natura, è volto a regolare, inquadrando, di tale collettività, gli aspetti eminentemente pratici, e non di meno morali<sup>232</sup>.

codem fere tempore, ut messis, vendemia, calor, frigus». Per concludere la già troppo lunga nota, ricordo che Mastino riporta la famosa definizione ciceroniana di *populus* (*de Re Pub.*, 1.39): «populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus», in cui il *iuris consensus* è esplicitamente distinto dalla *utilitatis communio*. Forse entrambe le cause concorrono a determinare legittimità, ma certo quest’ultima non va assimilata esclusivamente al diritto! E probabilmente non va neanche considerata subalterna ad esso: anche qui probabilmente va detto che *ius* è funzione di *utilitas*, non viceversa (L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, Firenze 1990).

<sup>230</sup> F. FARINELLI, *L’invenzione della Terra*, Palermo 2007 (in particolare: *Ipotesi su utopia*, pp. 98-105, da cui: «Lo spazio è il contrario dei luoghi. Se pensiamo alla faccia della terra in termini di spazio, essa ci appare composta di punti equivalenti e sostituibili indifferentemente l’una con l’altra. Il luogo, invece, coincide sempre con una parte della faccia della terra, irriducibile a qualsiasi altra, perché si pensa dotata di qualità specifiche. La modernità si gioca in questo passaggio. Se ne accorgono gli umanisti. Si pensi all’*Encomium Moriae. L’Elogio della Follia* di Erasmo è uno straordinario libro di viaggio, per il semplice motivo che fu scritto in viaggio. Erasmo tornava dall’Italia e andava a Londra dal suo amico Tommaso Moro. Durante il tragitto concepisce il testo che poi scriverà nel 1511 a Londra». Su un altro piano, completamente diverso, si ricordi anche l’antico broccardo con cui si definisce in maniera basilare l’elemento essenziale dello strumento “diritto”, che è l’obbligazione: «obligatio est iuris vinculum quo, necessitate, adstringimur alicuius solvendi rei, secundum nostrae civitatis iura»; è ogni singola *civitas nostra* a contare ormai e c’è un diritto per ciascuna di esse: questa è la forza strumentale, oltre che funzionale del diritto.

<sup>231</sup> Viene qui bene l’espressione rivolta per lettera da Otto Hintze al medievista Konrad Burdach sull’origine del Rinascimento: «Ich stand bisher allerdings auf dem von Ihnen nicht geteilten Standpunkt, daß die eigentliche Ursache für das Eintreten der Renaissance eine allgemeine für das ganze Abendland sei; nämlich das Zurücktreten des hierarchisch-imperialistischen Universalismus, der den Nationen die Bahn freimacht, und das gleichzeitige Versagen der naturalwirtschaftlich begründeten Feudalismus, wodurch das städtische Leben in den Vordergrund tritt und eine Anknüpfung an die Antike möglich wird»: da W. NEUGEBAURER, *Otto Hintze. Denkräume und Sozialwelten eines Historikers in der Globalisierung 1861-1940*, Paderborn 2015, p. 509.

<sup>232</sup> MASTINO, *Utilitas*, conclusione. Riportando il discorso generale a Siena e al suo “spazio politico”, cfr. O. REDON, *Lo spazio di una città. Siena e la Toscana meridionale (secoli XIII-XIV)*, Roma 1999; M. ASCHERI, *Lo spazio storico di Siena*, Siena 2002. Sulla dimensione giuridica di tale spazio, sul piano statutario: A. DANI, *Gli Statuti dei Comuni della Repubblica di Siena (secoli XIII-XV). Profilo di una cultura comunitaria*, Siena 2015.





### III.

9.

Qui sta anche il percorso della legittimità, che alla fine diventa essa stessa funzione del diritto, mentre inizialmente ma anche essenzialmente – tale è la mia tesi – è, al contrario, il diritto funzione della legittimità. Ed è forse proprio questa una rivoluzione che bisognerebbe essere capaci di compiere di nuovo.

Ma per farlo, occorrerebbe districare il groviglio semantico nel frattempo sorto e sviluppatosi intorno alla categoria, in una confusione persistente fra i due mezzi-mondi dei governanti e dei governati, non da ultimo attraverso la preminenza assunta dalla categoria della rappresentanza<sup>1</sup>. Chi è tenuto a cosa e perché? È la domanda da farsi. Stiamo parlando di cittadini che sono tenuti a (hanno cioè l'obbligo di) tenere, di necessità, comportamenti conformi in funzione di un'utilità pubblica e comune. Quest'ultima – abbiamo appena visto – è la causa dell'obbligo, è ciò che lega i cittadini alla città: è la legittimità. I cittadini riconoscono l'obbligo, in quanto esso è giustificato dal fine materiale e pratico – di *utilitas communis* – che sta alla base della cittadinanza. La legittimità consiste nel riconoscimento della necessità e dell'utilità dell'obbligo. Essa riguarda l'obbligo, ma anche la stessa cittadinanza, da una parte, e dall'altra il dispositivo con cui quest'ultima istituzionalizza l'obbligo; e, alla fine, anche l'apparato a cui il dispositivo dà luogo. Alla fine, appunto, è riconosciuto come legittimo (si auto-legittima) anche l'apparato di potere messo in piedi per consentire l'esercizio dell'obbligo da parte dei governati. Lo stesso governo diventa legittimo, attraverso il processo di legittimazione che ho cercato di descrivere. Come pure gli atti che esso compie, sia in campo legislativo che in campo amministrativo, sulla base sempre di quel seminale ricorso alla *publica et communis utilitas* da cui siamo partiti. Se non temessi di esagerare la mia perorazione in favore di una “legittimità” *ex parte subiecti*, consapevole e attiva e in certo qual modo “libera”, concluderei con lo straziante richiamo «... alla dura legge della protezione in cambio di fedeltà che è la tomba di ogni democrazia». Ma nella città comunal-signorile del Trecento era invece proprio la condizione feudale

<sup>1</sup> G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano 2003; con a monte H. HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento (Repräsentation. Studien zur Wort-und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1974), Milano 2007.

da cui si cercava di uscire, grazie a una mentalità nuova e moderna che trovava nel *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti un'espressione comunicativa popolare in termini di *target*, ma anche molto alta in termini di contenuti ideologici.

Di questi ultimi, punto dirimente era il *bonum commune*: è la violazione di questo che designa il tiranno. Il dibattito su tiranno e tirannicidio riguarda la legittimità del potere, mettendo in evidenza gli aspetti di illegittimità quando sussistono. Lo dimostra la campata del *Malgoverno*, che fa parte simmetricamente della trattazione generale della legittimità del governo nella Sala della Pace. Da tale contrapposizione emerge dove stia la *utilitas* che spinge ad unità "li animi molti...": essa si radica nei "servizi" (*officia*) di cui i cittadini hanno bisogno e che l'autorità è in grado di amministrare. Pace e sicurezza sono insieme i principali bisogni dei cittadini in città, ma anche i più importanti servizi che questa assicura ai cittadini stessi. Si tratta di un nuovo, espresso e consapevole, nesso sinallagmatico in cui si è modernamente evoluto l'antico patto feudale di fedeltà e protezione. Non è solo questione di formule però, perché nella "modernizzazione" che vado richiamando è contenuto anche un passaggio fondamentale: che m'interessa, infatti, è dove, quando e come questo insieme diventa un amalgama di "educare-curare-governare" così pieno e intelligibile da poter essere comunicato e diffuso, con intento educativo, non solo ai dotti (coi trattati) ma a tutti i membri della comunità (con l'affresco)<sup>2</sup>.

È evidente che nell'esperienza europea ed occidentale l'azione di scorrimento e reciproco supporto fra le due funzioni politiche e culturali di legittimità e legittimazione è stata svolta essenzialmente dal diritto nelle sue diverse valenze dottrinario-ideologiche e tecnico-organizzative, fino al culmine, probabilmente rappresentato dal costituzionalismo sette-ottocentesco, corrispondente al punto più alto anche raggiunto dalla cittadinanza nella figura dell'uomo borghese, di weberiana statura<sup>3</sup>. Così sono nate le accezioni più diffuse di legittimità, come "1.

<sup>2</sup> S. THANOPULOS - F. CIARAMELLI, *Educare, curare, governare*, «Il manifesto» del 20.2.2021 (con riferimento anche all'opera di Cornelius Castoriadis, a cui era dedicato l'ultimo numero di "Paideutika"); dallo stesso giornale (3.3.2021) proviene anche la battuta precedentemente citata in testo, relativa all'attuale situazione politica italiana.

<sup>3</sup> P. SCHIERA, *Das europäische Verfassungsdenken um 1800: Komponenten und Zielrichtung eines europäischen Konstitutionalismus*, in B. BRANDT - M. KIRSCH - A. SCHLEGELMILCH (eds + red. Mitwirkung von W. Daum), *Handbuch der europäischen Verfassungsgeschichte im 19. Jahrhundert. Institutionen und Rechtspraxis im gesellschaftlichen Wandel. Bd. 1: Um 1800*, Bonn 2006, pp. 127-164; come pure *Die gemeineuropäische Geschichte des Verwaltungsrechts als Grundstruktur des modernen Konstitutionalismus*, in *Handbuch Ius Publicum Europaeum*, vol. IV, *Verwaltungsrecht in Europa: Wissenschaft*, a cura di A. VON BOGDANDY - S. CASSESE - P.M. HUBER, Heidelberg





Conformità o rispondenza alla situazione o condizione prescritta dal diritto (la legittimità di un atto amministrativo...)” oppure come “2. Fondamento del diritto di uno Stato (inteso come il criterio in base al quale i detentori del potere ne giustificano l'esercizio concreto)”. In entrambi i casi punto di riferimento è il diritto, in una direzione che porta inevitabilmente verso la categoria della legalità, sulla quale si sono concentrati, nella tarda età moderna e soprattutto nell'Ottocento, il dibattito e l'intera scienza del diritto, con contaminazioni molto implicate nei turbamenti modernistici, purtroppo anche concreti sul piano effettuale <sup>4</sup>.

Anche la legittimità si può distinguere in una parte “bassa”, come conformità degli atti alla legge e in un profilo più “alto” e generale, che però interessa meno i giuristi, trattandosi di una nozione relazionale <sup>5</sup>. Se infatti “legittimazione” può valere come “definizione del valore della legittimità”, cioè come registrazione del processo attraverso il quale si è fissata storicamente la legittimità del potere, ne va allora seguito e segnato lo spostamento dell'asse, dal titolo storico di attribuzione del potere (ad es. monarchia per grazie divina, legitimismo dinastico del Congresso di Vienna, Stato parlamentare e costituzionale ottocentesco... ) all'utilità del servizio prestato (*gute Ordnung und Polizei* e *Police* barocca d'antico regime, meccanismo parlamentare e amministrativo del *Welfare state*, s/regolazione globale a base *governance*). Si tratta però ancora di procedure inconcludenti finché resta assente ogni considerazione a partire dai “soggetti” di potere, a parte il doveroso richiamo al tema della rappresentanza, sulla cui attinenza alla legittimità ci sarebbe senz'altro molto da dire, anche al di fuori di una prospettiva esclusivamente storico-giuridica o -costituzionale <sup>6</sup>.

2011 (tr. it., Bologna 2013), pp. 399-424; cfr. inoltre: ID., *Europäisches Verfassungsdenken 1815-1847 - Die Zentralität der Legislativgewalt zwischen monarchischem Prinzip und Legitimität*, in W. Daum (ed., unter Mitwirkung von P. Brandt, M. Kirsch, A. Schlegelmilch), *Handbuch der europäischen Verfassungsgeschichte*, Bd. 2: 1815-1847, Bonn 2012, pp. 165-207; *El constitucionalismo como discurso político*, Universidad Carlos III de Madrid, 2012, pp. 144; *Dal costituzionalismo sincronico a quello diacronico: la via amministrativa*, «Giornale di storia costituzionale», 32/2016 II, pp. 89-99; *Europäisches Verfassungsdenken 1848-1870*, in W. Daum unter Mitwirkung von P. Brandt, M. Kirsch und A. Schlegelmilch, *Handbuch der europäischen Verfassungsgeschichte*, Bd. 3: 1848-1870, Bonn 2020, pp. 139-169.

<sup>4</sup> Ne sono dimostrazione, ad esempio, l'interesse di Otto Brunner e più recentemente di HASSO HOFMANN per il tema potere-legittimità in Max Weber e Carl Schmitt: O. BRUNNER, *Bemerkungen zu den Begriffen 'Herrschaft' und 'Legitimität'*, in *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1980, pp. 64-79; H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin 1964.

<sup>5</sup> F. LANCHESTER, *Legittimità e legittimazione: la prospettiva del costituzionalista*, «Il Politico», 63/1998, pp. 547-565 (qui 550).

<sup>6</sup> Panorama immenso di studio, su cui dal 1936 agisce la International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions (fino al 1961: Commission Internationale pour l'histoire des assemblées d'états) il cui

Il soggetto riceve attenzione forse maggiore, in effetti, nella letteratura recentemente riportata in auge da James Hankins sotto la sigla già incontrata della *Virtue Politics*, che egli colloca di primo acchito sotto la rubrica “Obedience and Legitimacy”. Oltre il linguaggio tecnico dei giuristi, legittimità veniva allora riportata a “virtù”, da esercitare da parte sia dei governanti che dei governati (nel senso di giustizia, da dare e da ricevere e dunque da rispettare): una virtù frutto e fonte insieme di sapienza civile <sup>7</sup>. Il ricorso alla virtù non aveva solo significato e funzione etica o religiosa, perché si adattava benissimo anche alla visione organicistica della realtà e della vita propria della coscienza del tempo. Ogni parte del tutto che costituiva l'esistenza aveva infatti una propria funzione, a cui corrispondeva un'adeguata virtù, anche nel senso di saper fare ciò a cui essa medesima era preposta. Dall'obbedienza delle singole parti alle proprie virtù derivava il buon funzionamento – l'ordine – del tutto a cui presiedeva la parte predisposta, che era quella del o dei reggenti, dei governanti <sup>8</sup>.

Osserva Haskins che «...The humanist attitude to political right represents a new approach to the problem of obedience, inspired by classical antiquity, and differs strikingly from the juristic, theological, and scholastic Aristotelian theories of legitimacy characteristic of the medieval centuries»; egli considera quell'*attitude* piuttosto come una “moral legitimacy”, ponendola alla base di un «...project for political and civilizational renewal»<sup>9</sup>. Non andrei così lontano anche perché, eventualmente, un risultato del genere può essere valutato solo a posteriori, ciò che, nel nostro caso, non mi sembra essere accaduto oltre l'emergenza di un soggetto nuovo nella storia politica dell'Europa, dell'Occidente e poi del mondo: quello appunto ambiguo e contraddittorio – come ho già più volte anticipato fin qua – di “soggetto politico”, che andrà

scopo è «...to promote research into the origin, growth, and development of representative and parliamentary institutions throughout the world in all periods».

<sup>7</sup> J. HASKINS, *Virtue Politics*, p. 33 commenta così: «But by and large humanists agreed with ancient political philosophers that the best way to secure obedience was through just rule»: siamo già in pieno buon governo, ma prima della concezione legalistico-contrattualistica di piena età moderna, la quale è invece «... a relatively recent invention, foreign to pre-modern ways of thinking about legitimacy».

<sup>8</sup> G. CAPPELLI, *Prolegomeni al “De obedientia” di Pontano. Saggio interpretativo*, «Rinascimento meridionale», I/2010, pp. 47-70 (con ampia bibliografia anche sull'organicismo: “...Utque in ipso nostro corpore pars quaedam est quae aliis imperet et in singulis item domibus, eodem modo et in civitate ut sit necesse est” (58v).

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 35: «It is a program for the reform of Christendom's social, political, and religious leadership, to instill in it the charism of worldly virtue and spur it to action with the silver trumpet of eloquence». E ancora p. 37: «The issue of legitimacy is a key one in humanist texts. Not the legitimation of rulers via law and institutional routines, which was rarely discussed by humanists, but moral legitimacy. For humanists what gives rulers legitimacy are personal qualities of character and intellect that win trust, obedience, and love from the ruled».



poi visto però nella sua evoluzione necessariamente condizionata dalla formazione, evoluzione e crisi, fino ad oggi, dello Stato moderno.

Caratteristica dell'idea umanistica di virtù è che essa può essere “coltivata”, cioè appresa e migliorata. Io ho chiamato da tempo tali virtù “dative”, a differenza di quelle “native”, che attengono invece intrinsecamente alla natura umana. Nella somma delle due – ma con prevalenza delle prime – consiste la nobiltà dell'uomo; così come dal sapiente esercizio delle medesime derive quel consenso che è indispensabile «...for achieving the humanist ideal of willing obedience and non-coercive government»<sup>10</sup>. Infatti, non si trattava tanto e soltanto di educare le élite politiche, quanto di pensare in modo nuovo la politica stessa, a partire dalla necessità di una *institutio*, generalizzata nel richiamo alla cultura classica e applicabile a tutti i membri della società.

Problema generale della “moral legitimacy” era capire le ragioni in virtù delle quali la gente volontariamente obbedisce a certi governanti e non ad altri<sup>11</sup>. La differenza la fa proprio la virtù che il governante deve possedere, ma che deve essergli insegnata da qualcuno: è il problema della *institutio* del principe ma anche, tramite l'esempio di quest'ultimo, dei sudditi. Senofonte ne ha fatto l'oggetto della *Ciropedia*, che divenne paradigmatica anche nella ricezione umanistica e rinascimentale, grazie alle traduzioni di Poggio Bracciolini e Francesco Filelfo, orientate alla celebrazione del governo di uno solo (Milano, Napoli, Venezia, Roma pontificia...). Francesco Patrizi contesta l'esempio di Ciro portato da Senofonte e nel suo lavoro *De Regno* (inteso anche a sostituire la fama dell'aristotelico *De regimine principum* di Egidio Romano) si rifà a Platone e alla sua *Repubblica*, che però nomina come *De civili societate*, ricorrendo al termine tecnico per indicare tutte le forme non monarchiche di governo<sup>12</sup>. Il problema resta per lui quello, prettamente umanistico, dell'impegno del cittadino verso un governo virtuoso. Il bando da Siena e le grazie del nuovo Papa Enea Silvio Piccolomini lo

<sup>10</sup> J. HASKINS, *Virtue Politics*, p. 47 rinvia al *De Inventione* di Cicerone, 1. 3.

<sup>11</sup> L'intero fascicolo di «Filosofia politica», 36, 1/2022, è dedicato a *Materiali per un lessico politico europeo: “servitù volontaria”*, a partire dall'Editoriale di M.L. LANZILLO, *Forme di servitù volontaria*, ma cfr. in particolare, S. VISENTIN, *Oltre l'enigma*, pp. 13-32.

<sup>12</sup> J. HASKINS, *Virtue Politics*, p.397: «He would have agreed that the basis of real political reform was the upbringing and education of princes. But the goal of Patrizi's program of royal education was not, like Plato's, a vision of the Good yielding scientific truths about an ideal political order, but rather the acquisition of moral goodness, eloquence, and political wisdom via the study and imitation of classical antiquity».

condussero a Gaeta come vescovo. Autore di *De institutione reipublicae* (1465-1471), dedicato a Sisto IV e di *De regno et regis institutione* (1483-84) dedicato invece ad Alfonso, erede del re di Napoli e Gerusalemme Ferdinando I, resta fondamentale per lui il problema della stabilità del governo – nei diversi modi di *societas civilis* – e quello monarchico gli sembra il più resistente. Nondimeno, è sempre “virtù” la funzione più importante dell’agire politico, da parte del monarca come da parte dei cittadini. Deve vigere *humanitas*, che s’instaura in società grazie all’educazione (*institutio* o *paideia*): «For Patrizi, the education of princes in the humanities is thus a fundamental condition of good government»<sup>13</sup>.

Un buon governo fondato su legittimità morale diventa la ragione principale della superiorità del potere monarchico tramite un principe specchio di virtù per i suoi stessi sudditi. Si tratta di una formula perfettamente “umanistica”, nutrita del più ampio rispetto della tradizione – sia romana che greca che patristica – e non ancora del tutto catturata dall’esclusivo motore tecnico del diritto e della legge come fonte di *obligatio*. Quest’ultima risalta però come molla effettuale del corretto scambio fra i due poli dell’esercizio del potere – che è il vero *enjeu* della trasformazione storico-costituzionale in atto e si snoda sempre più chiaramente tra un comando e un’obbedienza entrambi mirati allo scopo: che è quello di una convivenza commisurata ai bisogni della *societas civilis* dei nuovi tempi attivi e performativi nell’incipiente e scalpitante modernità.

Non era diverso l’approccio di Giovanni Pontano nel quarto libro del *De obedientia* (1470), dove si esprimeva a favore della monarchia come la forma di governo più vicina ai bisogni di una società “organica”. Solo che qui si passa decisamente dalla virtù all’obbedienza come causa di legittimità del governo, intorno ai due caratteri di *liberalitas* e *fides*<sup>14</sup>. Punto di partenza resta sempre che i cittadini abbiano «virtutum omnium rationem...»: solo da lì può venire naturale *obedentia*. Rispetto alla domanda di fondo che resta quella umanistica del perché l’uomo, nato libero, debba obbedire, la prima risposta potrebbe semplicemente essere: in quanto soggetto e membro cosciente di una comunità, cioè in quanto cittadino. Ma c’è il rischio di confondersi in quello che Guido Cappelli chiama il “pregiudizio repubblicano”, riferendosi a «... quella

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 420.

<sup>14</sup> G. CAPPELLI, *Umanesimo politico. La monarchia organicista nel IV libro del De obedientia di Giovanni Pontano*, «California Italian Studies», 3/2012, pp. 1 ss.



tendenza, da cui solo di recente ci si sta cominciando a liberare, a considerare la dottrina politica umanistica dall'ottica distorta e parziale dell'«umanesimo civile» e del «repubblicanesimo», escludendo o mal interpretando, di conseguenza, i testi non riconducibili a tale pregiudizio storiografico»<sup>15</sup>. Pregiudizio, peraltro, a cui non va però sostituito l'altro – anche più risalente – di vedere la grande rotazione umanistico-rinascimentale come incentrata «... nel dibattito delle idee sul processo di formazione dello Stato nell'arco dei circa tre secoli che vanno dal *Liber augustalis* a Bodin»<sup>16</sup>. Così come, all'inverso, non si può correre il rischio di considerare troppo moderne e innovative, in termini umanistici, dottrine di almeno medievale ascendenza come quelle di stampo organicistico.

«La natura ha individuato i «*praestanti ingenio praediti*», legittimati per ciò stesso alla direzione politica della comunità, ma obbligati, proprio dalla loro stessa *virtus*, alla protezione e alla cura della massa dei «*minori*,» fermo restando che tutti sono comunque *subiecti*, membri della comunità politica incarnata nel *regnum*». Per gli altri, secondo Pontano, vale il concetto di *regnum-corporis* (che è modello di *civitas*) in cui ciascuno ha un posto che lo vincola a qualcosa: tale è la *libertas* nel regno, che corrisponde a *iustitia*, donde si genera la *virtus* della *obedientia*<sup>17</sup>.

Non è mio interesse andare oltre nell'esame della dottrina politica di Giovanni Pontano. Era però utile il rapido e indiretto confronto fra l'ideologia-dottrina della città di Siena – tratteggiata nel *Buongoverno* da Ambrogio Lorenzetti – e quella del regno d'Aragona-Napoli riassunta dal Pontano, sia pure a un secolo di distanza, ma sempre dentro all'umanesimo politico e un po' in barba al repubblicanesimo skinneriano. Nella teoria politica umanistica, e in particolare proprio nel Pontano, ciò che legittima il governo non è più la derivazione del potere da Dio e tantomeno da un'investitura popolare, ma il vincolo sociale e politico in sé, che converge sulla figura, in ogni senso superiore, del sovrano, e che in quanto tale è naturalmente buono e

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 1, con rimando al suo stesso saggio: *Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político*, «*Res publica. Revista de filosofía política*», 21/2009, pp. 51-69.

<sup>16</sup> Lo dico ricordando di essere stato co-editore, con Ettore Rotelli, dell'antologia *Lo Stato moderno (1971-1974)* e di altra letteratura in tema: ritengo infatti che, per salvare lo «Stato» dalla sua stessa perdurante crisi, debba proprio essere ricercata e analizzata da capo la «figura» che è stata all'origine di esso medesimo e che potrà forse essere di nuovo il «soggetto» di uscita da quella crisi: mi riferisco al *civis*, il quale ha trovato nel «pregiudizio storiografico» skinneriano l'occasione per una doverosa riconsiderazione, al di fuori della troppo inclusiva (e in quanto tale «stato-centrica») lettura fattane dalla storia del diritto tradizionale.

<sup>17</sup> G. CAPPELLI rimanda qui all'altro suo saggio *Prolegomeni*, pp. 64-66.

si giustifica per sé stesso. Il *De obedientia* rappresenta un momento non secondario del cambiamento di paradigma dal pluralismo medievale all'accentramento verso lo Stato moderno e partecipa dunque a pieno titolo al raffinamento dell'idea di legittimità che io sto cercando qui di emblematicamente condensare intorno alla particolare espressione politico-comunicativa del *Buongoverno*<sup>18</sup>.

Resta di gran lunga prevalente, per me, il tentativo di comprendere se - a fare la differenza in questa torsione di significati e di significanti in cui sembra consistere l'umanesimo - centrali non siano tanto i primi (cioè i significati delle "dottrine politiche") quanto i secondi (cioè che i "soggetti politici intendono significare"). Per Cornelius Castoriadis, infatti, «...The subject is, therefore, not self-constituted but rather does constitute itself by means of a social process that gives access to the order of instituted significations»; commenta Ciaramelli che «... Il soggetto nasce dal desiderio di auto-trasformazione di un sé esistente ma mai compiuto, anzi forse è proprio quel desiderio (incessante): per questo è fantasia, creatività... "Educare, curare, governare" sono, per Freud, professioni impossibili...»; ma soccorre paideia, strumento di socializzazione capace di trasmettere il desiderio di cambiamento, cioè la voglia di diventare soggetti attivi della propria trasformazione, tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo. Devono, considerazioni di questo tipo, valere solo per oggi, in epoca post-freudiana, o possono servire a comprendere anche situazioni diverse, preliminari a noi oggi e forse addirittura alla stessa modernità di cui noi ci vantiamo, essendone ancora figli? Per Sarantis Thanopoulos - co-autore del già citato articolo da cui sto prendendo il ragionamento - «... Educare, prendere cura, governare sono le tre funzioni fondamentali che decidono la vita nella società... un vero progetto politico promuove nei soggetti in esso rappresentati un lavoro di auto-trasformazione... che è una qualità per eccellenza erotica. ...Autonomia non vuol dire autoreferenzialità: educare, curare e governare sono le tre dimensioni complementari di una pratica di vita resa umana dal desiderio di auto-trasformazione».

Se tutto questo ci appartiene, non si potrà negare che, nel caso europeo, ciò ha trovato nella politica il terreno di fecondazione e di applicazione più adatto come risulta con particolare evidenza nella formazione del nuovo "soggetto" che alla lunga si sarebbe chiamato cittadino.

<sup>18</sup> Un ultimo riferimento agli studi di Guido Cappelli: *La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el Humanismo político*, in G. CAPPELLI - A. RAMOS GÓMEZ (eds), *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, Madrid 2008.



Ne ho già parlato e fra poco ci tornerò sopra con tutta la cura di cui sono capace, ma prima voglio ancora precisare che non sono alla ricerca di una linea progressiva di realizzazione dell'Uomo (quando lo scrivo maiuscolo, vuol dire uomo-donna, o anche, come talora provo a scrivere, "uonna") all'interno della cultura europea e occidentale, ma semplicemente vorrei registrare – ove possibile – snodi particolari di quel processo in rapporto alle svolte storico-costituzionali intervenute, nella linea di una traballante "coscienza" dei vantaggi, piuttosto che delle necessità, di una convivenza regolata degli uomini fra loro. Come credo di avere già più volte ripetuto, ciò non significa voler impostare un discorso di maggiore o minore qualità etica – o anche solo economica o tecnica – delle diverse soluzioni adottate. Vorrei soltanto rimarcare il sorgere e lo sviluppo di tale "coscienza", attribuendo ad essa un peso decisivo nel costruirsi della legittimità del potere, al di qua e al di là delle configurazioni giuridiche a cui è stata sottoposta. Ma più importante mi sembra dire che, anzi, quel crescere di coscienza ha in qualche modo a che fare anche con la sensazione di una qualche intrinseca difettosità della natura umana e del suo farsi storia, cosicché si dà un po' per scontato che non debba necessariamente andare tutto bene e che anche le cose buone, i buoni risultati e le migliori intenzioni, costino fatica e possano comportare malumore. Insomma, la formula di pathos della melancolia non sembra riguardare solo i grandi artisti e i sovrani ma è un po' come una lebbra sociale cui sono sottoposti tutti gli individui, proprio nel loro crescere in soggettività comunitaria. Aprire qui il capitolo della secolarizzazione porterebbe lontano; è sufficiente ricordare l'impatto della doppia riforma della Chiesa dal XV al XVII secolo, con effetti contrastanti ma in certo modo anche univoci nel nuovo mondo dialettico del *Dieu caché*<sup>19</sup>.

Michel Senellart ha seguito l'intero percorso, partendo dallo studio della dottrina della ragion di Stato e della tradizione degli *specula principum*, per associarsi infine all'idea foucaultiana del governo e della governamentalità, tendendo un lungo arco dal *regimen* operante in medioevo alla biopolitica tardo-moderna<sup>20</sup>. Piuttosto appiattita sulla visione tradizionale e

<sup>19</sup> L. GOLDMANN, *Le dieu caché: Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris 1955 («L'idée centrale de l'ouvrage est que les faits humains constituent toujours des structures significatives globales, à caractère à la fois pratique, théorique et affectif, et que ces structures ne peuvent être étudiées de manière positive, c'est-à-dire à la fois expliquées et comprises, que dans une perspective pratique fondée sur l'acceptation d'un certain ensemble de valeurs»). Misère et grandeur... contradiction de la condition humaine : cfr. Electronic reference: Alain Cantillon, "1955, *Le Dieu caché*", *COntEXTES*[Online], 25/2019.

<sup>20</sup> M. SENELLART, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris 1995.

ormai superata di un tardo-antico/alto-medievale come «...nuit qui tombe sur l'Occident à la fin du premier millénaire» - ma poi compaiono «... les facteurs sociaux, économiques, politiques, culturels... catégories conçues pour un monde ordonné...» - la lettura di Senellart registra l'emersione della funzione del *dirigere* contro quella precedente del *corrigerre*, a sostegno della figura del Re, responsabile dell' «...unité du corps collectif de l'Etat contre les forces qui tendent à son éclatement». Tutto ciò trova la migliore considerazione nel *Policraticus* di John of Salisbury (1159)<sup>21</sup>, libro “di curia” che annuncia già nel titolo l'idea di multifornità del potere che si andava al tempo combinando.

Vi corrisponde, in buona parte, anche il tono della trattazione, che non può essere sistematico anche per via dell'atteggiamento si può quasi dire pessimistico (“une anthropologie de la chute”) con cui l'autore guarda ai soggetti del suo discorso, che pure s'inquadra nel sistema universale delle leggi di natura il cui principio sta in Dio. Giovanni è il primo a paragonare lo Stato, nel XII secolo, a un organismo vivente, avente come fine l'utilità pubblica (*salus publica incolumitas vitae*). Il principe è il capo del corpo, dirigendone le membra-membri, secondo una combinazione finalmente compiuta della fondazione scritturale (*Rm 13, 1-2*) e giusromanistica del potere (*publica potestas*). Non è questo che però qui interessa, anche se su ciò si basa la condanna del tiranno e quindi anche la legittimazione del principe. I membri della società sembrano partecipare di quest'ultima solo in quanto “membra”<sup>22</sup>, cioè per così dire in modalità indiretta e naturale, non con piena consapevolezza soggettiva, ma piuttosto come un'invariante iscritta nell'ordine stesso delle cose, così come la legge stessa, con la variante però nuova, spiega Senellart<sup>23</sup>, della figura della persona pubblica, ripresa da Accursio e destinata a grande importanza nella più tarda costruzione giuridica dell'ideologia di base dello Stato moderno e della sua pretesa di sovranità.

Resta tuttavia aperto il problema del “soggetto”, al di là della scontata inserzione nella visione di una *vita perfectior*, che partiva addirittura dal principe-sovrano, nella figura sacra di

<sup>21</sup> *Ivi*, III capitolo della II sezione (*Diriger*) della II parte (pos 2775 ss).

<sup>22</sup> J.-C. SCHMITT, *Il gesto nel Medioevo*, Bari 1990 (ma: *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1980) p. 171, a proposito del *Policraticus* V, 2, I: «... la disciplina imposta al detentore di ogni *officium* permette la coerenza fra la testa e le membra, garantendo la concordia e la pace sociale».

<sup>23</sup> *Ivi*, pos. 3014, che riporta la bella e classica definizione (la riprende dalla pseudo-lettera di Plutarco a Traiano, che mi ricorda invece il *Panegirico* allo stesso di Plinio il giovane!): «Est [...] res publica [...] corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur cum moderamine rationis».





Luigi IX, il Santo (1214-1270). In un lontano saggio – che solo ora intendo come precursore di questo mio “nuovo” interesse per la legittimità – mi occupavo dei termini nuovi in cui veniva posto il problema politico dal rapido mutamento intervenuto nel campo della comunicazione fra gli uomini, in primo luogo attraverso il grande e troppo sottovalutato fenomeno culturale e sociale della scrittura<sup>24</sup>. Non vale la pena di riproporre qui l’intera argomentazione di allora, certo per molti aspetti superata, ma mi pare congruo a quanto sto ora scrivendo riprenderne alcuni punti che riguardano specificamente il nesso tra “soggetto” e “legittimazione” della politica. Tanto per collegarmi a quanto ho appena detto su Giovanni di Salisburia, il primo paragrafo s’intitolava “*Costituzione corporea*” e “*costituzione statale*”: *la società biologica*.<sup>25</sup> Al centro stava il problema del linguaggio, anzi proprio della lingua «...come moltiplicatore comunicativo dell’*oral noise* ma anche come *informative stockage*, come memoria [pro futuro] della crescita sociale. Sembra che tutto ciò abbia potuto funzionare tanto meglio, in presenza del linguaggio scritto»<sup>26</sup>.

La scrittura non basta. C’è anche la melancolia, di cui nessuno mai parla, in connessione col sorgere della nuova pratica della politica. Ma c’è e trova in John un interprete molto anticipato e intelligente, neanche percepito però, ad esempio, dalla riconosciuta summa della melancolia medievale e primo-moderna di Klibansky-Panofsky-Saxl. Per trovare la melancolia salisburiana ho dovuta prima cercarla nella sintesi hobbesiana di *inspiratione* e *conspiracy*, presso uomini che hanno la pretesa di possedere la verità e intorno ad essa costruiscono ipotesi sovversive. Questi uomini sono definiti da Hobbes *tout court* come “melancolici” e sono assimilati ai folli, cioè a coloro che non sanno controllare il *grief* che è alla base della stessa pulsione degli

<sup>24</sup> P. SCHIERA, *Scrittura e melancolia come fattori di legittimazione politica*, in *Specchi della politica*, pp. 315-359 (che è la traduzione rielaborata del saggio *Schrift(lichkeit) und Melancholie als mögliche Legitimationsfaktoren der modernen Politik*, in T. STAMMEN et al. (eds), *Politik - Bildung - Religion*. Hans Maier zum 65. Geburtstag, Paderborn 1996, pp. 129-151).

<sup>25</sup> Commentavo allora (richiamando *Vita Activa. The Human Condition* (1958) di H. ARENDT e O.G. OEXLE, “*Die Statik ist ein Grundzug des mittelalterlichen Bewußtseins*”. *Die Wahrnehmung sozialen Wandels im Denken des Mittelalters und das Problem ihrer Deutung*, in J. MIETHKE - K. SCHREINER (eds), *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen. Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Digmaringen 1994, pp. 45-70): «Si tratta di capire da quali premesse poté sorgere un tale processo: in particolare, che cosa stimolò la disposizione e la capacità degli uomini a diventare reciprocamente attivi, allo scopo di sopravvivere “socialmente” coi frutti della messa in comune di processi creativi e col ricorso ad una morale nuova di diligenza, di ordine, di adattamento e di disciplina».

<sup>26</sup> P. SCHIERA, *Scrittura*, p. 321. Decisivo il riferimento al pur vecchio lavoro di E.A. HAVELOCK, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven 1986 (la *Microsoft Corporation* era appena stata fondata nel 1975!).

individui allo stato civile. Il controllo della parola – del verbo – diviene elemento centrale nella formazione dell’obbligazione politica e si configura nella ricerca di nuovi linguaggi usabili anche attraverso scrittura<sup>27</sup>. La scrittura sterilizza le cose in parole, scopre i concetti, li stiva e memorizza. Essa rappresenta la premessa per quel metodo generalizzante su cui riposa l’intero pensiero scientifico moderno. Non bisogna attendere Gutenberg per avere tali effetti: il vero salto si ha con l’alfabetizzazione apertasi con l’uso sociale della scrittura<sup>28</sup>. Già da quest’ultimo risalta il carattere “comunitario” dell’obbligazione politica moderna, legata a processi collettivi di presa di coscienza, che nel loro insieme costituiscono il grande insieme tematico della legittimità del potere. La legittimità è, ai miei occhi, rivolta al futuro, non al passato; essa dev’essere volta alla costruzione di qualcosa di nuovo che prima non c’era. Non è più la polis a fondare il cittadino, ma il cittadino fonda la città. La legittimità è un po’ sempre *pouvoir constituant*: per citare Hasso Hoffmann, essa va considerata “razionale” più rispetto allo scopo che al valore.

Orbene, nel *Policraticus* Giovanni di Salisbury definisce la melanconia come incapacità di controllo della parola, anticipando in ciò di qualche secolo Thomas Hobbes. E le parole sono quelle scritte che «... frequenter absentium dicta sine voce loquuntur». Strumento decisivo di comunicazione, la parola è da usare con “modestia”, in modo da riuscire a «... verba rebus, res temporibus contemperare». Chi non sa dosare le parole non sa stare in società. Il melanconico è a-sociale e incapace di comunicazione sociale e politica; e questa è una condizione da evitare, per il bene stesso della politica, ricorrendo alla disciplina, vera chiave di volta del meccanismo complesso – e “policratico” – del corpo politico.

A noi interessa il faro aperto sulla comunicazione come funzione “costituzionale” dell’insorgente politica “moderna”. Essa mi pare risaltare perfettamente nella coppia concettuale *indoctrination-retention of doctrine*, che è infatti capace di riportarci nuovamente al *Buongoverno* di Lorenzetti, intessuto della nuova comunicazione figurativa<sup>29</sup>, quasi un’espansione di

<sup>27</sup> L. OLSCHKI, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, 3 voll., Heidelberg 1919 ss; E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958.

<sup>28</sup> Ancora illuminante M.T. CLANCHY, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Cambridge Mass. 1979, sulla formidabile espansione, in Inghilterra, delle tecniche di registrazione scritta dei rapporti sociali (in particolare quelli di proprietà) fra Guglielmo il Conquistatore e Edoardo I.

<sup>29</sup> Su cui richiama l’attenzione in un articolo in “il manifesto” del 14.3.2021 M.M. MASCOLO, *Governo medioevale delle immagini*, a proposito del libro di K. KRÜGER, *La politica dell’evidenza nel Trecento fiorentino. Pittura e immaginario pubblico*, Roma 2020. Ma cfr. anche F. BERARDI, *La dottrina dell’evidenza nella tradizione retorica greca e latina*, Perugia 2021 che esordisce subito (pp. 5-6) mostrando, da esempi classici, «la superiore forza della visione



quella “letteraria” che abbiamo visto nelle “figure” rappresentate dalle lettere dell’alfabeto. L’intreccio di dottrina e disciplina non agisce solo sulla formazione della persona individuale; e non ha solo effetti di tipo collettivo, a produrre comportamenti di gruppo; ma può avere anche effetti più profondi, legati alla formazione di una realtà prima inesistente, che è quella di una opinione pubblica come sapere codificato e rappreso in ragionari comuni, trasmesso e divulgato, con intenti specificamente operativi.

Tale dottrina si traduce essa stessa in disciplina, con caratteri formativi anche in senso politico-sociale: è in questo passaggio che può insorgere – che insorge – melancolia. Vorrei solo aggiungere che questa “storia” della “composizione pittorica” che Michael Baxandall ha studiato come “caso” esemplare dell’osservazione che gli “umanisti” in Italia ebbero per l’azione innovativa dei “pittori”, a partire da Giotto, andrebbe forse allargata anche concettualmente. Fino a considerare che la “composizione pittorica” ha rappresentato – in quel momento preciso della crescita di una vocazione politica nuova dei “cittadini” verso il “bisogno” di un potere impastato di sicurezza e di ben comune – qualcosa di altamente innovativo se non rivoluzionario, di cui Ambrogio Lorenzetti è stato – col suo affresco e non solo – protagonista. Scrivevo allora: «Se Platone ha inventato la scrittura, e Aristotele la melancolia<sup>30</sup>, ci sono voluti però altri dieci secoli perché le due cose insieme dessero luogo alla politica moderna, come sistema pensato di decisioni e controlli, di inclusioni ed esclusioni in funzione di obiettivi condivisi che, non a caso, si sostanziano nei concetti, prettamente medievali e altamente ‘amichevoli’, di pace e bene comune. Sono entrambi concetti costruiti in base all’esclusione del nemico e alla registrazione e codificazione dell’amico. Al primo scopo serve la melancolia, al secondo la scrittura». La novità è che, nel Trecento italiano dei “cittadini”, ciò non riguarderà più solo la tradizione, ma proprio anche l’adesione a una dottrina/disciplina nuova, che è quella di una cosciente disponibilità ad accettare pesi e obblighi civili, in cambio di civile convivenza: tutto

rispetto all’ascolto, dell’immagine rispetto alla parola... È difficile, infatti, mediante il discorso eguagliare l’effetto visivo della pittura, suscitare cioè la stessa emozione e lo stesso piacere estetico che nascono dall’osservazione diretta delle immagini».

<sup>30</sup> P. SCHIERA, *Scrittura*, p. 357, con riferimento a E.A. HAVELOCK, *The Orality of Socrates and the Literacy of Plato with Some Reflections on the Origin of Moral Philosophy in Europe*, in E. KELLY (ed), *New Essays on Socrates*, Washington 1984, pp. 67-93; ma anche, contro, J. ASMMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992. Per Aristotele cfr. C. ANGELINO – E. SALVANESCHI (eds), *La ‘Melanconia’ dell’uomo di genio*, Genova 1981.

ciò si chiamava, complessivamente *civilitas*. Nella quale rientrava anche la “evidenza”, intesa come condivisione della rappresentazione diretta e visibile del reale sociale e politico: da qua l’importanza di Giotto, Ambrogio Lorenzetti e di tutti anche i minori artisti realisti che diedero mano, appunto, all’evidenza, a cominciare dai miniaturisti dei codici medievali, fino ai grandi muralisti di cui ci occupiamo <sup>31</sup>.

Il tema venne trattato nell’ambito della retorica, di cui abbiamo già visto l’importanza per il sorgere della città medievale. Ma esso riguardava ovviamente i tecnici della parola, orale e scritta, e la loro necessità di eguagliare l’effetto di immediatezza visiva tipico delle arti figurative. Il nostro problema è invece rovesciato: ci preme riconoscere – e nella più tarda età medievale o primo-moderna, non nell’antichità – il ruolo svolto dai pittori nell’espone “dottrina” (nel nostro caso politica e sociale) accanto ai testi scritti in cui per lo più si esprimeva la grande ricerca speculativa sulle cause e i modi della convivenza, nel risveglio “civile” operatosi con la riscoperta dei valori della tradizione romana e greca. È il caso di dire “ut poiesis picta”! Nostro scopo è dunque di avvalorare il ruolo delle nuove imprese murali – siamo partiti dal *Buon governo* di Ambrogio Lorenzetti – nella formazione di quella dottrina-disciplina a cui prima accennavo. Non è necessario sottolineare che le lodi già commentate del Vasari o del Ghiberti al “naturalismo” della pittura lorenzettiana acquistano rilievo ancora maggiore alla luce di questi intendimenti. Come l’*enargeia* fu vista come *virtus elocutionis* da Dionigi di Alicarnasso, così Giorgio Vasari descrive la “maniera” di Giotto come “nuova”, avendo egli «...dato principio agli affetti, che si conoscesse in parte il timore, la speranza, l’ira, e lo amore...» <sup>32</sup>. E in Ambrogio Lorenzetti io vorrei dire che egli seppe dipingere le parole più dotte “*quodam modo*” con tutta la forza delle immagini <sup>33</sup>: sarà un caso, ma la qualità dell’evidenza viene

<sup>31</sup> Rimando all’articolo citato di M.M. MASCOLO, *Governo medioevale*, per una sintetica ma efficace presentazione del tema nel campo della retorica.

<sup>32</sup> *Opere di Giorgio Vasari Pittore e Architetto Aretino*, Vol. II, p. 10, che poi prosegue così: «... e pigli ognuno in quella povertà dell’arte e de’ tempi la bontà del giudizio nelle sue istorie, l’osservanza dell’arie, e l’obbedienza di un naturale molto facile; perché pur si vede che le figure obbedivano a quel che elle avevano a fare: e molto perciò si mostra che egli ebbe un giudizio molto buono, se non perfetto; e questo medesimo si vede poi negli altri...» : che è un gran bel dire, in termini di “evidenza”!

<sup>33</sup> M.M. MASCOLO, *Governo medioevale*, p. 16 riporta un commento di Quintiliano (QUINT. *Institutio oratoria*, 8, 3, 62-63) che termina così: «Est igitur unum genus quo tota rerum imago quodam modo verbis depingitur».



chiamata da Cicerone *inlustratio* che viene inserita (*Partitiones oratoriae* § 20) tra le virtù fondamentali dell'oratoria, dopo chiarezza, brevità e credibilità e prima dell'eleganza <sup>34</sup>.

Il che mi fa tornare al mio tema di partenza e alle *Arts de gouverner* di Senellart, la cui seconda parte è, *bien à propos*, intitolata *Visibilité*. In essa abbiamo già incontrato – ma non troppo secondo le nostre “corde” – Giovanni di Salisbury; alla fine c'è Egidio Romano – “governo naturale e sovranità territoriale” – in cui sarebbe racchiusa l'idea medievale di governo, prima di quella machiavellica, moderna. «En fait, l'idée d'un art du gouvernement, loin d'être liée à l'avènement d'une rationalité technologique, remonte aux premiers âges de la philosophie. C'est chez Platon que la politique, d'une façon alors tout à fait nouvelle, se trouve définie comme une activité spécialisée, faisant l'objet d'un art (*technē*), régi par la norme du *metrion* (juste mesure), qui place le gouvernant au-dessus des lois écrites et le dispense du consentement des citoyens. Cette *technē* ne s'oppose pas à la science politique, comme la pratique à la théorie. Elle est la science même du gouvernement, *epistemē archēs* ». Nel corso del tempo – ma soprattutto durante il medioevo – «...à la logique des concepts, le discours de l'art de gouverner substitue un agencement de règles, d'images, d'exemples, de thèmes d'exercice qui obéit à une triple exigence de persuasion, d'incitation et d'entraînement. Son étude réclame donc d'autres outils que ceux qu'on applique d'ordinaire à l'analyse de la pensée philosophique ».

Muta così l'esigenza e la stessa sostanza di legittimità, che acquista significati meno diretti e drastici (come l'origine violenta o meno del potere, che sarà il problema centrale per Machiavelli <sup>35</sup>) spostandosi dal piano della morale a quello dell'utilità e facendo riferimento ad aspetti ed elementi sempre più concreti e tecnici del bisogno/obbligo di governo.

Quest'ultimo si basa ormai sulla capacità di previsione del governante, ben interpretata dalla figura egidiana del re arciero (*rex sagittator*), la quale mi pare introdurre l'idea, così

<sup>34</sup> Commenta ancora molto opportunamente M.M. MASCOLO, *Ivi*: «La visività è ritenuta dote aggiuntiva rispetto alla semplice virtù della chiarezza (gr. *salêneia*), perché quest'ultima riguarda propriamente la comprensibilità intellettuale del testo, la possibilità di capirne il contenuto, mentre l'evidenza indica la possibilità di vedere i fatti e realizza una comunicazione non solo intellettuale (*mens*), ma soprattutto sensibile (*sensus attingitur*).

<sup>35</sup> P. SENELLART, *Les arts*, pos. 4227: «Machiavel ne découvre pas l'État, qu'une conception religieuse aurait occulté pendant des siècles. Il prend acte de l'existence de deux types d'institution, les *stati ereditari*, fondés sur la coutume, et les *stati nuovi*, issus de la force. Son originalité est de proposer, à partir de ce constat, une théorie de l'innovation, considérée, dans la pensée médiévale, comme dangereuse, voire impossible».

moderna, di “pro-getto”. Niccolò Machiavelli porterà avanti l’intuizione, incrementando la previsione di Egidio col calcolo delle variabili (di forza) ... «C’est cette distorsion apparente entre les moyens et la fin (“viser beaucoup plus haut que le lieu indiqué) qui marque clairement l’abandon, par Machiavel, d’une ontologie finaliste au profit d’une technologie empiriste ... C’est avec la découverte de la Politique d’Aristote que la question du meilleur régime a été introduite dans la pensée politique médiévale»<sup>36</sup>.

Egidio Romano sembra intravedere – pur dentro alla tradizione medievale e forse già grazie all’intelligenza aristotelica – l’emergenza storica dello “Stato nuovo” e la necessità d’impostare in materia una nuova visione di legittimità (perché di questo sempre ancora si tratta) ma non dà luogo al passo teorico necessario, che resterà in mano a Machiavelli. Mi piacerebbe pensare che il trattato per immagini del *Buongoverno* stia in mezzo tra queste due posizioni: già tecnico e calcolato ma non ancora così mirato? Ancora fini-mezzi invece che mezzi-fini? Quest’ultima invece essendo la disposizione politico-scientifica (grazie a Machiavelli) moderna? Ma almeno altrettanto essenziale mi sembra essere la possibilità di vedere l’erezione del *subiectus* da suddito a parte attiva e lui stesso *principans*, allo stesso modo in cui il principe si può considerare in parte *subiectus*, in quanto subordinato all’ordine giuridico che governa la città<sup>37</sup>.

Tutto ciò – ed è tantissimo, praticamente tutto: si tratta delle fondamenta del vivere moderno, politico e sociale – rientra in un gigantesco “giro” comunicativo che accompagna e stimola la ripartenza della vita in Europa a partire dalla “rivoluzione” dopo il Mille, anche se non certo in rottura ma in continuità col misterioso “tardo-antico”. Parole, dette e scritte, ma poi subito anche immagini sono i media della svolta comunicativa, che ha naturalmente il suo riscontro anche sul piano istituzionale. In Italia, nell’Italia centro-settentrionale di cui ci stiamo occupando parlando di Siena, quel piano è notoriamente quello delle città-comune, in cui per necessità si pongono problemi di convivenza – e di comunicazione – nuovi. Nasce, per questo, una nuova lingua che s’installa nei cantieri di lavoro e negli uffici, oltre che nelle chiese e nelle piazze; ma continua ad esistere e funzionare anche la lingua dei dotti che tra loro discutono delle nuove realtà da affrontare, approfittando della tradizione dottrinarica che non è mai venuta

<sup>36</sup> *Ivi*, pos. 4353 ss.

<sup>37</sup> *Ivi*, pos. 4393.



meno e che anzi accumula sempre nuove scoperte e traduzioni, dal mondo romano e da quello greco. In campo artistico-visuale il mutamento è più evidente, a partire dalla scultura «... la quale in quella prima età della sua rinascita ebbe assai del buono, perché fuggita la maniera goffa greca ch'era tanto rozza, che teneva ancora più della cava che dell'ingegno degli artefici, essendo quelle loro statue intiere senza pieghe o attitudine o movenza alcuna, e proprio da chiamarsi statue; dove essendo poi migliorato il disegno per Giotto, molti migliorarono ancora le figure de' marmi e delle pietre, come fece Andrea Pisano e Nino suo figliuolo e gli altri suoi discepoli, che furono molto meglio che i primi, e storsono più le loro statue e dettono loro migliore attitudine assai». Ma molto più ancora in pittura, che «...essendo allora più in uso per la divozione de' popoli, ebbe più artefici e per questo fece più evidente progresso... Così si vede che la maniera greca prima col principio di Cimabue, poi con l'aiuto di Giotto si spense del tutto, e ne nacque una nuova, la quale io volentieri chiamo maniera di Giotto, perché fu trovata da lui e da' suoi discepoli, e poi universalmente da tutti venerata ed imitata»<sup>38</sup>. C'è da ribadire a questo punto che in quei primi secoli della citata “rinascita” si verificò senz'altro uno spostamento d'interesse della gente, anche comune, dalla “divozione” – cioè dalle cose di chiesa e del futuro ultraterreno – alla “partecipazione” alla vita della città, alla sua “bellezza”, come pure si diceva<sup>39</sup>: insomma, si ebbe per così dire un passaggio da una pratica di *vita contemplativa* ad una di *vita attiva*<sup>40</sup>. E allora si tratterebbe anche di verificare se la proiezione in immagini del *regimen* e più in generale della legittimità di quest'ultimo non abbia avuto a che fare con quel carattere della visibilità con cui esordisce la politica moderna, prima di ammantarsi del segreto degli *arcana* della “ragion di Stato”.

A ciò si riferiva la lettura della “evidenza” che ho voluto applicare – ruotando i termini della questione rispetto all'uso che ne avevano fatto i retori classici – all'applicazione delle arti figurative ai problemi della politica nel medioevo maturo. Si voleva cioè rendere più chiaro e intelligibile quel che non si riusciva a rendere del tutto chiaro con le parole, sia parlate che scritte.

<sup>38</sup> Opere di Giorgio Vasari, pp. 9-10.

<sup>39</sup> M. STOLLEIS – R. WOLFF (eds), *La bellezza della città. Stadtrecht und Stadtgestaltung im Italien des Mittelalters und der Renaissance*, Tübingen 2004; B. HUB, “Vedete come è bella la cittade quando è ordinata”. *Politics and the Art of City Planning in Republican Siena*, in T.B. SMITH – J. STEINHOFF (eds), *Art as Politics in Late Medieval and Renaissance Siena*, Burlington 2012, pp. 61-82.

<sup>40</sup> G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, «Studi veneziani», 16/1974, pp. 117-225.

Per quanto riguarda le prime, si è già visto il caso di Bernardino da Siena, che Bolzoni ha posto alla fine del suo libro sulla *Rete delle immagini*: la quale rete serviva a rendere più efficace e mirata la predicazione. Le parole scritte invece, con le quali erano composti i trattati, erano lontane dall'utenza maggioritaria dei partecipanti alla vita della città, a parte la lingua che veniva - nonostante il *Convivio* di Dante - impiegata, che era il latino. Per loro, dunque, vi era certamente un problema di evidenza della nuova realtà sociale e politica che la formazione cittadina andava comportando.

Ciò vale certamente anche per l'altra valenza che può essere data alla funzione di "evidenza", secondo l'orientamento più diffuso dell'attuale letteratura medievistica. Per Klaus Krüger il tema è quello della «...visualizzazione dello spazio sociale tramite le immagini pubbliche e quello dell'efficacia mediatica delle idee politiche e dei valori sociali trasmessi dalle immagini stesse»<sup>11</sup>. Ci si muove nell'orizzonte del simbolico e dell'opinione pubblica o, in senso più lato, della "sfera pubblica", secondo la famosa impostazione di Habermas che ha sollecitato dibattito anche per il medioevo. Trattandosi però di una categoria inizialmente messa in campo con riferimento alla società civile del XVIII e XIX secolo, non vi è da stupirsi che nell'applicarla al medioevo si corra il rischio di riferirsi a funzioni sociali e politiche tanto differenti da suscitare fraintendimenti e corti circuiti valutativi. In particolare, continua a stupirmi la difficoltà che s'incontra a porsi dal punto di vista dei nuovi "soggetti" della vita politica cittadina, i quali - come ho già troppe volte ripetuto - rappresentano l'effettiva novità del cambio costituzionale in corso. Forse erro io, ma continua a stupirmi il disinteresse per la trasformazione che interviene nell'uomo della città medievale in soggetto politico, che non è solo qualcosa di "filosofico" da lasciare alle discettazioni sul rapporto fra umanesimo e rinascimento ma deve per forza incidere anche sul senso della soggettività politica, senza per forza dover finire in Burckhardt o nelle raffinatezze della *civil conversazione*.

Quest'ultima non sarà altro che la prova che l'uomo moderno, resosi consapevole dei ruoli complessi che esso è venuto acquisendo in un sistema di rapporti sociali - di cittadinanza e di signoria e più tardi di Stato - avverte il bisogno di qualche sostegno moral-terapeutico per affrontare il "destino performativo" a cui sempre più lo forzerà la *vita activa*.

<sup>11</sup> K. KRÜGER, *La politica*, p. 9.





Senellart, partendo dal *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, ma arrivando subito a Niccolò Machiavelli, richiama il posto occupato, nella costruzione dell'uomo moderno, dalla *virtus* da una parte e dalla *fortuna* dall'altra. Come il nobile principe non vuole solo dominare ma anche operare per la gloria, così dovrebbe essere, in piccolo, anche per i soggetti, ciascuno in base alla sua *virtus*: come la *fortuna*, essa funziona per tutti, principi e soggetti (anche il Pontano scriverà un *De fortuna*, Napoli 1512-1518): «Avec le retour des valeurs classiques, cependant, elle avait retrouvé chez les humanistes son rôle de puissance tantôt favorable, tantôt hostile à l'homme, laissant un champ réel à sa liberté d'action... La dialectique de la virtus et de la Fortune, autour de laquelle s'organise la pensée de Machiavel, forme donc le noyau stable du discours politique humaniste»<sup>42</sup>.

Uno dei pochi a curarsi non solo del principe e del suo regime ma dell'uomo in generale, quello normale, il cittadino - il *vir virtutis* di Petrarca<sup>43</sup> - è stato, ancora una volta, Quentin Skinner<sup>44</sup>, il quale ha sottolineato anche il carattere radicalmente anti-agostiniano di questa concezione dell'uomo: sono però temi che non mi appartengono, anche se faranno la loro strada fino ai *Quattro Libri della Famiglia* (1433-1434) di Leon Battista Alberti e agli uomini "vitruvio-leonardeschi". In quel percorso si è sempre più posto il problema della differenza - e coesistenza - di morale individuale e morale politica: con Egidio Romano ad esempio che, pur ponendo sullo stesso piano la morale individuale e quella politica, suggeriva che la prudenza potesse essere di due tipi: architettonica (quella del principe) o puramente manuale (quella del soggetto). Anche così si aprì la strada ai famosi capitoli 15-19 del *Principe*, nei quali «...Machiavel montre comment le prince, pour assurer son succès, doit savoir user de l'apparence et transgresser les règles de la morale commune...». Ecco il passaggio da *virtus* a *virtù*... nel senso di qualità (forza) fisica (scienza moderna) e di una posizione finalmente attiva -

<sup>42</sup> P. SENELLART, *Les arts*, pos. 5090 ss.

<sup>43</sup> G. CAPPELLI, *L'umanesimo italiano da Petrarca a Valla*, Roma 2018.

<sup>44</sup> P. SENELLART, *Les arts*, nota 36 pos 5642: «Sur la redécouverte par Pétrarque de cette notion d'origine cicéronienne, cf. Q. Skinner, ... ; sur le concept de *virtus* comme accomplissement de soi - l'excellence humaine totale - et l'idéal *d'uomo universale* qui en découlait, cf. Q. Skinner... [qui] souligne en particulier le caractère radicalement antiaugustinien de cette conception de l'homme qui magnifie sa dignité».

contro quella prevalentemente passiva - dei sudditi. «Étatisation, donc, du rapport, autrefois personnel, entre virtus et fortuna»<sup>45</sup>.

La ricerca di Klaus Krüger dedicata all'impiego dell'arte visiva nel campo della politica mostra quanto lungo sia stato il breve percorso in quella direzione, a partire dal Trecento fiorentino inaugurato da Giotto fino a quello senese del nostro campione Ambrogio Lorenzetti, chiedendosi «... in che misura si manifesta una pretesa di autorità e validità generale determinata in gran parte dalla ricezione estetica dei messaggi sociali e politici». Prescindendo ora dalla densa letteratura sullo “spazio comunicativo” coltivato all'epoca in terra toscana, di cui l'autore offre una generosa bibliografia, egli parte dall'idea di un «... ordine simbolico nella misura in cui a esso era collegata la messa in atto somatica e percettiva della sistematicità, del controllo, del punto di vista strutturato, della razionalità, dell'ordine e dell'autorità, in breve: l'esperienza mentale e fisica di una comunità politica estremamente strutturata, organizzata e guidata dal razioicinio... segno tangibile di un nuovo tipo di sfera pubblica, espressione dell'autorità del regime del buon governo, della sua modernità razionale e della sua efficiente amministrazione»<sup>46</sup>.

I casi studiati da Krüger attengono specificamente al genere fissato da Gherardo Ortalli come “pittura infamante”<sup>47</sup> e m'interessano quindi solo indirettamente, come prova di una

<sup>45</sup> *Ivi*, pos 5248: un po' troppo facile, ma foucaultiano. Alla fine, viene Lipsio con la sua visione globale dello Stato come strumento di disciplina (al posto della virtù!): «Les *Politiques* de Juste Lipse (1547-1606) ... une technologie de l'autorité» (pos 5351). La nuova virtù è la costanza, che vale per governanti e governati allo stesso modo: obbiettivo ne è la “cura” di un soggetto autonomo capace di agire, fra i disordini esterni, in accordo con la ragione (e con la tradizione).

<sup>46</sup> K. KRÜGER, *La politica*, pp. 11, 15 e 17. Con la seguente conclusione (p. 18): «Al posto di raffigurazioni già molto studiate, quali il *Buon Governo* di Ambrogio Lorenzetti a Siena, oggetto centrale dell'analisi saranno alcuni esempi oggi meno considerati e che invece, nel loro tempo, godettero di grande prestigio: sono questi a poter meglio spiegare l'importanza di una politica dell'evidenza nel Trecento». Di KRÜGER cfr. anche *Bilder als Medien der symbolischen Kommunikation: Ästhetik und Geschichte*, in B. STOLLBERG - RILINGER - T. NEU - C. BRAUNER (eds), *Alles nur symbolisch? Bilanz und Perspektiven der Erforschung symbolischer Kommunikation*, Köln 2013, pp. 319-328.

<sup>47</sup> G. ORTALLI, *La pittura infamante: Secoli XIII-XVI*. Nuova edizione riveduta e aggiornata, Roma 2015 (prima edizione: «... pingatur in palatio...». *La pittura infamante nei secoli XIII-XVI*, Roma 1979). Da marzo 2020 esiste un'edizione digitale, che è quella da me utilizzata. Sintetizzo un passaggio delle *Conclusioni* (dedicato proprio a Siena), a indicarne la portata e lo spessore, per l'intera tematica di cui mi sto occupando anch'io: «Le opere di tal genere, “esaltanti la maestà urbana” al pari dei possenti edifici che spesso le contenevano, rappresentano però soltanto il vertice meglio conosciuto e più alto di quello che ho creduto poter indicare come un vero sistema figurativo dalle molte espressioni e fornito di caratteristiche proprie: pubblico, ufficiale, laico. Un complesso di immagini piuttosto vario veniva colorando i luoghi e gli strumenti della vita sociale: le casse d'archivio, i banchi degli ufficiali, le armature del Bargello o le piazze e i muri dei pubblici palazzi. Per lo più opere minori (ed anche per questo perdute nella quasi totalità), non prescindevano tuttavia da un gusto attento ai valori estetici, sorprendentemente sicuro nel riconoscere e



“politica dell’evidenza” che penserei adatta anche a dare conto del mio affresco senese, sia pure con intenti diversi (e più ampi e politicamente interessanti, sia dal punto di vista pratico che da quello teorico). Voglio dire che dei due obbiettivi che vengono attribuiti all’affresco – che è pubblico e, in quanto tale, *rende* pubblico – : cioè contribuire alla creazione di un *consensus omnium* ma anche di una *opinio communis*, mi sembra più rilevante il secondo, che mira ad evidenziare il diffondersi di una coscienza collettiva riguardo alla posizione dei “soggetti” in città, sia quanto alle loro rispettive posizioni sociali (di ceto come individuali), sia nella comune dipendenza che ogni *civis* avrà dal governo, in modo da poter partecipare all’altrettanto *commune* “bene”. Ma è bello il richiamo di Krüger all’evidenza, con la citazione della frase (riferita all’affresco fiorentino “del Biado”, 1330-1340) per cui tutti, persino «ogni piccolo bambolino» possono «vedere ed intender chiaro... ciò che la tinta parete manifesta...»<sup>48</sup>.

Menzione va fatta anche all’ultimo caso fiorentino trattato nel libro, quello della *Cacciata del Duca d’Atene*, realizzato intorno al 1344/45, in cui, pur in una decisiva soluzione di simultanea, vengono celebrati concetti diversi, corrispondenti anche a piani diversi di lettura e considerazione, tra la dedica della città di Firenze a Sant’Anna, madre di Maria, la sollevazione dei cittadini contro Gualtieri di Brienne e il suo abbandono della città che si libera così della tirannia<sup>49</sup>. Solo pochi anni prima (1338-39) Lorenzetti aveva dipinto i suoi affreschi nella Sala della Pace del Palazzo pubblico di Siena. Proprio ad essi Krüger dedica le ultime pagine della sua ricerca, con l’intento di fornire la prova provata della propria linea interpretativa. Si parte dunque dalla scena centrale «... costituita, com’è noto, da un’allegoria monumentale che traduce in immagini la Costituzione di Siena con una vividezza e plasticità che le versioni scritte, inizialmente in latino e poi in volgare dal 1309, non potevano offrire...». Ne abbiamo già parlato

nell’orientare a fini di interesse pubblico quanto fosse “oculo delectabilis, cordi letabilis, singulis sensibus humanis amabilis”.

<sup>48</sup> K. KRÜGER, *La politica*, p. 28. Utili sono anche le osservazioni sul rilievo giuridico dell’evidenza, com’era effettivamente anche nei casi di specie: M. KRUGMANN, *Evidenzfunktionen*, Berlin 1996 e M. SCHMOECKEL, *Procedure, Proof, and Evidence*, in *Cambridge Companion to Law and Christianity*, a cura di J. Witte jr. e F.S. Alexander, Cambridge 2008, pp. 143-162. Cfr. anche F. MIGLIORINO, *Kommunikationsprozesse und Formen sozialer Kontrolle im Zeitalter des Ius Commune*, in H. DURCHARDT - G. MELVILLE (eds), *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köl-Weimar-Wien, 1997, pp. 50-70.

<sup>49</sup> K. KRÜGER, *Ivi*, p. 81, riporta un passo dello Statuto della Signoria dell’8 ottobre 1343 in cui l’evento viene fissato come dogma politico «mediante un’immagine di sé pubblicamente vincolante»: «... ad perpetuam memoriam libertatis Civitatis Florentiae, & ut Civium mentibus sit infixum qualiter die S. Annae de mense Julii Populus Flor. Per Dei gratiam & virtutem bonorum, a Tyrannide Ducis liberatus ...».

e ne parleremo ancora: non sono d'accordo. Non era questa l'intenzione di Ambrogio (dei committenti non si sa nulla). Se proprio si deve stare nel modello costituzionale, suggerirei almeno di fare riferimento ad un modello "materiale" di costituzione, in cui vengono posti in evidenza elementi che nel *Costituto* occupano magari posti marginali, ma che hanno invece peso e significato specifico per il cittadino. Tuttavia - pur dandone un'interpretazione diversa - non posso non condividere il commento conclusivo di Krüger sull'affresco: «... è comunque possibile affermare che il particolare effetto di evidenza che raggiunge non è dovuto solo all'evocativa presenza delle figure allegoriche ivi rappresentate, ma risulta anche e soprattutto dall'organizzazione visiva dell'immagine capace di rispecchiare e delineare un sistema politico nella sua struttura sociale e istituzionale. L'affresco è il dispositivo visuale *decentralizzato, per nulla assiale* e dunque *non gerarchizzato*, di una forma di governo che non è strutturata attorno alle persone, ma alle istituzioni, il cui potere è detenuto dal bene comune». Ma ancora più bella e convincente per me è la seguente osservazione conclusiva: «Trattandosi di una configurazione che comprende "da un lato il soggetto percipiente e dall'altro il carattere vincolante e oggettivo di ciò che viene percepito" e che dunque imprescindibilmente presenta "un'ambivalenza", l'evidenza delle immagini può essere considerata come una modalità di *conoscenza* e, allo stesso tempo, di *coscienza*. Proprio grazie a questo aspetto dinamico e generativo si può spiegare il nuovo, eminente significato che la categoria assume nel Trecento ai fini dell'incarnazione simbolica del pubblico intesa come totalità sociale integrata»<sup>30</sup>.

Conoscenza e coscienza sono cose che si muovono, storicamente. Esse riguardano però necessariamente soggetti pensanti e senzienti. Certamente "percipienti" ma anche "partecipanti e proponenti", in una comunità viva e in movimento. Qual è quella della nostra città, tra comune e Signoria, comunque "in podestà". Ciò riguarda anche lo spazio comunicativo che stiamo vedendo sempre più e meglio occupato dall'arte visiva. Tra i primi ad accorgersene è stato appunto Gherardo Ortalli, dal quale traggio un'indicazione che mi pare davvero risolutiva anche per il mio discorso: «La reale novità del periodo qui esaminato consiste allora, se mai, nel più sistematico e cosciente uso che, fuori dalla Chiesa, si fece (andando anche oltre i termini proposti nell'opera di Graziano) dei mezzi figurativi, tenendo conto delle nuove esigenze

<sup>30</sup> K. KRÜGER, *La politica*, p. 105.



imposte da una società – e da un pubblico – in rapido mutamento. In questo senso la pittura infamante si presenta come elemento interno e costitutivo di un sistema iconico pubblico, ufficiale e laico: pubblico in quanto destinato alla collettività e da tutti fruibile; ufficiale in quanto espressione diretta degli organi detentori del potere; laico in quanto distinto ed autonomo rispetto all’altro, maggiore sistema iconico, funzionale e proprio all’ambito ecclesiastico e religioso». Ortalli tocca poi di sfuggita il perduto affresco giottesco nel Palazzo di Podestà di Firenze, citando il primitivo commento vasariano (nell’edizione del 1550 delle *Vite*): «...per metter paura ai popoli dipinse il Comune, ch’è rubato da molti..., rimando certo ai rilievi raffiguranti il comune pelato e il comune in signoria che nel duomo di Arezzo decorano la tomba (firmata e datata al 1330) di Guido Tarlati, vescovo e signore della città, o (con altra logica) la grande e articolatissima “similitudine” che Cola di Rienzo fece dipingere in Roma, “nello palazzo de Campituooglio ’nanti lo mercato”, con la quale “ammonio li rettori e’llo puopolo allo bene fare”»<sup>31</sup>.

Ma ancora più bello e da condividere particolarmente è il successivo giudizio: «I toni di questo complesso sistema iconico a cui ci riportano i casi citati ad esempio, ovviamente si modificano adeguandosi ai tempi diversi. Così, ad esempio, si è osservato che mentre i grandi cicli pittorici del secondo Duecento, proposti a vituperio anche in forma collettiva dei nemici dell’ordine costituito all’interno dei palazzi comunali di Brescia o di Verona o di Mantova... corrispondono a un fase in cui il comune in cerca di consolidamento si può caratterizzare attraverso la esclusione degli avversari e di chi turba i nuovi equilibri faticosamente ricercati, una volta giunti al Trecento di Giotto, o di Ambrogio Lorenzetti, o del vescovo Tarlati, ma anche degli affreschi del Palazzo della Ragione in Padova, è il Buongoverno in senso positivo e non più l’antagonismo verso gli avversari che segna l’istituzione cittadina fattasi più adulta»<sup>32</sup>.

La combinazione di evidenza e coscienza riapre, a mio avviso la via al tema di fondo della legittimità. Se infatti quest’ultima viene distolta dal piano giuridico in cui da tempo – forse fin dall’epoca di cui stiamo parlando – è stata inserita, per ricollegarla alla storia della mentalità da cui sorse, per far incontrare il destino di una città, che non poteva più essere solo Comune, con quello di *cives* che non erano più avventurosi *coniuratores* ma erano divenuti “più adulti”

<sup>31</sup> G. ORTALLI, *La pittura*, p. 18 e 19 pos 399.

<sup>32</sup> *Ivi*, con bella bibliografia a nota 39, p. 20 pos 419.

e dovevano per forza far i conti con i conflitti crescenti, allora si tocca proprio il nervo centrale della legittimità del potere. Purché quest'ultimo non venga semplicemente inteso solo nei suoi "modi" di esercizio da parte di chi lo detiene, ma piuttosto nelle "ragioni" per accettarlo da parte di coloro a cui esso si rivolge. Una legittimità, insomma, vista dal basso invece che dall'alto, dal punto di vista (anche) dei "soggetti" intesi come titolari dell'azione sociale e politica nella comunità e non (solo) dei "soggetti" come destinatari passivi di comandi e coercizioni. Nella miscela variabile di governo "buono" e "malo" o, per essere più chiari, di buongoverno e tirannia, che è sempre presente nelle comunicazioni visive di cui stiamo parlando, la ragione di queste "immagini diverse" di cui parla Ortalli si potrebbe individuare forse proprio nelle sfumature riscontrabili nelle "diverse congiunture", come avevo proposto in apertura, introducendo la mia idea di legittimità.

Ma c'è di più: mi pare di dovere, a mia volta, osservare che il successo della pittura infamante fu senza dubbio una prova di particolare sensibilità "cittadina", cioè espressione di un "bisogno" di cittadini di essere "coinvolti" nelle vicende (nella "costituzione") cittadine, quando queste ultime venivano lese da comportamenti criminali anti-cittadini. È la mia risposta alla domanda cruciale che Ortalli si pone sul «... se e quanto la pratica corrispose a stimoli interni e a caratteri connaturati alla particolare realtà storica dei centri e dei tempi in cui nacque e, in secondo luogo (ma, ammessa la proponibilità del primo, è il quesito più importante), di che genere eventualmente furono quegli stimoli o quei caratteri»<sup>33</sup>. Anche questo, mi pare, è manifestazione di quella "soggettività" che vado cercando, come consapevolezza dell'essere "parte" di una comunità, di "parteciparvi", secondo criteri di condivisione che vorrei riportare a "legittimità". «Se l'uso persiste in situazioni tanto diverse fra loro - scrive Ortalli - la spiegazione va in primo luogo cercata nella sua capacità di rispondere a bisogni che mutavano in relazione al mutare delle strutturazioni politiche, sociali e istituzionali. In altri termini, la sua sperimentata efficacia lo rendeva utile contro i rispettivi avversari tanto al comune di popolo quanto al principe...», e ancora: «Già si è accennato alla funzione della pratica nell'ambito di un processo di rafforzamento delle strutture istituzionali cittadine e in vista di assetti statali e di

<sup>33</sup> G. ORTALLI, *La pittura*, p. 104, pos 3005.



apparati di potere più stabili»<sup>54</sup>. Egli ne dà poi un'interpretazione legata certo alla conflittualità tipica della "città" medievale tra famiglie impegnate nelle lotte di parte, ma insieme riferita anche ad un sistema penale che, secondo i bisogni del tempo, mirava comunque a tutelare la *civitas* dalle tracotanze private, restando nel complesso in sé neutro, sia pure «sotto il segno di guelfismo e popolo». Ciò rifletteva l'affermarsi di una nuova scala di valori, differente da quella dei vecchi gruppi dirigenti, di derivazione feudale e impostata invece sui criteri di *vita activa*, "di popolo"<sup>55</sup>.

Parlare di legittimità a questo proposito può apparire azzardato a meno che non la si voglia intendere - ed è il mio caso - come vero e proprio carattere "costituzionale" avente a che fare più con l'antropologia che con la storia del diritto, o à la *Bourdieu*, come attinente al campo simbolico del dominio, in cui a contare è la funzione di "utenti" dei cittadini che, nell'essere soggetti alle regole/misure del governo - giustizia (distributiva e commutativa), sicurezza, forza, temperanza... - ne pretendono anche il perseguimento dei fini "comuni" dell'associazione civile, in termini di *Iustitia*, *Concordia* e *Pax*: in una parola di *Bonum commune*<sup>56</sup>. Ortalli ha suggerito in modo convincente che la "pena" della pittura infamante, per quel che se ne può capire dai casi da lui considerati, rientrerebbe nello spettro di aspettative di cittadini-utenti del genere descritto, secondo le diverse "strutturazioni politiche, sociali e istituzionali" (di tempo e di luogo) vigenti.

Ciò può ben coesistere con la tradizionale lettura gius-storica che ad esempio Diego Quaglioni ha variamente espresso: «È così che l'ideologia dell'obbedienza assume il principio di autorità "come trama fondamentale del vivere associato"»<sup>57</sup>. Un'opinione che costituisce la

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 106-107, pos.3084, citando G. TABACCO, *La storia politica e scoiote. Dal tramonto dell'Impero alle prime formazioni di stati regionali*, in *Storia d'Italia Einaudi*, II/1, Torino 1974, pp. 181 ss e 212 ss.

<sup>55</sup> Il *Costituto senese* del 1309-1310 stabiliva che «nel detto popolo non possa o vero essere debia alcuno de' casati della città di Siena volgarmente intesi et di coloro e' quali de' casati da chinci indietro fuoro avuti ne la città di Siena o vero per casati, né alcuno cavaliere de la città di Siena» riportato da G. ORTALLI, *La pittura*, p. 122.

<sup>56</sup> P. SCHIERA, *La misura*.

<sup>57</sup> D. QUAGLIONI, «*Fidelitas habet duas habenas*». *Il fondamento dell'obbligazione politica nelle glosse di Bartolo alle costituzioni pisane di Enrico VII*, in CHITTOLINI - MOLHO - SCHIERA (eds), *Origini dello Stato*, p. 389. Ma importante mi sembra anche la sua considerazione generale (p. 387): «Il lascito bartoliano non sta insomma nel solo acuto contrasto fra il diritto e il fatto, fra le esigenze della legalità e la constatazione dell'effettività del potere signorile: sta nell'elaborazione di figure e di categorie e di concetti, i quali, applicati nella sua dottrina al princeps della tradizione romanistica, all'imperatore, sarebbero presto stati applicati, nel processo di rapido trasferimento delle attribuzioni della suprema potestà d'imperio, della sovranità imperiale, ai signori e ai principi territoriali, agli Stati della nuova Europa. Tra queste figure c'è appunto quella dell'obbedienza, dell'obbligazione politica e dei suoi fondamenti».

linea principale d'interpretazione della via europea verso lo Stato, in chiave prioritariamente giuridica, come ritiene anche Thomas Kuehn, che, nonostante il punto di vista antropologico scelto nel suo saggio, riporta da Maurizio Fioravanti la visione del «diritto... come norma di disciplina realizzata nell'ambito dell'interazione politico-sociale...»<sup>58</sup>; mentre Aldo Mazzacane, citando Julius Kirshner a proposito dei *consilia* di Paolo di Castro maestro a Padova dal 1429, rimanda a “cittadinanza” (*civilitas*) come «regime cui sottoporre i diversi soggetti» in rapporto alla sovranità veneziana<sup>59</sup>. In occasione del citato Convegno di Chicago, io stesso mi espressi così, in termini introduttivi: «I caratteri di laicità, responsabilità e razionalità che sono propri dell'istituzione (e dell'azione) politica moderna devono esprimere dunque non soltanto l'aspetto di razionalità ed efficienza di quello che è il lato attivo del potere (il comando), ma sottolineare anche il significato di accettazione consapevole (l'obbedienza) che ne connota il lato passivo, da parte cioè di chi il potere lo subisce, che sono appunto i membri della comunità politica organizzata in 'Stato'. Per questo motivo occupa tanto posto, nella vicenda dello Stato moderno, il tema della disciplina, nella sua duplice funzione di attitudine all'obbedienza da parte del soggetto e di capacità di esercitare il comando da parte dell'autorità»: così si consolidano le istituzioni come forma dei comportamenti attesi»<sup>60</sup>. E proseguivo, partendo come spesso faccio dalla razionalità di Weber, affermando che «...cultura e costituzione rappresentano dunque il 'campo' in cui è necessario muoversi se si vuole tentare un'indagine genetica del 'modo comune' in cui gli uomini occidentali hanno ordinato la loro vita collettiva, in quella forma istituzionale che si è gradualmente venuta definendo come 'Stato'. Il profilo istituzionale, quello della legittimazione e quello del disciplinamento mi sembrano tre angoli plausibili entro cui racchiudere l'*Umfang* culturale e costituzionale dello Stato moderno, a partire dalla sua genesi, sia pure probabilmente incompiuta, nell'Italia medievale».

<sup>58</sup> T. KUEHN, *Antropologia giuridica dello Stato*, Ivi, p. 368, dalla Voce “Stato moderno” di M. FIORAVANTI, in *Enciclopedia del diritto*.

<sup>59</sup> A. MAZZACANE, *Diritto e giuristi nella formazione dello Stato moderno in Italia*, Ivi, p. 343, che cita J. KIRSHNER, *Paolo di Castro on “cives ex privilegio”*. *A Controversy over the Legal Qualification for Public Office in Early Fifteenth-Century Florence*, in A. MOLHO – J. TEDESCHI (eds), *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Firenze 1971, pp. 229-264; e “*Civitas sibi faciat civem*”: *Bartolus of Sassoferrato's Doctrine on the Making of a Citizen*, «*Speculum*», 18/1973, pp. 427-452.

<sup>60</sup> P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, Ivi, pp. 20-21.





Riprendevo poi – citando dalla bella traduzione (senese) del 1363 del *Defensor Pacis*, che mi sembra ancora il testo più vicino al discorso lorenzettiano nel *Buongoverno*<sup>61</sup> – il tema dell’originaria illegittimità comunale : «La crisi comunale non fu crisi di legittimità, ma storico adattamento dei criteri appena fondati ad esigenze che si trasformavano in modo pressante...»; cioè tendenziale ricerca di nuova legittimità, da parte di “soggetti” che pure si sentivano “nuovi” e che disponevano di strumenti sia teorico-morali (la filosofia) che tecnico-istituzionali (il diritto), entrambi decisivi ma pur sempre accessori. Alla fine, concludevo: «Nell’Italia medievale nacque lo Stato (moderno), almeno certamente per quanto riguarda l’elemento primario che lo compone e che è il nucleo fondamentale della sua ‘modernità’: l’uomo-cittadino, anzi gli uomini-cittadini al plurale, gli “animi molti” ...». Resta il fatto che ancora concepivo, a quel tempo, la legittimazione come un processo dall’alto (autorità) verso il basso (soggetti-sudditi), mentre ora vorrei riuscire a rovesciarne il meccanismo e vedere la legittimità come la molla in base alla quale i soggetti (uomini e donne responsabili) accettano (e anzi ricercano) l’autorità, piuttosto dal basso verso l’alto. Tra l’altro, già allora concludevo: «I veri titolari di quella vicenda non furono i signori, ma i soggetti-cittadini»<sup>62</sup>.

10.

A nuovi bisogni – che fanno ovviamente riferimento alle mutevoli “condizioni di vita” di hintziana memoria – corrispondono per forza nuovi soggetti. Di tanto in tanto, nel decorso storico, gli storici “scoprono” trasformazioni così profonde da mettere in questione il nesso fra soggetti e bisogni: tanto che l’oscillazione di quel nesso è in qualche caso divenuto un paradigma, anche di primo piano, non solo per leggere la storia passata ma per impostare anche una storia futura. Ciò è certamente accaduto – riguardo a “bisogni” come lavoro e valore – anche per Marx e per il popolo marxista, dove il discorso si è naturalmente orientato verso e all’interno della lotta di classe. Non mi metterò certo a fare qui il “marxista all’asilo”, ma sono contento di poter disporre, nella piccola libreria di casa, di un vecchio libretto di un caro amico,

<sup>61</sup> *Ivi*, pp. 28-30, e note 28 e 29. Cfr. *Defensor Pacis*. Nella traduzione in volgare fiorentino del 1363. Difenditore della Pace, a cura di Carlo Pincin, Torino 1966.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 48: «purché riusciamo a comprendere che l’origine dello Stato moderno non è stata solo di tipo “istituzionale” (cioè incentrata sulla costruzione di strumenti d’apparato), ma anche di tipo culturale (legittimazione) e comportamentale (dottrina-disciplina)».

morto assai prematuramente, Giampiero Stabile, che mi può servire da guida per provare a districarmi. Dedicato a Agnes Heller, nel primo saggio si parla di “... valore, umanesimo, rivoluzione”<sup>63</sup>, il che non può non evocare il richiamo, già fatto più volte, a *vita activa* come formula di nuova convivenza nella faticosa età moderna d’origine medievale. Alla sua base sta infatti il concetto di valore che, a differenza di quello tutto interno al capitalismo d’interesse, trascende i limiti della dialettica insita in quest’ultimo, «... estendendone la conflittualità a soggetti storici e reali che, emancipandosi, coinvolgono nel processo rivoluzionario l’universalità del genere»<sup>64</sup>. Tutto si svolge però all’insegna del valore-lavoro dentro a quella generica “età moderna” che si identifica col modo di produzione capitalistico e a quella ricchezza “del denaro”, la titolarità della quale è appunto l’oggetto della lotta di classe. Scrive Stabile nella sua *Premessa*: «È però proprio dalle ombre e dalle lacerazioni teoriche e politiche della crisi nella quale ci muoviamo che la nozione di *bisogno* emerge nella sua centralità: *teorica*, rispetto ad ogni lettura di tipo economicistico, naturalistico, positivistico che di essa è stata e viene data; *politica* laddove è in grado di segnare la direzione di una pratica antagonista radicata in una strategia di riappropriazione complessiva di quella *qualità della vita sociale*, la cui soddisfazione è incompatibile con la logica e la funzione di capitale»<sup>65</sup>.

Ma certamente si potrà parlare di qualità della vita sociale anche da prima: laddove si fossero create “condizioni di vita” favorevoli a ciò, dove cioè abbia preso vigore una certa smania di “ricchezza” socialmente condivisibile, non necessariamente confinabile nella proprietà o meno dei mezzi di produzione, ma intesa come ricchezza sociale, relativa all’ordine e sicurezza dei membri della comunità e in generale al loro bene “in comune”. Speravo di ricevere conferma di ciò da una rilettura del capolavoro di Hanna Arendt, *Vita activa (The Human Condition)*, nell’edizione inglese del 1958), ma non è stato così: l’opera è piuttosto orientata all’analisi delle contraddizioni del rapporto fra *human agency* e *political freedom* nell’evoluzione dell’uomo moderno, rispetto alla crescente forza dominante della ricerca e dell’applicazione tecnologica, nel mondo di oggi (inteso come somma di ieri e di domani). Eppure, uno spunto come: «Produttività e creatività, che dovevano diventare gli ideali più alti e persino gli idoli

<sup>63</sup> G. STABILE, *Soggetti e bisogni. Saggi su Agnes Heller e la teoria dei bisogni*, «quaderni aut aut», Firenze 1979.

<sup>64</sup> *Ivi*, p.30.

<sup>65</sup> *Ivi*, pp. 7-8.



dell'età moderna nei suoi stadi iniziali, sono caratteri inerenti all'*homo faber*, all'uomo come costruttore e fabbricante...»<sup>66</sup> si presterebbe bene allo scopo, soprattutto per quanto viene detto subito dopo, sulla svolta epocale dal "perché" al "come", intervenuta più o meno in concomitanza. Cioè - ovviamente fra umanesimo e rinascimento - come affermazione di una concezione dinamica di conoscenza e coscienza traducibile nell'attenzione al "processo" invece che al "così com'è", quindi alla storia invece che alla natura. Una nuova idea dell'uomo e della sua responsabilità nel mondo, in tutti i campi e anche in quello politico e sociale: nel nostro caso nella città e nella cittadinanza, mi sentirei di dire.

Ne ricevo supporto dalla lettura ardita che Chiara Frugoni compiva nel suo primo libro sull'affresco di Lorenzetti, in paragone a quelli di Giotto, solo di pochi decenni prima, a Firenze e Padova: «Nel Lorenzetti si è operata invece un'audace innovazione che denuncia un approccio francamente laico alla vita. Se la tirannide è "didatticamente" dentro le mura della città, la Giustizia non è più dichiaratamente contrapposta: non esiste cioè il binomio giustizia-ingiustizia; inoltre, essa occupa un posto secondario, anche visivamente, rispetto al grande Veglio: sono i cittadini, col loro bene operare, con il rispetto del bene comune, che assicurano alla città e alla campagna, l'una e l'altra presentate in una imponente visione positiva, il rispetto della legge e i suoi benefici effetti...»<sup>67</sup>.

Ma ancora più importante mi sembra la conclusione di Frugoni: «Le immagini di Comune antecedenti al Lorenzetti o che comunque vi si possono concettualmente riannodare hanno come caratteristica costante l'antitesi fra Comune *pelato* e Comune *in signoria*. Ciò che invece spicca nell'affresco del Lorenzetti è che l'antitesi non è più all'interno di uno stesso concetto di cui sono presentati i due poli, ma fra due entità politiche diverse: Comune e Tirannia». Nel Vecchio viene rappresentata, secondo Rubinstein, la *persona pubblica* della città di Siena e il suo concetto di bene comune; ma, glossa Chiara Frugoni, anche quello del Comune-città come *communitas*, in quanto *bene* per i cittadini, "a ciò raccolti". Questa è la novità "laica" che si compie nell'affresco di Siena: laica, perché politica e civile, per nuovi cittadini, i quali non

<sup>66</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, Milano 1964, p. 317. Conclusivo il commento di Arendt (p. 321): «In altre parole, il processo che, come vedremo, invase le scienze naturali con l'esperimento, col tentativo di imitare in condizioni artificiali il "fare" attraverso il quale una cosa naturale si forma, serve altrettanto bene o anche meglio come principio del fare nel dominio delle cose umane».

<sup>67</sup> C. FRUGONI, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Torino 1983, pp 155-156.

dimenticano che la loro città è sotto la protezione di Maria, ritratta in Maestà da Simone Martini nel salone accanto, ma separano ormai le due linee di legittimazione, quella sacra e quella laica. Si può forse andare oltre e indicare il “bene del comune” come la “ricchezza politica” di cui i cittadini hanno bisogno: un “bisogno” che i nuovi “soggetti” accertano con un “sentimento” misto di “utile necessario e diletto” e che riconoscono nelle “immagini” che il misterioso pittore-politico Ambrogio Lorenzetti riesce ad esprimere. Si tratta – precisa Frugoni – di immagini naturalistiche, perché vogliono rappresentare il *corpus naturale* del Comune, la sua quotidiana consistenza, la realtà viva di Siena... «cioè di come la città, svestita di ogni significato trascendente, possa essere governata»<sup>68</sup>.

Si trattava certamente di una “ricchezza comune”, coincidente con quella che Arendt riferì alla nascita del sociale e alla «... trasformazione della cura privata in una preoccupazione pubblica»<sup>69</sup>. Anch’essa rientrava nella dinamica del processo che avrebbe condotto al capitale e alla sua accumulazione, senza la quale la ricchezza sarebbe caduta «... nel processo opposto di disintegrazione attraverso l’uso e la consunzione». Inizia qui la contraddizione tra privato e pubblico che ha poi caratterizzato il “sociale” fino al rovesciamento dei termini a partire da metà Ottocento. È rispetto a questa dinamica socio-economica che si muove anche la dialettica comunicativa di cui il *Buongoverno* è prova, sulla base di una produzione culturale che attraverso – grazie al recupero della tradizione – la parte finale del medioevo (un “autunno” estremamente fertile e produttivo!) e si traduce nel “bisogno” di una comunicazione pubblica e capillare delle “ragioni” dell’essere insieme “soggetti” individuali operativi (da *homo laborans* a *homo faber*) ma anche comunitariamente obbedienti e sottoposti al principe.

Prima di provare ad approfondire tale paradigma e il suo eventuale rovesciamento, mi restano due cose da fare, entrambe relative a questi benedetti “soggetti”, che saranno però – al di là di ogni retorica di derivazione umanistico-rinascimentale – quelli che abbiamo visto in Foucault come destinati all’esercizio passivo di governamentalità. La prima cosa è di inquadrare la loro soggettività nell’essere al centro di un’esperienza simbolico-dottrinaia che li vede

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 159. Ma ancor più a p. 173, dove ella sottolinea che nella descrizione socio-economica della cittadinanza «c’è soltanto la classe degli artigiani, dei piccoli commercianti, dei contadini, dei poveri, dei “sudditi” cioè, che lavorano beneficiati dal regime». E i nobili e ricchi, aggiungo io, sono ritratti solo nelle scene ludiche di matrimonio e di caccia (e forse anche in quella di danza).

<sup>69</sup> H. ARENDT, *Vita*, p. 73.



protagonisti, destinatari anzi utenti oltre che attori, di un'operazione di comunicazione di prima grandezza, evocativa di quel che era stata, nell'antichità ma sotto un'altra costellazione culturale, la doppia umanità socratica di Ulisse e Achille. Mi riferisco in particolare - tra molti possibili esempi - al tripudio architettonico e figurativo che accompagnò, dopo il Mille, l'esplosione della dottrina e del culto cristiano in Europa, ma soprattutto nell'endiadi "architettura gotica-pensiero scolastico", come vista e ricostruita da Erwin Panofsky e subito colta da Pierre Bourdieu.

«On comprend que M. Erwin Panofsky ait pu trouver dans l'habitus scolastique le principe permettant de rendre raison non seulement d'un état de l'architecture gothique mais aussi d'une évolution "en apparence erratique et en réalité obstinément cohérente", comme le montre l'analyse minutieuse des solutions qui ont été successivement apportées à trois *questions* architecturales...»; e aveva già detto: «Ce que M. Erwin Panofsky s'efforce de dégager de ces discours concrets et particuliers que sont les cathédrales gothiques ou les sommes théologiques, c'est peut-être, en dernière analyse, cette "forme intérieure", pour parler le langage de Wilhelm von Humboldt, c'est-à-dire le *modus operandi*, capable d'engendrer aussi bien les pensées du théologien que les schémas de l'architecte, qui fonde l'unité de la civilisation du XIIIe siècle»<sup>70</sup>.

Se è centrale la definizione di *habitus* (non troppo lontano, mi sembra dal *modus operandi* humboldtiano) come "grammatica generatrice di condotte", il problema si pone soprattutto per le epoche di rivoluzione e rottura dove appunto nasce una nuova grammatica generatrice di condotte, come potrebbe essere il caso con Giotto e Ambrogio. Ma il problema permane: quale sarà mai l'*habitus* di Ambrogio? Non certo da giurista, tuttavia da uomo di mondo che parla nelle assemblee cittadine e sa cosa succede. Marsilio da una parte, Bartolo dall'altra, e in mezzo i cittadini che devono trovare il loro posto in un mondo in trasformazione... ma sullo sfondo l'umanesimo toscano, che tra poco diverrà fiorentino, con alle spalle Ser Brunetto e in prospettiva Fra' Bernardino da una parte e il *De hominis dignitate* di Pico dall'altra!

<sup>70</sup> E. PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, traduction et postface de Pierre Bourdieu, Paris 1967, che consta di due parti: *L'abbé Suger de Saint-Denis* e *Architecture gothique et pensée scolastique*. Le citazioni rispettivamente a p. 159 e 152, nella *Postface* di Bourdieu.

Quel che conta è provare a ricostruire anche l'*habitus* dell'uomo-cittadino, a partire dalle condizioni del tempo (movimento di urbanizzazione, grandi assembramenti provocati da mercati, fiere e pellegrinaggi, grandi chiese... interventi urbanistici, piazze e palazzi pubblici...). Mi aiuta l'osservazione basilare di Bourdieu su Panofsky : «M. Erwin Panofsky fait voir ici de manière éclatante qu'il ne peut faire ce qu'il fait qu'à condition de savoir à chaque moment ce qu'il fait et ce que c'est que de le faire, parce que les opérations les plus humbles comme les plus nobles de la science valent ce que vaut la conscience théorique et épistémologique qui accompagne ces opérations».

Il metodo di Panofsky consiste nella « veicolazione della sostanza del pensiero contemporaneo » : «Lorsqu'on entreprend d'établir comment l'habitude mentale produite par la scolastique primitive et classique peut avoir affecté la formation de l'architecture gothique primitive et classique, il faut mettre entre parenthèses le contenu conceptuel de la doctrine et concentrer l'attention sur son modus operandi, pour emprunter un terme aux scolastiques eux-mêmes...». Ciò che più conta della novità della Scolastica è il ricorso alla ragione per spiegare ogni verità (anche di fede) «...Ainsi, la manifestation comme élucidation ou clarification est ce que l'on pourrait appeler le premier principe régulateur de la scolastique primitive et classique»<sup>71</sup>. Non è difficile riscontrare ciò nel *Buongoverno*, sia sul piano teorico (nella campata centrale), che su quello sociologico (“effetti”) e politologico (“mal e buon governo”), secondo un “tipo di articolazione sistematica” che era assolutamente sconosciuto fino appunto alla scolastica. In particolare, poi – secondo Bourdieu – è solo dal XIII secolo che i grandi trattati vengono organizzati conformemente a un piano d'insieme, *secundum ordinem disciplinae*: «... de manière que le lecteur soit conduit, pas à pas, d'une proposition à une autre, et soit constamment informé du progrès de cette démarche».

Non tanto diversamente si svolge il “discorso” di Ambrogio nel suo grande affresco, mirando a incarnare la totalità del sapere circolante sulla “forma politica” del “comune-città” di cui Siena rappresentava esempio eccellente, soprattutto nell'opinione e nella speranza dei Nove. Il progetto di “chiarificazione” è perseguito con determinazione sia sul piano “teorico” dell'allegoria teologico-filosofica centrale che su quello “descrittivo” del naturalismo

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 89 e 91.



sociologico e politico ai due lati del dipinto. Stupisce non poco che entrambe le coordinate esplicative risultino ancora così chiare e convincenti a secoli di distanza, consentendoci di comprendere i problemi del tempo assai meglio che non i trattati latineschi in circolazione fra i dotti. Da sottolineare infatti è ciò che spesso si dimentica: cioè che i destinatari della “chiarificazione” offerta da Ambrogio erano gli stessi “soggetti” che egli stava dipingendo col suo pennello incantante, anche se in una ricostruzione un poco “ideologica”, dunque per definizione “falsa”. Il ceto medio infatti occupa da solo quasi per intero la scena degli “effetti”: neanche i Nove compaiono mai; solo i nobili svolgono il ruolo ornamentale che spetta loro, con abiti belli e azioni cerimoniose, come l’andare a caccia o a matrimonio. Si tratta certamente di una copertura ideologica, come ho appena detto, ma perfettamente adeguata al “bisogno di città” che la città stessa esprime e che si basa (ma insieme mira) all’uniformità sociale di quella parte “virtuosa” (cioè soggetta e obbligata) di popolo a cui principalmente è rivolto il “governo”, mentre sui detentori di quest’ultimo, diretti o indiretti, viene mantenuto il doveroso riserbo della “formola politica”.

La “falsità” ideologica di cui sto parlando non è fuorviante, anzi si adatta a perfezione alla fase di transizione che il concetto e la pratica di cittadinanza sta attraversando in quell’epoca, con il duplice carattere di una sua riqualificazione teorica, da una parte, grazie soprattutto ai giuristi capitanati da Bartolo, e di un obbiettivo ridimensionamento ad opera dei nuovi aspiranti al potere signorile, dall’altra. Lorenzetti non esprime dunque una dottrina astratta (tanto meno utopica) dell’obbligazione politica che dovrebbe vigere in città, ma illustra ai suoi concittadini quella che è la situazione reale di un popolo di soggetti coscienti della loro esistenza *con*-cittadina e dei doveri che essa comporta, a petto dei vantaggi che assicura. Non è propaganda politica da parte dei Nove, o è comunque più di questo: si tratta di un contributo realistico alla pace cittadina, come condizione preliminare al ben vivere, nell’accettazione di una condizione politica nuova, consistente nella presa d’atto che la *con*-vivenza è cosa di questo mondo, laica e materiale, orientata allo scopo e in tal senso razionale, quindi da gestire, da parte di tutti, nel più tranquillo e tradizionale dei modi: quelli della virtù e della sapienza della prassi, in funzione ma anche ad opera della giustizia.

Nel descrivere il passaggio dall’ XI al XIII secolo in chiave architettonica, Panofsky prende spunto dalle chiese gotiche che gli sembrano riprodurre in pietra l’ordine schematico dei trattati

teologici: «Cette homologie fait apercevoir ce qui correspond à la hiérarchie des “niveaux logiques” dans un traité scolastique bien organisé... Il faut mentionner que le principe d’homologie qui régit la totalité du processus implique et explique l’uniformité relative par laquelle le vocabulaire du gothique classique se distingue du roman»<sup>72</sup>. Il monopolio educativo della Scolastica ha progressivamente indotto la creazione di un’habitude *mentale* – commenta infine Pierre Bourdieu – ancorando a ciò anche la figura dell’*habitus*, ma a me piacerebbe anche riprendere l’idea di partecipazione a un bisogno condiviso e crescente di nuova *paideia*, proprio per la coscienza di un cambio di tempi... ma anche di soggetti e bisogni (forse meglio di bisogni e soggetti): dunque di legittimità.

A concludere, un’ultima osservazione istantanea di Panofsky: «Qu’il s’agisse du mode de présentation littéraire ou du mode de présentation architecturale, un homme imprégné de scolastique ne pouvait adopter qu’un point de vue, celui de la *manifestatio*; il admettait comme allant de soi que la fin première des nombreux éléments qui constituent une *Summa* est d’en assurer la validité... Tandis que l’esprit humaniste exige un maximum d’harmonie..., l’esprit scolastique réclame un maximum d’explicitation. Il admet et exige une clarification gratuite de la fonction au travers de la forme de même qu’il admet et exige une clarification gratuite de la pensée au travers du langage»<sup>73</sup>. Quello di Ambrogio Lorenzetti era la pittura.

In un libro di qualche anno fa su Hobbes vs. Machiavelli, Gianfranco Borrelli faceva ricorso a Foucault per richiamare «...l’importanza del laboratorio italiano per i percorsi della razionalizzazione politica tra Cinquecento e Seicento; al centro del suo interesse l’arte di governo della *ragion di Stato*, da intendere come tecnologia diplomatico-militare intesa a rafforzare lo stato delle relazioni internazionali ed il complesso dei dispositivi di *polizia* che costituiscono i mezzi necessari per far crescere dall’interno le forze dello stato»<sup>74</sup>. Sottraendosi alla tradizionale considerazione del tema in base alla figura della sovranità, nell’eventuale evoluzione Bodin→Hobbes, Borrelli propone di andare più a fondo, nella direzione dei “soggetti”, ricorrendo, a quel che mi pare, piuttosto al tema generale della legittimità. Così lo studio di comparazione, rispetto a quel “laboratorio” si sposta sul rapporto fra Hobbes e Machiavelli, su «alcuni plessi

<sup>72</sup> *Ivi*, pp. 104-105.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>74</sup> G. BORRELLI, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli 2009, p.16, nota 2.





semantici... individuati nelle pieghe dei rispettivi discorsi antropologici... Si tratta, per Machiavelli, delle nozioni di *contentezza* e *contenzioni* che vengono a costituire i termini principali del registro interpretativo e critico degli eventi politici e storici. Dal canto suo Hobbes utilizza gli sviluppi semantici di *consentement* e la serie delle espressioni ad esso collegate, che esprimono significati oppositivi, quali *content/discontent*, *contended/discontended*; affianco a questo troviamo ancora gli svolgimenti concettuali che designano le dinamiche proprie dei conflitti, *contentions*<sup>75</sup>.

La via indicata da Borrelli attraversa in più punti terreni che anch'io vado da tempo coltivando, rispetto alle due tematiche/problematiche di melancolia e legittimità. Mi conviene dunque seguirla almeno per un po'. Gianfranco Borrelli parte dalla considerazione negativa che Machiavelli ricava da Tito Livio rispetto sia alla condizione individuale che a quella comunitaria degli uomini. Viene così subito tematizzato il concetto di "soggetto", come abbiamo cercato d'impostarlo anche noi. Si tratta della consapevolezza e coscienza che l'uomo ha di dover "convivere" in modo regolato, prendendo atto della sua natura psico-fisica, come pure dei condizionamenti derivanti dalla vicenda comunitaria. Una volta precisato ciò - che non è cosa da poco, trattandosi in sostanza della base "politica" moderna su cui Machiavelli costruisce la sua dottrina - va anche rimarcato che il suo approccio alla politica prescinde il più possibile dagli ingombri istituzionali che al suo tempo sono ormai stati posti - o dalle soluzioni apprestate - dal diritto, utilizzando invece una prospettiva di tipo storico e per così psicologico, in linea con la tradizione, anch'essa secolare, della riflessione umanistica toscana e dell'Italia settentrionale. In tale prospettiva prevale la nota realistica - per molti solo pessimistica - della insoddisfazione degli uomini per gli ostacoli che la natura frappone al libero esplicarsi della volontà umana.

La "mala contentezza" del XXXVII capitolo del primo Libro dei *Discorsi* corrisponde al "malessere del vivere civile" ed è, per Borrelli, il punto di partenza dell'analisi politica che compie Machiavelli, spaziando dai tempi romani ai suoi propri<sup>76</sup>. Il tema è presentato nel proemio al secondo Libro dei *Discorsi* così: «Sendo, oltre di questo, gli appetiti umani insaziabili, perché, avendo, dalla natura, di potere e desiderare ogni cosa, e, dalla fortuna, di potere conseguirla poche, ne risulta una mala contentezza nelle menti umane, ed uno fastidio delle

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>76</sup> G. BORRELLI, *ivi*, p. 32, definisce *mala contentezza* «come limite naturale, antropico, dell'esistere umano».

cose che si posseggono: il che fa biasimare i presenti tempi, laudare i passati, e desiderare i futuri». Si tratta sicuramente di qualcosa di simile a quella che io chiamo da tempo “melancolia”, considerandola però una attitudine generale a livello sociale (e comunitario) e non solo un atteggiamento individuale, per di più condito da preoccupazioni di tipo filosofico o genericamente culturale di alto profilo. Nella mia personale visione, il senso di melancolia designa una condizione di insoddisfazione dell’uomo a dover convivere “naturalmente” con altri uomini in modo sociale. Contro tale insoddisfazione si erge però, altrettanto naturalmente, il dato di fatto che molti bisogni anche individuali dell’uomo (a partire dalla stessa sopravvivenza) esigono convivenza e collaborazione. Essa, perciò, dev’essere voluta e costruita artificialmente dagli uomini stessi, in modo pragmatico mirato agli scopi correnti, i quali a loro volta mutano storicamente, in rapporto con le “...politischen Lebensbedingungen der Zeit “. Tutto questo rappresenta per me il motore primo del processo di legittimazione e della stessa legittimità. Perciò considero importante l’atteggiamento, di metodo come di sostanza, di Machiavelli, perché introduce con chiarezza la doppia faccia della figura di cittadino che, se da una parte è cosciente della parte attiva del suo essere “soggetto”, dall’altra misura però continuamente anche la parzialità e relatività di tale condizione, rispetto all’ampiezza delle misure a cui viene sottoposto dal “blocco” governante : è come se si trovasse perennemente sottoposto (“soggetto” appunto) alla tensione fra il programma politico-civile della parte centrale (l’allegoria) del *Buongoverno* e la minaccia catastrofica della tirannia, evocata e descritta nella campata di sinistra <sup>77</sup>.

Ma c’è un’opera più recente e impegnativa di Borrelli in cui il discorso è ancora più fluido e comodo per i miei ragionamenti. Suo punto di partenza è l’opinione di Niccolò Machiavelli intorno al *vivere politico*, che viene ricostruita sulla scorta della sua simpatia e vicinanza «... al naturalismo e al materialismo che, tramite la mediazione lucreziana, riportano ai fondamenti dell’impianto del pensiero epicureo» <sup>78</sup>. È una filosofia intrecciata di conoscenze e pratiche e proprio perciò adatta ai «...soggetti, governanti e governati, che operano nel senso del bene

<sup>77</sup> Questo è, in fondo a ben vedere, anche il senso del bel sopra-titolo che CHIARA FRUGONI ha dato al suo ultimo libro: *Paradiso verso Inferno...*

<sup>78</sup> G. BORRELLI, *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana. Genealogie I*, Napoli 2017, p. 22, che rimanda anche a Pierre HADOT e al suo modo d’intendere la filosofia come *maniera di vivere: La Philosophie comme manière de vivre*, Paris 2001 (tr. it. Torino 2008).



comune della città». Tali soggetti - ma Borrelli preferisce il termine più foucaultiano di “soggettivazione” - sono poi individuati da Machiavelli nelle due figure fondamentali del principe e del cittadino di repubblica, secondo lo schema già visto della “contentezza-mala contentezza/contentzioni”, derivante dai “dua umori diversi” operanti in ogni comunità e generanti «...le specie dei governi possibili che possono essere il *principato*, la *libertà* (vale a dire la repubblica) e la *licenza*...»<sup>79</sup>. Fortuna e virtù, mantenimento e innovazione, conservazione e novità sono fra i principali condimenti di questo *vivere politico* che sta alla base dei nuovi tempi, ed è per me fondamentale che ne siano protagonisti e attori questi nuovi *soggetti* di cui stiamo parlando, che vengono fuori dall’irrisolto turbinio umanistico.

A me non interessa, qui, seguire l’ottima ricostruzione che Borrelli compie dell’antropologia politica machiavelliana e chiuderei quindi con un’ultima citazione che mi sembra in qualche modo sigillarne la problematica: «La *tirannide* dei potenti o di un principe *assoluto*, oppure simmetricamente la *licenza* della plebe costituiscono le rappresentazioni politiche della corruzione della materia, vale a dire delle straordinarie potenzialità originarie della natura umana che vengono rese perverse. In definitiva, secondo Machiavelli, il vivere politico in quanto vivere libero può affermarsi solamene grazie al governo di sé esercitato dalla parte popolare, la vera *guardia della libertà*; in tale situazione, la *contentezza* dei cittadini, che vive delle più forti ambizioni e che riesce tuttavia a contenere gli impulsi eccessivi, dovrebbe offrire misura civile e limite pubblico ai conflitti, garantendo insieme sviluppo ed espansione della comunità»<sup>80</sup>. La ricerca di Borrelli continua poi per la sua linea, che è quella di fissare, nel processo di legittimazione che si compie nella formazione (e poi, certamente anche per lui, nella crisi<sup>81</sup>) dello Stato moderno, le mutazioni attraversate dalla figura di “cittadino”, così mirabilmente ricostruita per Machiavelli. Si tratta di cose che mi hanno sempre interessato tanto, dalla *civil conversation* alla *ragion di Stato*, alla *polizia*, mentre delle *ragioni della Chiesa* si è sempre molto

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 31, con l’utile precisazione - per me, anche studioso di melancolia! - che «Con il termine umori, Machiavelli intende qualificare le inclinazioni proprie della natura umana che ritornano con invariata tendenza nelle condotte e nei comportamenti degli individui». Nel *Principe*, il segretario fiorentino riconduce la pluralità delle inclinazioni umane a due umori fondamentali: il carattere *rispettivo*, proprio del comportamento prudentiale...e il soggetto *impetuoso*, che forza con violenza la situazione.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>81</sup> A. ARIENZO - G. BORRELLI, *Emergenze democratiche. Ragioni di Stato, Governance, Gouvernamentalité*, Napoli 2011.

occupato, grazie a Paolo Prodi e ai suoi allievi, l'*Istituto storico italo-germanico in Trento*, in cui a lungo ho lavorato. Non occorre perciò che me ne occupi qui, dove m'interessa invece puntare l'attenzione sulla figura centrale – più ancora di quella dello Stato – del *citadino*, come qualcosa che prima non c'era e certamente un domani non ci sarà più, ma per intanto mi appare come ancora centrale nella nostra vita “costituzionale” contemporanea e a cui attribuisco speranza – a differenza che per lo Stato – anche per il prossimo futuro. Perché il cittadino – lo dico una volta per tutte – viene prima dello Stato, di cui è un mattone fondativo, che però può essere ulteriormente recuperato (“la pietra scartata dal costruttore”) in eventuali inedite costruzioni.

Solo un'annotazione vorrei aggiungere, relativa al *topos* un poco sfuggente e contraddittorio della “ragion di Stato”. «Una dottrina ...fatta di “dottrine” e “ragioni” – scrivevo nel 1996 (ma il relativo convegno napoletano risale al 1990) –: frutto e insieme fonte di comunicazione, al servizio e in funzione di una politica, appunto, “comunicativa”, in quanto campo riservato dell'agire umano e dunque fatta di crescenti incontri, rapporti, comunicazioni fra gli uomini e i gruppi. Un campo riservato all'uomo (come singolo o in gruppo) come attore in proprio, con sue tecniche e comportamenti adeguati, e quindi un campo bisognoso di essere preparato e curato, di essere “normato”; bisognoso di ammaestramenti e di disciplinamenti, di astuzie e di segreti dell'arte»<sup>82</sup>.

Nel lento passaggio dagli “ordini” a quello che sarà l’“ordinamento”, cambiò radicalmente anche la fisionomia storico-costituzionale del nostro “soggetto”. «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»; ma anche: «Statistica e polizia sono le due solide grucce a cui si è appoggiata, fin dall'inizio, sul piano interno, la statualità moderna sul grande scenario della politica internazionale e sotto le vesti dorate e i drappaggi barocchi della sovranità, che sono serviti ai principi per legittimare il loro potere»<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> P. SCHIERA (ed), *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, Atti del Convegno dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento, Napoli, 9-10 luglio 1990, Napoli 1996: mia Introduzione, pp. 7-8.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 9.



Soprattutto – ed è anche per questo che me ne sto occupando accanitamente –, il tema del soggetto è stato preda di un dibattito filosofico che non è certo finito. «Après Hegel et aussi contre lui, Heidegger donne Descartes comme le moment où s'établit (en philosophie) la 'souveraineté' du sujet, par où s'inaugure le discours de la modernité. Ce qui suppose que l'homme, ou plutôt l'*ego*, soit déterminé et conçu en tant que sujet (*subiectum*)»<sup>84</sup>. Si tratterebbe niente di meno che di sovranità del soggetto in crisi, forse in parallelo con la sovranità dello Stato. Ma non si può sottovalutare il fatto che lo stesso Jean-Luc Nancy aveva la risposta pronta alla domanda da lui posta: dopo il soggetto verrà «l'essere in comune» (*L'être en commun*, ma anche: *Êtres en commun*)<sup>85</sup>.

Abbiamo ormai compreso che questo sentimento e coscienza di comunità è quello che io stesso sto cercando di evidenziare come scaturigine del “soggetto-cittadino” senese del *Buon-governo*<sup>86</sup>. Ma tutto sembra complicarsi per la plurisignificanza del termine stesso di “soggetto”. La prima definizione che ne dà il *Grande Dizionario della Lingua Italiana* del Battaglia è: «(agg.) Assoggettato al dominio di un sovrano, di un'entità statale o di una potenza in quanto

<sup>84</sup> E. BALIBAR, *Citoyen sujet*, p. 35, pos. 862: *Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: «qui vient après le sujet?»* (1989). *Le mythe du «sujet cartésien*. La sintesi di Balibar (Présentation) è la seguente: «Dans les essais qui forment ce livre, la question de la modernité est retravaillée en prenant pour fils conducteurs l'auto-énonciation du sujet (Descartes, Locke, Rousseau, Derrida), la constitution du « nous » communautaire (Hegel, Marx, Tolstoï), l'aporie du jugement de soi-même et des autres (Foucault, Freud, Kelsen, Blanchot). On parvient ainsi à mieux définir la dialectique de l'universalité et des différences à l'époque bourgeoise. Le rapport du commun à l'universel devient un écart politique au sein de l'universel lui-même. L'ensemble pose la question d'une nouvelle donne pour l'anthropologie philosophique – après la grande “querelle de l'humanisme” qui aura occupé la philosophie du XXe siècle – en termes de mouvements contraires: du devenir-citoyen du sujet et du devenir-sujet du citoyen. Le citoyen-sujet qui se constitue dans la revendication du “droit aux droits”, ne peut exister sans un envers, qui le conteste et le défie. Il n'est pas seulement rapport social, mais maître de ce rapport. Dès lors, l'humain ne peut être institué qu'à la condition de se retrancher de soi-même, dans la forme des “différences anthropologiques” qui assignent normalité et identité comme conditions de l'appartenance. La violence de l'universalité civique-bourgeoise est plus grande, mais aussi moins légitime, que celle des universalités théologiques ou cosmologiques. Le droit se fonde sur l'insoumission. L'émancipation tire sa puissance de l'altérité».

<sup>85</sup> J.-L. NANCY, *Être singulier pluriel*, Paris 1996. Cfr. però anche J.-L. NANCY, *Présentation*, en “Cahier Confrontation: *Après le sujet qui vient?*”, N° 20, 1989 (che conteneva i seguenti scritti: A. Badiou, *D'un sujet sans objet* / E. Balibar, *Citoyen-Sujet* / M. Blanchot, *Qui?* / M. Borch-Jakkobsen, *Le sujet freudien, du politique à l'éthique* / J.-F. Courtine, *Voix de la conscience et vocation de l'être* / G. Deleuze, *Un concept philosophique* / J. Derrida, *“Il faut bien manger”, ou le calcul du sujet* / V. Descombes, *A propos de la “critique du sujet” et de la critique de cette critique* / G. Granel, *Qui vient après le sujet?* / M. Henry, *La critique du sujet* / Ph. Lacoue-Labarthe, *La réponse d'Ulysse* / J.-F. Lyotard, *Sensus communis, le sujet à l'état naissant* / J.-L. Marion, *L'interloqué* / J. Rancière, *Après quoi*). Il dossier era stato preparato per un numero speciale della rivista “Topoi” dove venne pubblicato nell'ottobre 1988 col titolo *Who Comes After the Subject*.

<sup>86</sup> E. BALIBAR, *Citoyen sujet*, p. 5, pos. 155 parla di *citoyenneté* a livello orizzontale «par l'effet d'une procédure réciproque, que les individus ou les collectifs dont elle se compose se ‘confèrent’ mutuellement une égale liberté».

privo di autonomia politica o di libertà; non indipendente, che è in condizione di sudditanza»; e la prima citazione proviene dalla *Commedia* di DANTE, *Par.* 8-74: «Se mala signoria, che sempre accora / li popoli soggetti...». Il secondo significato del termine, sotto forma di sostantivo, viene enunciato dal Battaglia con riferimento apertamente filosofico sia ad Aristotele che alla Tomistica, con riguardo alle qualità inerenti a un elemento sostanziale (specificamente all'anima ma, per estensione, all'uomo), anche se la prima citazione riportata, da IACOPONE 23-4, ne dà una versione piuttosto rude e riduttiva, ma di grande materialità: «D'uman seme si concetto, - putulente sta soietto / si ben ti vide nel dretto, - non hai donne t'essaltare». Poi però viene, con grazia sopraffina, l'Alighieri dalla *Vita nova* («Ne la prima parte [dico] in che soggetto sia questa potenza...»). Infine, in filosofia il *Grande Dizionario* sottolinea l'idea di Kant: «...principio determinante del mondo della conoscenza e dell'azione, capace di rapporti e di iniziative autonome; è inteso come l'Io, conosciuto mediante i pensieri che sono i predicati ed è attività sintetica o giudicante, autocoscienza, appercezione...».

Speravo di più, e allora tocca rifarsi all'altro *Dictionnaire* già spesso usato, alla voce *Sujet*<sup>87</sup>, per ciò che concerne la critica delle “filosofie del soggetto” – da Descartes a Kant a Husserl – e i tentativi in corso (a partire da Nancy) di passare da una filosofia del soggetto ad una senza soggetto<sup>88</sup>. Ciò significa, per me, inserire la critica al “dogmatismo del soggetto” in una prospettiva storica capace di non buttare via, con l'acqua, anche il bambino, salvando uno dei prodotti storico-filosofici più utili, se non per descrivere la realtà (*Dasein*) del nostro tempo europeo, almeno per darne una lettura critico-ideologica. Etienne Balibar introduce la complicazione del rapporto fra le due accezioni di *subiectum* (relativo alla «fonction métaphisique d'une ontologie et d'une grammaire») e *subiectus* (inerente «à la longue histoire du rapport de souveraineté»), sottolineando, à la Foucault, l'antitesi *assujettissement-subjectivation* e mettendo così in luce le difficoltà che il tema presenta soprattutto nel suo svolgimento in età

<sup>87</sup> *Vocabulaire européen des philosophies*, voce *Sujet*, redatta da Barbara Cassin, Etienne Balibar e Alain de Libera.

<sup>88</sup> E. BALIBAR, *Citoyen sujet*, pp. 2-3, pos. 101 ss: «Il ne concédait rien aux formulations réactives, qui s'employaient alors à défendre le sujet menacé (ou à le restaurer) sous l'une ou l'autre de ses identités théorico-pratiques absolutisées (la conscience, la personne, l'individualité, la responsabilité, la *praxis*, le *dasein*, la liberté, le *conatus*, le pouvoir, l'*agency*, l'affect, le corps, et même la chair...) en liaison plus ou moins étroite avec les valeurs de l'*humanisme* et (de façon généralement plus embrouillée) avec l'énonciation de la question philosophique directrice comme question anthropologique». Vorrei notare che, nella sua bella serie di identità soggettive, Balibar non nomina quella di “progetto”, che a mio avviso esprime una qualità particolarmente nuova dell'identità soggettiva che andò ad occupare quello spazio di “modernità” che, in un modo o nell'altro, si andava aprendo.



moderna<sup>89</sup>. Introducendo la figura del *citoyen* e in particolare della *citoyenneté*, egli presenta lo snodo decisivo del passaggio dalla verticalità del rapporto di soggezione alla tendenziale orizzontalità di quello di (con-)cittadinanza, la quale peraltro non esclude, ma solo complica un possibile transito continuo da cittadino a suddito e viceversa. In tal modo si resta però all'interno dell'eterna diatriba sull'umanesimo, ovvero sulla tensione fra filosofia e antropologia, che poi è uno dei "contenitori" più forti della questione della modernità<sup>90</sup>.

La vera e propria *Réponse* (di Balibar) à la question de Jean-Luc Nancy: "qui vient après le sujet?", inizia interrogandosi su *Le mythe du "sujet cartésien"*: «Après Hegel et aussi contre lui, Heidegger donne Descartes comme le moment où s'établit (en philosophie) la "souveraineté du sujet", par où s'inaugure le discours de la modernité. Ce qui suppose que l'homme, ou plutôt l'ego, soit déterminé et conçu en tant que sujet (*subjectum*)». È Cartesio a fissare l'ego come coscienza, ma anche come "soggetto" (assoggettato) ad una sovranità divina. Il soggetto di Cartesio è il suddito, il *subjectus*, non il *subjectum* la cui permanenza è data per presupposta a partire dalla metafisica di Aristotele fino alla moderna soggettività. Dopo questo *subjectus*, che però è anche un *subjectum* più o meno assoggettato, può venire solo il cittadino. Ma se quest'ultimo – non sotto forma storica di *citoyen* ma di *civis* – venisse addirittura prima di tutto? E se di soggetto politico (*subjectum*?) si potesse parlare solo dopo l'aggregazione storico-istituzionale di individui in comunità organizzate autonomamente in corpi politici? Individui "soggetti" gli uni agli altri e, collettivamente, alla comunità, perciò limitati nella loro soggettività

<sup>89</sup> Ma si riferisce anche alla ricerca linguistica di E. BENVENISTE, *Deux modèles linguistiques de la cité*, in *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris 1974, pp. 272-280

<sup>90</sup> E. BALIBAR, *Citoyen sujet*, p. 30: «la modernité est l'âge ou plutôt le "moment" des deux processus du devenir-citoyen du sujet et du devenir-sujet du citoyen, en tant qu'ils se recouvrent et se contredisent; la modernité est le "moment" où le rapport entre la relation du moi au soi (ou au "propre") et la relation du moi à l'autre se perçoivent comme un conflit ou une contradiction interne; la modernité est le "moment" où le rapport du commun à l'universel ne peut plus se définir ni comme inclusion du commun dans l'universel (ce qui est fondamentalement la position du cosmopolitisme ancien), ni comme extension universelle de la communauté (ce qui est la base révolutionnaire des théologies politiques chrétienne et islamique), mais devient un écart au sein de l'universel lui-même (ce qui vaut aussi bien pour l'État de droit hégélien que pour la "république marchande universelle" de Smith ou la "division du travail parvenue au stade de la totalité" de Marx); la modernité est le "moment" où l'assignation de responsabilité sociale (le "jugement des autres") doit être rapporté à un "jugement de soi-même" qui fait de l'antinomie naguère caractéristique du "souverain" (l'identité de la moralité et de la faute, l'identité du respect des lois et de leur transgression) le problème propre du sujet (l'objet de son "souci" et des "soucis" qu'il inspire); enfin, la modernité est ce "moment" où l'humain ne peut devenir coextensif au politique (ce qu'aucune société n'avait jamais connu) qu'à la condition de l'opposer à lui-même, comme une unité "d'espace" et une division de "genres" dont chacune serait la condition de l'autre».

dalla soggezione a principi, valori, regole comuni in quanto comunitari: in una soggettivazione a registro corporativo, di base, e quindi anche di tipo partecipativo-rappresentativo.

Ciò non significa semplicemente riaprire la *querelle* umanistica, però sì recuperare la funzione dell' "animo" - anzi degli "animi", plurali e molti - nella fondazione di quella modernità di cui abbiamo appena finito di parlare, superando - meglio: anticipando - il livello dei diritti e dei doveri rispetto a quello dei sentimenti e delle passioni, che è poi semplicemente anche quello dei sogni-bisogni di soggetti, appunto, coscienti della loro possibilità-capacità di saperli riconoscere, interpretare e soddisfare quei sogni e quei bisogni.

Il soggetto "filosofico" insomma nascerebbe solo dopo quello politico e sociale e, per tale motivo, esso sarebbe essenzialmente diverso dal soggetto classico greco (*ypokeimenon*) che non ha conosciuto il presupposto del tipo moderno di cittadino medievale europeo (Weber).

Ecco la risposta alla domanda che anche Balibar si pone: «qui vient avant le sujet?»; ma che è anche una risposta all'arrotolamento logico del percorso reale tra il soggetto che finalmente, liberandosi del despota, diventa cittadino e del cittadino che però poi viene assoggettato o si assoggetta. Naturalmente ad essere coinvolti in questi turbamenti sono sempre gli uomini (e le donne), anzi proprio l'*òmos*; ma, sottolineando ciò, non si fanno molti passi avanti, a meno di riconoscere in quest'ultimo il portatore di quelle "qualità" o "proprietà" (*Eigenschaften*) che ne farebbero comunque un soggetto (nel doppio senso del termine, come si è detto). Ma tra uomo e uomini la differenza è profonda ed evidente: si passa dalla singolarità individuale alla pluralità soggettiva, dall'io al noi «... non più solo come un pronome personale o un semplice soggetto plurale o una somma di "io", perché mettere l'io in plurale ci fa entrare nel mondo e fa entrare il mondo in noi...» e «...non abbiamo più senso perché siamo noi stessi il senso, interamente, senza riserve, infinitamente, senz'altro senso al di fuori di noi», dice Nancy...»<sup>91</sup>.

Due citazioni da Nancy sul tema, cruciale per città cittadino e cittadinanza, dell'autonomia: «Accettiamo il rischio di dirlo in maniera troppo semplice: la *mimemis* non figura" sotto apparenze" umane: essa fa venire la presenza divina in un apparire che è quello dell'uomo, mentre la *politeia* fa apparire l'ordine della comunità nell'autonomia della città umana, e il *logos*, lungi dal deporre semplicemente il *mythos*, vuol far risuonare la parola originaria in modo umano

<sup>91</sup> C. COLLU, in J.-L. NANCY (ed), *L'altro ritratto*, Milano 2013, pp. 8-9.





autonomo e riconoscibile». Poi anche: «...*Autos* è ciò che sopraggiunge quando gli dèi, ovvero gli altri, si sono ritirati e non fanno più da referenti (se non formalmente, in maniera convenzionale), quando il loro *mythos* è dichiarato “finzione”. *Autos* sopraggiunge esattamente nello spazio e nel movimento di questo ritiro. Ne assume tutta la forza e tutto l’enigma: è di sé, e non più degli altri, che il linguaggio deve parlare, è da sé che la città deve ordinarsi, che la figura deve presentarsi». Su questi ragionamenti Nancy appoggia una definizione di soggetto che convince molto: il soggetto è ciò che sta sotto, senza nient’altro al di sotto di sé. È cioè la base, il fondamento, l’essenza, diventando poi il titolare di una coscienza, di una identità, di una personalità... «...l’unità insostituibile di un essere sé, in quanto tale indipendente da ogni altra cosa (proprio come la sostanza non è supportata da nulla)»<sup>92</sup>. Ed egli attribuisce questa autonomia soggettiva al distacco evolutivo-culturale avvenuto in Grecia classica. Ma appunto di evoluzione si tratta, al cui interno sta anche il nostro Umanesimo: «Non si tratta più per “qualcuno” di essere identificato in base alla propria genealogia, il suo gruppo, il suo totem, la sua funzione, ma al contrario esso deve essere riconosciuto da sé stesso e dagli altri in quanto lo stesso che sé»<sup>93</sup>.

Questioni di filosofia a cui non mi sono sottratto, perché buona parte della tematica del soggetto - *subjectum-subjectus* - è passata necessariamente per quella via. Per converso, c’è anche la via del diritto, che ha rappresentato senz’altro la freccia determinante e precisa della formalizzazione del “soggetto” in “cittadino” e del suo conseguente costituirsi come elemento dello Stato (e della Società anche, poi). Etienne Balibar fa un ottimo lavoro nel riportare la questione al dualismo fra i due versanti della deduzione formale dell’essenza egitaria dei sudditi-cittadini, da una parte, e, dall’altra, della descrizione storica dei caratteri “naturalisti” che hanno fatto degli individui dei buoni soggetti. E soggiunge: «Une telle dualité correspond assez bien à ce que, dans *Les Mots et les Choses*, Foucault appelait le “doublet empirico-transcendantal”. Pourtant, si l’on veut comprendre que ce sujet (que le citoyen sera supposé être) contient en lui l’unité paradoxale d’une souveraineté universelle et d’une finitude radicale, il faut envisager sa constitution - dans toute la complexité historique des pratiques et des formes symboliques qu’elle associe - à la fois du point de vue de l’appareil d’État et du point de vue

<sup>92</sup> J.-L. NANCY, *L’Altro Ritratto*, in *L’Altro Ritratto*, pp. 24 e 25.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 26.

de la révolution permanente. C'est cette ambivalence qui fait sa force, son emprise historique. Toute l'œuvre de Foucault, ou du moins cette partie qui, par approximations successives, s'acharne à décrire les aspects hétérogènes de la grande "transition" moderne entre le monde de la sujétion et le monde du droit et de la discipline, de la "société civile" et des appareils d'État, est une phénoménologie matérialiste de la transmutation de l'assujettissement, de la naissance du Citoyen Sujet<sup>94</sup>.

Ma siamo sempre lì: al "gioco di parole" fra il neutro *subjectum* e il maschile *subjectus*, cioè fra la lettura logico-grammaticale ma anche ontologico-trascendentale e quella intorno ai significati giuridici, politici e teologici dei termini. Fino a Kant e alla sua definizione della filosofia come "teoria del soggetto costituente", a partire dalla *Critica della ragion pura*<sup>95</sup>, il quale però rimanda a Descartes e all'instaurazione da parte sua - discutibile e comunque preterintenzionale forse - della "souveraineté du sujet", secondo il parere di Heidegger.

Si tratta di problematiche molto sofisticate che riguardano - in particolare nel dibattito francese novecentesco, ma fino ai giorni nostri - il chiarimento della posizione del *citoyen* rispetto al *sujet*, con prevalenza d'interesse per il destino, comunque perverso e anche devastante, di *asservissement (machinique)* piuttosto che di *assujettissement (social)*. Siamo così andati troppo lontano, ma è questo il diorama che dobbiamo tenere presente, riandando a vedere il *Buongoverno* di Siena, a meno di non voler ricadere nel tormentone della giustizia, benefica regolatrice di tutti i conflitti e dissapori degli uomini fra loro. Sembra che anche per Marx - e per il marxismo - sia determinante il ruolo dei titolari (*Träger*) di rapporti sociali determinati, interposti fra gli individui e la loro propria attività sociale: dal feticismo delle merci al processo di scambio, cioè dalla forma elementare del mondo mercantile alla forma del processo finale del mercato mondiale. Agiscono anche qui elementi cruciali di "soggettività",

<sup>94</sup> E. BALIBAR, *Citoyen sujet*, pp. 64-65 pos. 1443.

<sup>95</sup> Scrive infatti Balibar subito dopo: «Au cœur des problèmes posés aujourd'hui par l'utilisation de la catégorie de sujet - plus que jamais centrale en philosophie, mais selon des orientations que le XXe siècle aura profondément renouvelées - se situe un «jeu de mots» explicite ou implicite portant sur la double étymologie latine: à partir du neutre *subjectum* (considéré par les philosophes depuis la scolastique, à l'instar de *suppositum*, comme la traduction du grec *hypokeimenon*) ou à partir du masculin *subjectus* (mis en équation au Moyen Âge avec *subditus*). De l'une dérive une lignée de significations logico-grammaticales et ontologico-transcendantales, de l'autre une lignée de significations juridiques, politiques et théologiques. Bien loin de demeurer indépendantes l'une de l'autre dans la réflexion philosophique, elles n'ont cessé au contraire de se surdéterminer, autour de l'articulation problématique de la «subjectivité» et de «l'assujettissement», depuis qu'avec Kant la philosophie s'est définie comme théorie du sujet constituant. Mais de façon ouverte ou latente, voire refoulée, selon que l'idiome en favorisait ou non la mise au jour et le travail».



espressi secondo i canoni del diritto e della scienza economica, ma necessariamente e materialisticamente rapportati agli uomini titolari (*Träger* appunto).

Ma titolari di che? Forse di sé stessi, nei loro mutevoli “insiemi” socioculturali, mi verrebbe un po’ banalmente da dire ripensando all'icona del *Buongoverno*. Ma soprattutto titolari di «...nuovi antagonismi sviluppati nella moderna industria e nella dimensione del globale», dopo la precisa intuizione di Marx della scomparsa storica del rapporto fra città e campagna, su cui si era strutturata per secoli – nella sua lettura – «...la divisione sviluppata e mediata attraverso scambio di merci e [la] contrapposizione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale, nonché tra chi detiene capitale e chi vende forza lavoro». Dunque, anche una «...nuova dinamica (dialettica?) antagonistica... che ora si determina come un inedito conflitto di classe tra nuove soggettività sociali, che si articolano all'interno di un mercato che si fa mondiale e di un territorio che si infrastruttura, ossia si urbanizza»<sup>96</sup>. Alla Siena di Ambrogio Lorenzetti si è sostituita la Manchester studiata da Friedrich Engels e commentata da Karl Marx. «La contraddizione che cerca Marx è dunque all'interno di un nuovo scenario che non può essere rinchiuso “nella città”...», ma ha bisogno della violenza dello Stato, garante della trasformazione della massa popolare in operai salariati «... in liberi “poveri che lavorano”, questa opera d'arte della storia moderna»<sup>97</sup>.

Scomparsa la città, scomparsi i cittadini? E scomparsi i cittadini, scomparsi i soggetti? Ma sorge il proletariato, «... in cui prende forma e si concentra un progetto storico di emancipazione»; e poi, sempre secondo Cuppini, viene la Comune di Parigi, la quale «...rappresenta la scoperta di una nuova forma politica, espansiva e adeguata a esprimere il progetto di classe incubato per decenni e che trova qui una prima materializzazione... “Ma questo è comunismo, impossibile comunismo!”»<sup>98</sup>.

C'è una frase di Jean-Luc Nancy, in un'intervista a *L'Humanité*, a proposito di cosa sia la “politica” oggi, che merita il richiamo: «Alors, il s'agit de plus que de “politique”, si ce mot ne peut plus désigner l' “espace public” que pouvait représenter la cité grecque pour ses citoyens,

<sup>96</sup> N. CUPPINI, *La città come macchina del tempo. Marx e le trasformazioni urbane*, in M. BATTISTINI – E. CAPPUCILLI – M. RICCIARDI (eds), *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, Milano 2020, p. 116.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 125 (*Il Capitale*, I, p. 949). Commenta Cuppini: «È dispiegato il nuovo sistema, di cui ora si tratta di osservare la fenomenologia territoriale, le forme attraverso le quali i nuovi rapporti sociali si esprimono».

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 135 (*La guerra civile in Francia*, p. 300).

hommes “libres“ distingués de leurs esclaves, des femmes et des étrangers»<sup>99</sup>. È dura, ma è così: su quella realtà Werner Jaeger ha costruito la sua splendida ipotesi neoumanistica della *paideia*, dovendo poi subito lasciare la Germania nazista e scappare negli USA, per salvare la moglie ebrea. Ma Platone e Aristotele sono rimasti i numi protettori dell’arduo dilemma fra etica e politica<sup>100</sup>.

Non voglio proporre Jean-Luc Nancy come *maître à penser* sulla crisi catastrofica che l’umanità sta vivendo: non lo conosco abbastanza. Ci sono però un paio di punti su cui mi appoggierei anch’io, nell’oscurità “sapienziale” in cui vivo e in cui anche sto scrivendo queste cose (che erano però iniziate proprio dall’invito di Dossetti ad una “sapienza della prassi”). Uno di quei punti è “l’Altro”; un altro è “il (la) Comune”: due punti, anzi “ponti” verso il “pensare”, anche oltre il già detto e il già pensato, in cerca di nuova “misura”, sia pure sempre nell’ombra umana (“umanistica”) della melancolia. Nancy invita a pensare nuovamente l’uomo, anche oltre il momento “umanistico”, che lo ha reso “soggetto” nel duplice, simultaneo significato che brilla in particolare nella lingua inglese: *subject*, soggetto e suddito. L’uomo-progetto è ciò che è rimasto della “rivoluzione” umanistica, applicata poi, da Kant a Heidegger, alla modernità razionalistica, “falsamente” incernierata su Descartes. Alla domanda «Vous rejetez donc la vision du changement comme projet?» Nancy risponde: «Comme projet, oui. La projection, la planification, la prospective et la programmation n’ont jamais fait que projeter ce qu’il était possible de pré-calculer à un moment donné. Et par conséquent, de bloquer l’image d’un futur déjà assigné à résidence. Bien sûr, il faut prévoir et calculer: mais il faut d’abord arriver à voir ce qui doit être vu et par conséquent pré-vu... Ce qui ne veut pas dire qu’il ne faut rien faire: il faut faire attention, mais attention à ce qui n’est pas visible, pas reconnaissable, pas formé...»<sup>101</sup>. Perciò una conclusione smagliante: «La commune Pensée... Penser

<sup>99</sup> J.-L. NANCY, *Le communisme, c’est le sens de l’être en commun à penser*, « l’Humanité » 28 Août 2013.

<sup>100</sup> M. BONAZZI – R. COLOMBO, *Sotto il segno di Platone: il conflitto delle interpretazioni nella Germania del Novecento*, Roma 2020; più in particolare F. TRABATTONI, *Heidegger, Platone e la politica*, pp. 65-90, di cui cfr. anche *La filosofia di Platone: verità e ragione umana*, Roma 2020.

<sup>101</sup> NANCY, nella stessa intervista appena citata. In un saggio lontano (*L’ideologia*) avevo riportato l’ideologia a progetto, appoggiandomi anche al libro di P. COSTA, *Il progetto giuridico*. Ma cfr. anche P. SCHIERA, *Il cittadino-governante. Contributo per un futuro buongoverno*, «Filosofia politica», 30/2016, pp. 531-546; *Storia come modernità. Introduzione*, «Scienza & Politica», 28, 55/2016, pp. 9-20; *Dal costituzionalismo sincronico a quello diacronico: la via amministrativa*, «Giornale di storia costituzionale», 32, II/2016, pp. 89-99; *La prospettiva delle istituzioni*, in F. BRANCACCIO – C. GIORGI (eds), *Ai confini del diritto. Poteri, istituzioni e soggettività*, Roma 2017, pp. 56-76.



la Commune», come via per superare ogni filosofia del soggetto verso una filosofia senza soggetto<sup>102</sup>.

Forse occorre però cominciare a prendere le distanze da questo duplice spettacolo, a non desiderarci più Greci e a non temerci più Romani, per sentirci finalmente “moderni”, in un senso preciso della parola che significa: prendere atto di una “impresentabilità” esposta come tale, che tuttavia non è altro che la presentazione stessa della nostra comparizione, di “noi” che compariamo, e il cui segreto si espone e ci espone a noi stessi senza che neppure abbiamo cominciato a penetrarlo – se si tratta poi di “penetrarlo”. «Noi» non dice né l’«Uno» né l’«addizione» degli «uni» e degli «altri», ma dice «uno» in maniera singolare plurale, uno a uno e uno con uno. L’essere-con singolare plurale è la sola misura, assoluta, dell’essere stesso, o dell’esistenza. C’è una misura comune, che non è un’unità di misura applicata a tutti e a ogni cosa, ma è la commensurabilità delle singolarità incommensurabili, l’uguaglianza di tutte le origini-di-mondo, le quali, essendo origini, sono ogni volta strettamente insostituibili – e in tal senso perfettamente ineguali –, ma sono tali solo nella misura in cui sono tutte egualmente le une con le altre. Ed è di questo che noi dobbiamo prendere misura. L’essere-noi significa co-essenzialità dell’esistenza: l’altro implica il sé ed è pensabile, e necessario al pensiero, solo a partire dal momento in cui il sé appare e si appare come «stesso».

Tale sarebbe il soggetto hegeliano, che però finisce per prescindere dal “con” concentrandosi nel “trans”; invece, in sé e da sé trascendente, il soggetto nasce alla propria intimità («interior intimo meo») e la sua intimità si distanzia da lui in *statu nascendi* («inter feces et urinam nascimur»)<sup>103</sup>. Ma va poi a finire nell’amore e nella carità, ammantate di solitudine: è la “costituzione” giudeo-cristiana... ma gli altri?

«Con» è la misura di un’origine-di-mondo come tale, o di un’origine-di-senso come tale. Essere-con significa fare senso in modo vicendevole, e soltanto in questo modo. Il senso è la

<sup>102</sup> Commenta Balibar, nell’accennarvi: «Il ne concédait rien aux formulations réactives, qui s’employaient alors (et s’emploient toujours) à défendre le sujet ‘menacé’ (ou à le restaurer) sous l’une ou l’autre de ses identités théorico-pratiques absolutisées (la conscience, la personne, l’individualité, la responsabilité, la *praxis*, le *dasein*, la liberté, le *conatus*, le pouvoir, l’*agency*, l’affect, le corps, et même la chair... [ma manca *projet* - progetto !]), en liaison plus ou moins étroite avec les valeurs de l’*humanisme* (et, de façon généralement plus embrouillée), avec l’énonciation de la question philosophique directrice comme ‘question anthropologique’».

<sup>103</sup> J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*. Nuova edizione ampliata. Introduzione di Roberto Esposito in dialogo con Jean-Luc Nancy, Torino 2021, p. 111-114 (Cap. XI: *Misura del “con”*).

misura intera dell'incommensurabile «con»; il «con» è la misura intera dell'incommensurabile senso (dell'essere)»<sup>104</sup>.

Il libro di Nancy chiude con il saggio *Dismisura umana*<sup>105</sup> che inizia così: «La misura è la conformità di un essere a un altro o a sé stesso...». Essa designa quindi il modo dell'essere, non la sua dimensione («...il suo modo, il suo temperamento, il suo ritmo, la sua specifica coerenza»); per l' "essere-uomo" essa riguarda proprio la sua *humanitas*, in quanto dignità, che non è data come una misura<sup>106</sup>, anche se a lungo ci è piaciuto credere che proprio la "misura" fosse il criterio aureo di costruzione (costituzione) del mondo antico da cui proveniamo («... mondo del limite ben delineato, mondo dell'orizzonte, della *phronesis*, della *mésotès* e del *metron*. La *hybris* era la dismisura misurabile per eccellenza...». Ormai non è più così: si è visto che l'essere (anche l'essere-Uomo) è finito: «Questo fa, non un essere come sostanza, ma un essere come responsabilità»<sup>107</sup>.

Non deve stupire troppo che il tema della misura riferito all'uomo contemporaneo mi prenda tanto, dopo che gli ho dedicato riflessione per tutta la vita. Senza ancora riferirmi alle idee di Nancy, concludevo allora – dal punto di vista politico-istituzionale – sull'importanza dell'amministrazione come possibile esito dell'applicazione di "misura" al mondo contemporaneo, come strumento di realizzazione di questa "responsabilità" per soggetti-cittadini "bisognosi" di nuova "costituzione" sociale. Pur nell'ovvia difficoltà di coniugare la prospettiva ontologica di Nancy appena ricostruita al mio concetto di federalismo amministrativo, resto convinto dell'utilità del percorso suggerito e propongo di tornare dunque, su queste basi – dopo la lunga diversione in campo filosofico – al problema del cittadino, così come l'abbiamo impostato a partire dal *Buongoverno*. Osserva infatti ancora Nancy: «...l'essere è finito... ma si tratta di una finitezza che è essa stessa senza misura, che è a sé stessa misura totale dell'essere... Questo fa, non un essere come sostanza, ma un essere come responsabilità ... Ormai "Umanità" e "mondialità" significano questo impegno senza misura», concludendo infine: «... O il tempo che viene saprà prenderne la misura oppure vi si perderà ogni misura e anche

<sup>104</sup> *Iz*, p. 119.

<sup>105</sup> Pubblicato per la prima volta in «Epokhé», 5 gennaio 1995).

<sup>106</sup> *Iz*, p. 218: «crederlo costituisce l'insigne debolezza di tutti i discorsi degli umanesimi "misurati" e misuranti».

<sup>107</sup> *Iz*, p. 221: «Essere responsabile, in effetti, non è essere innanzitutto debitore o responsabile dinanzi ad una qualche istanza normativa. È essere impegnato nel proprio essere fino al suo limite estremo, in modo che questo impegno, questo *conatus* è l'essenza stessa dell'essere. (Dopo tutto, "impegno" è una buona traduzione di "*conatus*"»).



l'esistenza. È questo che oggi c'è di immensamente grande, inquietante, esaltante, in quello che ci accade, via via che vi siamo esposti»<sup>108</sup>.

## 11.

Il complicato processo di soggettivizzazione-assogettamento sembra combinarsi, a partire dal XVII secolo in tutta Europa – anche sotto la pressione di una “misura” che muta di ampiezza e spessore, in conformità alle condizioni di crescente *embeddedness* proprie di una *sociabilità* tutt'affatto nuova – con l'evoluzione dei principi di ordine e di ordinamento. Si tratta del combinato che produrrà il “bisogno di costituzione” che caratterizza il transito dall'assolutistica *societas civilis sive status* del Sei-Settecento allo Stato “moderno-contemporaneo” post-rivoluzionario. Un transito che fondamentalmente coincide con la dinamica del costituzionalismo<sup>109</sup>, che è stata la “formola” utile a tener insieme – in senso giuridico-economico “borghese” – lo Stato e la società, finché è stato possibile. Di solito però (e forse anche a dimostrazione indiretta della componente ideologica che ogni formula politica contiene) la storia del costituzionalismo viene ricostruita e tracciata a partire dal fattore della “società”, nel suo tipo ottocentesco: con l'ovvia conseguenza di proiettare all'indietro, in antico regime, sentimenti concetti e categorie proprie invece dell'epoca successiva.

Serve quindi considerare preliminarmente che anche il costituzionalismo, come oggetto di ricerca storica e politologica (l'una cosa non può, secondo me, stare senza l'altra – ed è questo

<sup>108</sup> *Ivi*, p 220-222. Ma non sarà, allora, che ormai “misura” coincide con “embeddedness”? cioè con l'urgenza di coinvolgersi, il più possibile collettivamente, nelle forme del mondo che cambia (nelle forme cangevoli del mondo?)

<sup>109</sup> P. SCHIERA, *Melanconia y derecho; Dall'ordine all'ordinamento; La Pace di Westfalia fra due “tempi storici”: alle origini del costituzionalismo moderno*, «Scienza & Politica», 22/2000, pp. 33-45; P. SCHIERA, *Seicento e Novecento. Le categorie moderne della politica*, «Scienza & Politica», 26/2002, pp. 25-46; *Il costituzionalismo, fenomeno europeo, tra assolutismo e totalitarismo*, «Storia Amministrazione Costituzione. Annale dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica», 12/2004, pp. 83-110; *L'amministrazione pubblica in Europa tra costituzionalismo e solidarietà*, «Scienza & Politica», 38/2008, pp.5-13; *Tra costituzione e costituzionalismo (costituito e costituente. Appunti sul mutamento costituzionale (ricostituente)*, in G. DUSO E ALTRI (eds), *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Monza 2008, pp. 79-92; *Tra costituzione e costituzionalismo. Considerazioni sul mutamento costituzionale*, in *Profili I*, Brescia 2011, pp. 245-257; *El constitucionalismo como discurso político*, Universidad Carlos III, Madrid, 2012; *Costituzionalismo e amministrazione: spunti di storia costituzionale*, in S. LEPSIUS – R. SCHULZE – B. KANOWSKI (eds), *Recht – Geschichte – Geschichtsschreibung. Rechts- und Verfassungsgeschichte im deutsch-italienischen Diskurs*, Berlin 2014, pp. 203-214; *Dal costituzionalismo sincronico a quello diacronico: la via amministrativa*, «Giornale di storia costituzionale», 32, II/2016, pp. 89-99; *Il diritto e lo Stato per Carl Schmitt, nella legittimazione del nazional-socialismo. E oltre? Dallo Stato di diritto al costituzionalismo amministrativo*, «Conceptos historicos. Revista interdisciplinaria de historia conceptual», 4, 6/2018, pp. 72-102.

il senso di storia costituzionale), è un processo, qualcosa che si muove nel tempo, di cui occorre ricostruire la dinamica. Esso non può essere identificato o confuso con nessuno degli elementi che hanno concorso a “costituirlo”, come ad esempio le carte costituzionali prese di per sé oppure anche il più largo e generale movimento per i diritti dell’uomo. Meglio collocarlo in una tipologia di regolamentazione politica rispondente al doppio criterio di storicità universale e di specificità culturale.

Come spero si sia visto fin qui, tale tipologia si è svolta (anche se non con esatte corrispondenze cronologiche) dall’invenzione medievale della Politica come spazio consapevolmente gestibile, da parte degli uomini, della loro vita comunitaria in ambiti originariamente racchiusi (la Città e la Terra, entrambe in modi diversi organizzate in “signoria-*Herrschaft*”); poi attraverso la costruzione istituzionale dello Stato, nei suoi meccanismi essenziali di scrittura-camera-fisco-burocrazia-diplomazia-esercito-polizia, come sintesi territorialmente definita dell’obbligazione politica di una popolazione di soggetti → sudditi rispetto ad una pretesa comunque unitaria e tendenzialmente centralistica di comando; fino all’invenzione della „costituzione“ come deposito e contenitore (sempre più formalizzato, scritto e rigido, in termini di “norma fondamentale”) di valori ed interessi dominanti e costituiti, oltre che come meccanismo di funzionamento e controllo degli apparati pubblici eretti a difesa di questi ultimi. In sintesi, mi sento di affermare che il costituzionalismo si è venuto costruendo nelle risposte da dare a due delle problematiche-chiave della modernità occidentale: quella del rapporto tra antichi “diritti di libertà” (a partire da quello di religione, al centro dei trattati della Pace di Westfalia) e nuovi processi di disciplinamento e quella del nesso (teorico ma anche operativo) fra volontà individuali e fini collettivi <sup>110</sup>.

A dimostrare la pregnanza di tale concordanza è la stessa questione del diritto natural-razionale nella spirale che, fra XVII e XIX secolo, dall’Inghilterra di Hobbes e Locke tocca la

<sup>110</sup> P. SCHIERA, *La Pace di Westfalia fra due “tempi storici”: alle origini del costituzionalismo moderno*, «Scienza & Politica», 22/2000, pp. 33-45 (ora in ID., *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, pp. 199-212). Sugli aspetti evolutivi della tematica religiosa: F. DE GIORGI - P. MARANGON - E. XAUSA (eds), *Cristianesimo Modernizzazione Politica*, Vicenza 1990, con contributi di F. DE GIORDI - A. ARDIGÒ - P. PRODI E P. SCHIERA - E. BIANCHI - M. NICOLETTI. Sul tema vertono notoriamente tutti i lavori monografici di Paolo PRODI, ma in particolare *Una storia della giustizia*, Bologna 2000. Per il versante giuridico-statale cfr. M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*.





Germania (Pufendorf e Thomasius) e la Francia (Montesquieu, Barbeyrac), per tornare magari in Scozia e di nuovo sul Continente, con anche grandi contributi italiani (da Gravina a Vico a Filangieri). Non a caso, nella tradizionale disputa letteraria sui diritti dell'uomo e del cittadino, uno dei punti nodali sarà proprio quello del privilegio da dare al diritto positivo o a quello naturale nella genesi e nella sostanza stessa del costituzionalismo<sup>111</sup>: discorso reale, ma da intrecciare con altre pulsioni che emergono dalla vitalità dell'azione sociale, a partire dall'Illuminismo. La prima è molto concreta e anche storicamente precisabile e consiste nell'orientamento pratico, probabilistico, progettuale, statistico-induttivo, comportamentale che la politica occidentale è andata assumendo dai tempi della dottrina della "ragion di Stato", fino agli esiti utilitaristici che caratterizzeranno anche la nascita delle moderne scienze sociali, a partire dal Settecento<sup>112</sup>. Alveo comune a tutta Europa, in buona misura alluvionale e ancora indistinto, di questo processo è stata la "scienza di polizia", in cui misure di buona amministrazione e intenti di disciplinamento trovarono intreccio e composizione variabili. Per tali vie non fu tanto la "vecchia" politica a perdere i suoi connotati sacrali o religiosi e a farsi laica, mondana, quanto una "nuova" a nascere, fatta di soggetti nuovi e di nuovi criteri d'azione, bisognosi entrambi di specificazione e codificazione. A ciò attesero in molti, in ogni campo della conoscenza, nel corso già del XVIII secolo, portando il discorso «dall'arte di governo alle scienze dello Stato»<sup>113</sup>. Vi contribuì anche il costituzionalismo, occupando lo spazio fra interessi privati e bene comune in cui un'ormai attiva società civile andava strutturando la sua nuova soggettivazione<sup>114</sup>. All'ordine-ordinamento così sorto, la "costituzione" fornì l'indispensabile cappello, rinforzato dal ruolo giocato in essa svolto dal diritto. Il costituzionalismo fu l'ambito – ma non solo giuridico, anche economico, culturale, sociale... – in cui ciò avvenne, come al solito in modo ondulatorio: campo di tensione sinusoidale entro cui Stato e società si sono poi andati, per un paio di secoli, fino ad oggi o appena ieri, commisurando e adeguando a vicenda. Ne derivò (pure

<sup>111</sup> G. OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, a cura di G. Gozzi, Bari-Roma 2001.

<sup>112</sup> M. STOLLEIS, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a.M. 1990 (tr. it. non completa, Bologna 1998); M. RICCIARDI, *Ideologi prima dell'ideologia. Linguet e i paradossi sociali della politica*, «Scienza & Politica», 15, 47/2012, pp. 67-87.

<sup>113</sup> Oltre all'ovvio riferimento a Michel Foucault (vedi retro) cfr. SCHIERA, *Dall'arte di governo*, e per la Francia P. NAPOLI, *Naissance de la police moderne: Pouvoirs Normes, société*, Paris 2003.

<sup>114</sup> N. PIRILLO, *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del moderno*, Bologna 1987; *Morale e Civiltà: studi su Kant e la condotta di vita*, Trento 1995.

strutturalmente, una volta “finita la Rivoluzione”, e non solo in Francia) l’ulteriore incremento della pubblica amministrazione<sup>115</sup>. Adam Smith parla espressamente della «nature of civil government», che sarebbe a base della divisione del lavoro e quindi della maggiore differenza fra popoli primitivi e civilizzati<sup>116</sup>, in quanto foriera di disciplina e ordine pubblico, veri criteri di funzionamento sia per l’economia («...commerce and manufacture gradually introduced order and good government») che per l’esercito («...it is only by means of a standing army that the civilization of any country can be perpetuated, or even preserved for any considerable time...»), i due grandi pilastri dello Stato di età moderna<sup>117</sup>. Per Blackstone e De Lolme, il motore della trasformazione, pur nella continuità della *ancient constitution*, stava nell’idea di rappresentanza, punto di condensazione della figura dell’individuo nella comunità: una rappresentanza di tipo generale, ma a base individuale<sup>118</sup>. Per tale via, anche l’interesse settecentesco per la costituzione sembra collocarsi nel lento e regolare compimento di un ciclo “rivoluzionario” di lunga durata. Ne dà prova il bel titolo dato da Jean-Louis De Lolme alla sua prima opera inglese, uscita a Londra nel 1772: *A Parallel between the English Constitution and the former Government of Sweden, containing some Observations on the late Revolution in that Kingdom, and an Examination of the Causes that secure us against both Aristocracy and absolute Monarchy*: un lavoro ispirato a costante preoccupazione di tipo pedagogico-politico, in vista del superamento del disciplinamento sociale proprio del sistema per ceti a favore del

<sup>115</sup> E.W. BÖCKENFÖRDE, *Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Pt. 4, pp. 519-622. Cfr. anche S. CASSESE - P. SCHIERA - A. VON BOGDANDY, *Lo Stato e il suo diritto*, Bologna 2013. Sulle monarchie amministrative in Francia: L. BLANCO, *Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli “Ingénieurs des Ponts et Chaussées”*, Bologna 1991. Ne ho scritto anche in P. SCHIERA, *Il cameralismo e il pensiero politico tedesco: un ‘Sonderweg’ anticipato?*, «Römische historische Mitteilungen», 31/1989, pp. 299-317, “Festschrift Adam Wandruszka”, qui p. 309: «... la burocrazia finì per diventare la principale funzione politico-organizzativa di uno Stato che trovava la propria ideologia più compiuta, almeno in Germania, in una sorta di concezione amministrativa, in cui la dottrina giusnaturalistica dei fini e dei mezzi, dei diritti e dei doveri, in ultima analisi della felicità, correva in parallelo con la multiforme dottrina del cameralismo, come fusione, teorica e pratica, di ordine e benessere».

<sup>116</sup> *Lectures on Justice, Police, Revenue, and Arms*, delivered in the University of Glasgow by ADAM SMITH. Reported by a student in 1763, and edited, with an introduction and notes, by Edwin Cannan, Oxford, Clarendon Press, 1896 (qui p. 52 dell’ed. cons.); cfr. C.F. BASTABLE, *Adam Smith’s Lectures on Jurisprudence*, «Hermathena», 10, 24/1898, pp. 200-211.

<sup>117</sup> *Ivi*, rispettivamente, p. 412 e 705. Per M. SILBERSCHMIDT, *Das politische Weltbild der Briten im 18. Jahrhundert*, «Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte», 14/1956, il quadro inglese del Settecento è quello «urbano, interessato agli affari, tecnologicamente inventivo, calcolatorio, ma anche capace di pianificare in grande...»: in esso, accanto ai fisici, anche gli scienziati politici erano «alla ricerca di quella combinazione di potere e diritto, di autorità e libertà capace di aprire la via allo sviluppo delle forze creative, senza più i vincoli delle passioni».

<sup>118</sup> F.W. MAITLAND, *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese*, a cura di M. Piccinini, Torino 1996.



consolidamento di una pubblica opinione a proiezione borghese. Oggetto di fondo centrale della costituzione sono dunque le «...causes which originally produced the English liberty or by which it continues to be maintained»<sup>119</sup>: libertà attraverso il governo, in un quadro di materialismo e di evoluzione storica, è il quadro della costituzione inglese offerto dallo storico ginevrino. Libertà che ha bisogno, come dimostrerebbe *a contrariis* il caso francese, di una «favourable culture and a proper situation»<sup>120</sup>.

*Costituzionalismo come discorso politico* è il titolo di un mio saggio del 2012, in cui cercavo di tirare le fila di qualche ricerca in tema nei miei anni berlinesi<sup>121</sup>. Il “discorso politico” rappresenta per me un aspetto importante di quella Politica che già nelle città-comune italiane si era cominciato a insegnare ai “cittadini” e fu da loro praticata, con rimando alla retorica latina ma anche alla paideia greca, per poi trovare espressione nella pittura pubblica di Giotto e di Ambrogio Lorenzetti. Nel “discorso” trovano agio i risultati raggiunti dalle più sapienti “dottrine” come pure gli effetti pratici indotti da “istituzioni” politiche di nuovo conio, in un amalgama di produzione, diffusione e condivisione di valori e comportamenti collettivi che accompagnano e supportano l’inevitabile scorrimento storico delle “condizioni di vita”. Il discorso politico è stato fin dall’inizio funzione del processo di legittimazione che ha accompagnato il

<sup>119</sup> J.-L. DE LOLME, *The Rise and Progress of the English Constitution*, with an historical and legal introduction, and notes by A. J. Stephens, in two volumes, London 1838, vol. II, p. 494.

<sup>120</sup> Nato a Ginevra nel 1740, dopo avervi condotto studi giuridici Jean-Louis De Lolme (o Delolme) s’impiccò troppo di cose politiche e dovette lasciare la sua città per l’Inghilterra. Nel 1771 egli scrisse, in francese, la sua opera sulla costituzione inglese e nel 1772 la prima opera in inglese, citata sopra. Da notare che Christoph Dahlmann la tradusse in tedesco nel 1819: P. SCHIERA, *Dahlmann e il primo costituzionalismo tedesco*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XII/1984, pp. 383-406.

<sup>121</sup> P. SCHIERA, *El constitucionalismo como discurso político*, Universidad Carlos III de Madrid, 2012 (del medesimo anno anche P. SCHIERA, *Discorso politico e ideologia*, «Scienza & Politica», 24, 47/2012, pp. 11-31). Cfr. i miei contributi in *Handbuch der europäischen Verfassungsgeschichte im neunzehnten Jahrhundert. Institutionen und Rechtspraxis im gesellschaftlichen Wandel*, vol. I, *Um 1800*, pp. 127-164; *Das europäische Verfassungsdenken um 1800: Komponenten und Zielrichtung eines europäischen Konstitutionalismus*, vol. II, *1815-1847*, pp. 165-208; *Die Zentralität der Legislativgewalt zwischen monarchischem Prinzip und Legitimität*, vol. III, *1848-1870*, pp. 139-169; *Europäisches Verfassungsdenken 1848-1870*, Bonn 2006-2020. Cfr. inoltre gli atti dei seguenti convegni berlinesi: *Konstitutionalismus, Verfassung und Geschichte des europäischen politischen Denkens. Überlegungen am Rande einer Tagung*, in 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, pp. 23-31; *Konstitutionalismus und Vormärz in europäischer Perspektive: politische Romantik, Integrationsbedarf und die Rolle des Liberalismus*, in M. KIRSCH - P. SCHIERA (eds), *Verfassungswandel um 1848 im europäischen Vergleich*, Berlin 2001, pp. 15-30; *Gemeinwohl im Konstitutionalismus? Überlegungen zu Deutschland und Italien*, in M. KIRSCH - A.G. KOSFELD - P. SCHIERA (eds), *Der Verfassungsstaat vor der Herausforderung der Massengesellschaft. Konstitutionalismus um 1900 im europäischen Vergleich*, Berlin 2002, pp. 407-421.

farsi della Politica di cui stiamo parlando, divenendo un indicatore importante della sua storia costituzionale. Dando per scontato il ruolo della diffusione della scrittura su carta (poi addirittura stampata) a partire dal medioevo, ma anche dell'azione orale dei Padri e Frati predicatori e infine dell'effetto immaginifico della pittura (in particolare di quella a fresco negli edifici pubblici cittadini), va sottolineato che l'indubbio incremento del senso - ma anche e soprattutto della pratica - di cittadinanza, di cui stiamo qui seguendo l'evoluzione, ha favorito il consolidamento di comuni saperi e intenzioni sullo stare insieme della gente, sulla loro convivenza e perfino sulla "costituzione" che tutto ciò produceva.

Il generale attestarsi in Europa, pur inizialmente nell'ambito della società per ceti d'*ancien régime*, di una *societas civilis* comunitaria (*civil society, société civile, bürgerliche Gesellschaft...*) corrispose all'effetto di *incivilimento* riscontrabile in tutta Europa nell'epoca dei Lumi, fra diffusione di sapere enciclopedico e nascita di un "pubblico". Crebbe una modalità di discorso politico appropriata a quest'ultimo, in cui pretese d'interesse e di prestazione a base individualistica convivevano con istanze comunitarie ancora di origine cetuale ma proiettate sul bisogno generale di "ordinamento"<sup>122</sup>. Soprattutto in Inghilterra ciò si tradusse nella formazione e formalizzazione di un "campo di potere" che prese il nome di *Public Opinion*: uno degli strumenti più importanti di conforto legittimatorio nel mondo borghese che stava dietro alla prorompente realtà statale.

Per Luca Cobbe, la semantica dell'opinione rappresentò una delle principali traiettorie attraverso le quali, nel corso del XVIII secolo, la riflessione sull'ordine iniziò a emanciparsi dalla rigida organizzazione dei rapporti umani, e più in generale naturali, prevista dalla "grande catena dell'essere"<sup>123</sup>. Nei termini in cui la concepì David Hume, la "opinione" non era semplicemente una categoria utile a descrivere una forma inferiore o transitoria di conoscenza, ma rappresentava la vera e propria traduzione politica della credenza, del *Belief*, ovvero la materia di cui constava la stessa autorità politica. Metterne in luce la centralità in rapporto al tema dell'ordine significava per Hume sottolineare la centralità dei processi cognitivi che presiedono

<sup>122</sup> Due classici di storiografia tedesca: R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg 1959 (tr. it. Bologna 1972); J. HABERMAS, *Strukturwandel*. Più recentemente: R. BARITONO - M. RICCIARDI (eds), *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, «Quaderni di Scienza & Politica», 8/2020, col saggio introduttivo: P. SCHIERA, *Dall'ordine all'ordinamento, attraverso l'ordinanza: una storia finita?* pp. 15-35.

<sup>123</sup> Il suo riferimento è A.O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 1936.



al vasto tema della normatività. Affermare infatti che i rapporti di subordinazione e di governo sono sostanzialmente rapporti di comunicazione significa rompere con la visione meccanicistica della politica in base a cui il funzionamento dell'obbedienza appare come semplice reazione "fisica" ad una forza in atto.

Hume giunse a pensare le modalità di un governo capace di produrre disciplinamento delle condotte, stabilizzando la complessa economia sociale delle immaginazioni individuali. L'opinione come "principio di governo" divenne, nella sua dottrina politica, spazio complessivo di produzione e funzionamento dell'autorità: una matrice di intelligibilità anche di moventi, come quello dell'interesse, o di dispositivi normativi, come quello del diritto<sup>124</sup>. Ordine e disordine non rappresentavano dunque più condizioni diametralmente opposte, come poteva essere per stato civile e stato di natura, ma erano entrambi effetti della società, dinamiche che la attraversano, la costituiscono, la dividono e la trasformano al contempo. Si trattava allora, per Hume, di comprendere come una determinata teoria potesse farsi ideologia, per tradursi poi in prassi; di comprendere, cioè, come un determinato sistema di idee potesse diventare produttivo di *sentimenti*, ma anche di disposizioni pratiche (*istituzioni*) utili agli attori storici. In Hume l'opinione è dunque il luogo di socializzazione e trasformazione di un ordine politico che, nonostante continui a fare riferimento all'autorità della tradizione, si mostra come contingente e in movimento. È proprio questa la funzione prima sociale e poi politica che vorrei anch'io attribuire al "discorso politico" – tra dottrina e ideologia, ma prima del conformismo feticistico della *middle class* – come un *champ du politique* particolarmente consono al processo di soggettivizzazione-assoggettamento di cui si parlava all'inizio.

Queste semplici considerazioni di passaggio<sup>125</sup> servono a sottolineare la nuova qualità comunicativa oltre che collettiva che è andata assumendo – ad onore del cittadino nella sua soggettività rappresentativa e partecipativa, ma anche a suo disdoro per via dell'incremento delle occasioni di suo assoggettamento d'apparato – l'opinione pubblica nell'età contemporanea. Si

<sup>124</sup> «L'opinione è di due generi, cioè opinione d'*interesse* ed opinione di *diritto*. Per opinione d'interesse intendo specialmente il senso del vantaggio generale che deriva dal governo insieme con la persuasione che il determinato governo particolare che si è stabilito è vantaggioso quanto potrebbe esserlo un altro qualsiasi che si potrebbe facilmente costituire. [...] Il diritto è di due generi, diritto al *potere* e diritto alla *proprietà*...» (D. HUME, *Dei primi principi del governo*, p. 426).

<sup>125</sup> L. COBBE, *Il governo dell'opinione. Governo e costituzione in David Hume*, Macerata 2014 è la fonte principale del rapido excursus nel testo.

tratta, a ben vedere, dell'intrinseca e forse genetica contraddizione sottostante al tema della democrazia, in cui si andarono concentrando e amalgamando, dalla metà del XIX secolo, tutti i grandi vettori di legittimazione fin qui incontrati: dal bisogno di pace e sicurezza, a quello di un ordine giuridico sempre più positivo e amministrativo, alla necessità di un documento definitivo delle garanzie costituzionali, alla praticabilità di un governo effettivo ed efficiente, alla gestione di una dialettica di classe oscillante fra riforma e rivoluzione, fino alle novecentesche spinte verso soluzioni totalitarie come pure alle reazioni e risposte a ciò, nuovamente di tipo democratico e costituzionale.

Cobbe ha infatti proseguito la sua ricerca nel secolo borghese, provando addirittura a individuare nell'Opinione "il segreto della politica moderna"<sup>126</sup>. Essendo cresciuto a dismisura il campo della comunicazione da cui prende forma l'opinione, non c'è da stupirsi che quest'ultima sia venuta acquistando, fino ad oggi e probabilmente ancor più in futuro, caratteri sempre più misteriosi e coinvolgenti nell'insidioso rapporto fra soggettivizzazione e *governance*, anche a causa del «... venir meno della corrispondenza fra i registri comunicativi della società e quelli del potere»; la novità maggiore essendo che il "campo del potere" si estende ormai ben al di là del nesso fra governati e governanti proprio dell'obbligazione politica classica, tendendo «... a incarnare un intreccio di poteri economico-finanziari, politici e mediatici che avrebbero la responsabilità di manipolare la comunicazione sociale e la produzione delle opinioni dei cittadini»<sup>127</sup>. Ciò ha naturalmente a che fare coi contenuti più o meno ideologicamente attribuiti alla "costituzione" democratica, ma ha implicazioni molto più profonde, inerendo alla qualità stessa di "soggetti" (nel nostro consueto duplice senso) degli uomini e delle donne "contemporanee", rispetto anche agli spazi di quell' "immaginazione" che era stata indicata come attributo politico-costituzionale dell'opinione da Hume e Rousseau.

Ma anche di più, perché per la via dell'immaginazione ha continuato a trasformarsi anche la società "moderna", rendendosi possibile e praticabile - avendole prima immaginata: che sarebbe ancora il nostro compito immediato e futuribile - la configurazione di un "uomo sociale" (io-noi) capace di incarnare le nuove soggettività su cui ci siamo intrattenuti fin qui<sup>128</sup>. Ma

<sup>126</sup> L. COBBE, *L'arcano della società. L'opinione e il segreto della politica moderna*, Milano-Udine 2020.

<sup>127</sup> *Ivi*, Introduzione, p.7.

<sup>128</sup> Cobbe ha curato anche la sezione monografica "Solidarietà in movimento", nel fascicolo 26, 51/2014 di «Scienza & Politica», scrivendone l'Introduzione: *Solidarietà in movimento. Politica, sociologia e diritto tra welfare e*



tenendo anche presente che, nei contesti genericamente considerati “democratici”, l’azione politica della pubblica opinione si è per forza intrecciata con la crescente crisi della rappresentanza politica <sup>129</sup>; mentre, d’altro canto, l’espansione dell’attività amministrativa dello Stato “di diritto” ha complicato le possibilità di esplicazione dell’autonomia dei soggetti, individuali e collettivi. Tutto ciò risale al più volte ricordato passaggio ad una nuova concezione-dottrina-ideologia di ordine, come Maurizio Ricciardi ha illustrato nel suo libro sulla *Società come ordine* <sup>130</sup>.

Il transito dalla società post-illuministica, ancora tutt’intera quasi “civile”, ad una società sempre più sede di lotta fra le classi avvenne grazie ad effetti di de-legittimazione culturale e di conseguente ri-legittimazione sociale, di cui divenne gradualmente protagonista il “feticcio della classe media” <sup>131</sup>, risultato ambiguo ma persistente del conflitto (malamente coperto dall’ideologismo a spettro internazionale della “questione sociale”) fra i due termini della “massa” e della “lotta delle classi”. Governi per lo più conservatori, ma proprio perciò volti all’uso della riforma, cercarono di praticare la via della prassi (politico-amministrativa <sup>132</sup>), con solo parziale recupero, però, dei fermenti sociali e politici di coinvolgimento e responsabilizzazione suscitati dalle componenti più democratiche del nuovo corso, ai tre livelli dell’estensione della rappresentanza con l’allargamento del suffragio elettorale, della messa in atto e gestione di forme di cooperazione affidate ai diretti interessati, e più in generale del radicamento anche in termini ideali dei principi di solidarietà e sussidiarietà. Si tratta del ripresentarsi del tema della misura,

*globalizzazione*; cfr. anche (Ivi, pp. 63-85) N. MARCUCCI, *L’istituzione della giustizia. La solidarietà come obbligazione dei moderni secondo Durkheim*, Ivi, pp. 63-85. Sul tema generale delle contraddizioni necessariamente proprie del processo democratico non è certo superfluo ricordare il capolavoro di J.L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), Bologna 1967.

<sup>129</sup> Si vedano i numerosi lavori in tema di G. DUSO, tra cui anche: *Ripensare la politica: l’amministrazione e la categoria del governo*, in M. CIOLI - M. RICCIARDI (eds), *Tra melancolia e disciplina. Per una storia costituzionale delle dottrine politiche. Festschrift für Pierangelo Schiera*, «Quaderni di Scienza & Politica», 13/2021, pp-393-425.

<sup>130</sup> M. RICCIARDI, *La società*; L. COBBE, *L’arcano*, p. 11, commenta sinteticamente: «Partendo dalle intuizioni di Tocqueville, Mill prova a costruire attorno all’opinione un vero e proprio sistema per governare la dialettica tra individuo e massa, aprendo così alla possibilità di un suo *management* istituzionale».

<sup>131</sup> M. BATTISTINI, *Storia di un feticcio. La classe media americana dalle origini alla globalizzazione*, Milano-Udine 2020, in particolare Cap. I “Le classi medie fra storia e scienze sociali”; ma anche: *La statistica della legittimazione e il demiurgo della classe media nelle scienze sociali fra Germania e Stati Uniti*, in M. CIOLI - M. RICCIARDI (eds), *Tra melancolia e disciplina*, pp. 263-278.

<sup>132</sup> Esemplare per gli USA, il dibattito in campo giuridico, economico e sociologico agli inizi del XX secolo all’Università di Chicago: cfr. E. FREUND, *The Police Power, Public Policy and Constitutional Rights*, Chicago 1904; A.W. SMALL, *The Cameralists. The Pioneers of German Social Policy*, Chicago 1905.

come struttura portante del fenomeno storico dell'Occidente, nel bel mezzo della grande crisi della modernità prodotta dal raffinamento capitalistico nella sua seconda fase, quella che ne allargava il campo d'azione - e del potere - dalla produzione economica all'organizzazione sociale e politica, tramite la finanza<sup>133</sup>. Nel nostro discorso politico tradizionale e corrente, volontà popolare e rappresentanza della maggioranza sono termini corrispondenti e complementari e danno luogo, nel loro insieme, al principio di legittimità del potere, grazie al quale ciascuno si sente legato automaticamente all'obbligazione politica scaturente dal rapporto comando-obbedienza. Il mio obiettivo è di mostrare che questa catena logica (che forse risale a Rousseau, o alla combinazione ibrida Hobbes-Rousseau che ha dato poi luogo alla cosiddetta democrazia) è saltata o sta saltando; e che si va preparando qualche altra consequenzialità, di cui vanno indagate le caratteristiche emergenti, per poter elaborare una nuova, corrispondente, comprensione (o *Belief?*) - e dunque anche teoria... e dunque anche dottrina o discorso - in proposito.

Gli "Stati" attuali mostrano ovunque incapacità a tener dietro alla globalizzazione dei bisogni esistenziali - in primo luogo quelli, a base economica, dovuti alla disuguaglianza (*global inequality's incomes: GINI*). Ciò sta generando un vistoso processo di de- e ri- composizione delle competenze, sul piano sia orizzontale che verticale, a livello mondiale ma anche locale. Ho vagamente definito quel processo con la formula *governance vs. government* e ho anche timidamente sostenuto le ragioni di un recupero del motto shakespeariano del *measure for measure*<sup>134</sup>. Ma non basta. E comunque serve uno sforzo per lanciare la ricerca e la condivisione di una grande nuova misura a livello insieme globale e transgenerazionale. Ciò tenendo ovviamente presente l'avvertimento venuto fin dalle prime avvisaglie della crisi da uno dei più grandi storici contemporanei, Lucien Febvre: «Or notre atmosphère mentale n'est plus la même. La

<sup>133</sup> A. ZANINI, *Ordoliberalismo. Costituzione e critica dei concetti (1933-1973)*, Bologna 2022, ricostruisce finemente i contorni più attuali di quel processo in una linea interpretativa che trovo corrispondente al mio stesso modo di ragionare. « Il neoliberalismo è un costituzionalismo giuridico-economico, cioè una forma della politica che governa il mercato e concepisce la società sulla base delle leggi sulla concorrenza che correggono i suoi effetti anti-sociali (quando va bene) ma si oppone ad ogni forma di democrazia sociale espansiva e autogovernata» scrive R. Ciccarelli in una recensione in "il manifesto" del 30.3.2022, collegando fra loro le "scuole" tedesca, austriaca, di Chicago e di Ginevra esaminate da Adelino Zanini; il quale aveva già curato un fascicolo monografico di «Scienza & Politica» (29, 57/2017) sulle "Coniugazioni politiche del verbo economico", con una Introduzione dal titolo *Variazioni politiche sul discorso economico neoliberale. Ragionando sull'Europa*.

<sup>134</sup> P. SCHIERA, *Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica*, «Quaderni di Scienza & Politica», 1/2013, pp. 132, <http://scienzaepolitica.unibo.it/pages/view/supplement>





théorie cinétique des gaz, la mécanique einsteinienne, la théorie des quanta ont profondément altéré l'idée qu'hier encore chacun se formait de la science. Elles ne l'ont pas amoindrie. Mais elles l'ont assouplie. Au certain, elles ont substitué, sur beaucoup de points, l'infiniment probable au rigoureusement mesurable, la notion de l'éternelle relativité de la mesure...»<sup>135</sup>.

Misura può essere intesa come modalità di base per fissare relazioni fra grandezze diverse all'interno di un quadro omogeneo: essa «... occupa un grande ruolo nella nostra fase di civiltà, accompagnando la crescita della dimensione individuale umana nella dimensione societaria o anche comunitaria, in cui soltanto la prima si può mantenere»<sup>136</sup>. Si tratta, a mio avviso, anche di un tema centrale del *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti a Siena – primo poderoso esempio a noi giunto di immaginazione, elaborazione e comunicazione politica in chiave artistica – in cui la Temperanza occupa una posizione centrale fra le Virtù esaltando il suo strumento di misurazione del tempo e di progetto. Trasferito in politica, quest'ultimo, partendo dalla misura, si realizza in termini di legittimità dei poteri costituiti, cioè in disposizione dei soggetti ad obbedirne i comandi. Ma tutto quanto – misura progetto legittimità – acquista nella prospettiva il carattere dinamico del mutamento, dell'adattamento: che è sempre misura. Perché il sistema di relazioni sia operabile, occorre misura.

Tutto ciò vale sia per la storia che per la storiografia. A me pare che la storia costituzionale debba servire a ricostruire le affinità ma anche le possibili congiunzioni logiche fra i diversi fattori che, nei tempi diversi, concorrono a fissare la “costituzione” di una comunità in una determinata situazione storica<sup>137</sup>. Ciò riguarda sicuramente le istituzioni vigenti, i soggetti agenti, le forze economiche e sociali dominanti, come pure quelle sottoposte; ma riguarda anche i

<sup>135</sup> M. BLOC, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris Colin, 1949, e prosegue così: «... Leur action s'est faite sentir même sur les esprits innombrables – je dois, hélas! me ranger parmi eux – auxquels les faiblesses de leur intelligence ou de leur éducation interdisent de suivre autrement que de très loin et en quelque sorte par reflet, cette grande métamorphose. Nous sommes donc désormais beaucoup mieux préparés à admettre que, pour ne pas s'avérer capable de démonstrations euclidiennes ou d'immuable lois de répétition, une connaissance puisse néanmoins prétendre au nom de scientifique. Nous acceptons beaucoup plus aisément de faire de la certitude et de l'universalisme une question de degré. Nous ne nous sentons plus l'obligation de chercher à imposer à tous les objets du savoir un modèle intellectuel uniforme, emprunté aux sciences de la nature physique, puisque la même ce gabarit a cessé d'appliquer tout entier. Nous ne savons pas encore très bien ce que seront un jour les sciences de l'homme» (grazie a Luigi Totaro per il richiamo).

<sup>136</sup> P. SCHIERA, *Dal potere legale*, p. 11.

<sup>137</sup> Potrebbe corrispondere al *Belief* humaniano nella corrispondenza fra diversi fattori real-istorici, utile a produrre un'opinione che, in campo politico, potrebbe anche essere quella di “costituzione”: P. SCHIERA, *Costituzione come processo di legittimazione: Otto Hintze fra storia e sociologia*, «Scienza & Politica», 32, 63/2020, pp. 205-226.

criteri di comportamento, le ragioni di convivenza, i modelli di vita civile e di obbligo politico, in funzione dell'accettazione del comando<sup>138</sup>. Cioè della disciplina, a cui è preposta l'educazione attraverso comunicazione e cultura. E riguarda, soprattutto, l'amministrazione di tutto ciò, a livello pubblico come privato<sup>139</sup>.

L'insieme di queste "funzioni" della politica ha consolidato, nell'esperienza storica occidentale, il campo della legittimità delle forme "storicamente determinate" di organizzazione del potere: è di questo che si occupa principalmente la storia costituzionale. Ecco allora venire in ballo il grande tema della legalità. Con la svolta rivoluzionaria fra XVIII e XIX secolo, lo Stato si s-personalizza (con la ghigliottina, ma aveva già cominciato *in England* 150 anni prima!) a favore dell'ordinamento giuridico: il diritto esprime legalità che, attraverso l'ordinamento, produce sempre più diritto, sotto forma di scienza e di pratica, da cui la legalità acquista ulteriore peso e significato anche teorico, sistematico e amministrativo, col risultato di diventare il motore di nuova legittimità. Quest'ultima sarà, nell'Ottocento, quella dello Stato costituzionale e di diritto, della *rule of law*: legalità come nuova misura del potere, giuridico e organizzato; legalità che può prendere il posto della legittimità<sup>140</sup>.

Si vede subito allora che *Legitimität* - a differenza di *Legalität* - attiene più a un processo (naturale?) che a una condizione statica (positiva?) dell'agire; ugualmente essa riguarda più un fenomeno collettivo che uno individuale; insomma, essa potrebbe rappresentare l'elemento dinamico e comunitario della *Verfassung*, una volta svincolata quest'ultima dal riferimento esclusivo alla *Legalität* propria di una *Konstitution* in senso formale, come *verfassungsrechtliche Grundlage des Staates*<sup>141</sup>. Si apre invece la via per lo studio dei «... "gesellschaftliche"

<sup>138</sup> Vorrei proporre, in estrema sintesi, una definizione (forse proprio di "costituzione" nel mio senso) data da Shakespeare, in *Measure, For Measure*: «The nature of our People, / Our Cities Institutions, and the Termes / For Common Justice», con la sua precisazione ulteriore che il tutto dev'essere trattato secondo «...art and practise».

<sup>139</sup> P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in G. CHITTOLINI - A. MOLHO - P. SCHIERA (eds), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia*, Bologna 1994, pp. 17-48; Per la storia costituzionale, «Journal of Constitutional History/Giornale di Storia costituzionale», 19/2010, pp. 17-27.

<sup>140</sup> F. PEDRINI, *Colloquio su Stato, Diritto e Costituzione. Intervista al Prof. Pierangelo Schiera (Roncosambaccio, 4 giugno 2018)*, «Lo Stato. Rivista trimestrale di scienza costituzionale e teoria del diritto», 6, 10/2018, pp. 257-311.

<sup>141</sup> O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe: Bd 6: Verfassung (I), Konstitution, Status, Lex fundamentalis*, von Heinz MOHNHAUPT; *Verfassung (II), Konstitution, Grundgesetze*, von Dieter GRIMM; ma anche Bd 3: *Legitimität, Legalität*, von Thomas Würtenberger. In termini generali cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die deutsche Verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder*, Berlin 1961, e la mia Introduzione alla traduzione italiana (Milano 1970).



Prozeße, die an die Stelle des substantiellen Staatsbegriffs treten sollten»<sup>142</sup> : un passaggio, perciò, fondamentale dalla prospettiva “statale” a quella “sociale” di lettura del nesso sottostante alla *political obligation*, nell’età di prima crisi dello “Stato moderno”, a fine XIX secolo. Da tale punto di vista, è significativa l’osservazione di Otto Hintze intorno al nodo, storiograficamente fondamentale, dello “Stato”: «Da quattro a cinque secoli hanno lavorato alla costruzione dello Stato moderno, come esso si presentava alla fine del XIX secolo, e altrettanti ne possono trascorrere prima che si possa formare un nuovo specifico tipo di vita pubblica»<sup>143</sup>.

Sarà di nuovo un problema di *Legitimierung*? È qui che si libera lo spazio - e la necessità - del “discorso” (forse prima del *Belief* humaniano) atto a studiare i tempi correnti, nei “sogni e bisogni” che essi offrono agli uomini e alle donne del mondo, in rapporto anche alle sempre nuove tecnologie che li accompagnano. Adottando la prospettiva hobbesiana, si evita l’appiattimento (puramente “ideologico”) del costituzionalismo sul piano della “società civile”, e si recupera la pienezza della presenza “statale” nel suo intero processo. Vuol dire: non solo diritti e rappresentanza, ma anche doveri e partecipazione. Vuol dire anche elevare l’amministrazione da un ruolo tecnico-esecutivo, in uno Stato tenuto in scacco dalla Società, ad una funzione attiva e partecipativa per gli stessi cittadini come titolari non solo di obbligo d’obbedienza ma anche e soprattutto di responsabilità gestionale della vita pubblica. Vuol dire infine che la politica non è un fenomeno naturale e indifferente per gli uomini e le donne nelle loro relazioni collettive, ma è fondata su un “obbligo” a obbedire alla *persona civitatis*, cioè alla forma di “cittadinanza” storicamente data. Ciò significa - in conclusione - che la ricerca di legittimità

<sup>142</sup> W. NEUGEBAUER, *Otto Hintze. Denkräume und Sozialwelten eines Historikers in der Globalisierung 1861-1940*, Paderborn 2015, p. 533 che così prosegue: «Erst recht konnte eine Identifikation von Staat und Rechtsordnung nicht auf Hintzes Zustimmung stoßen, wie seine Auseinandersetzung mit Hans Kelsen zeigt», ma ancor più la presa di distanza dalla proposta di Rudolf Smend di dare una nuova “staatstheoretische Grundlegung”, fondata sulla “Integration als grundlegender Lebensvorgang des Staats”.

<sup>143</sup> Die alte politische Welt ist zusammengebrochen, die neue zeigt noch keine feste Form und Richtung; aber sie will auf etwas anderes hinaus als der ehemals moderne bürgerlich-nationale Staat»: O. HINTZE *Wesen und Wandlung des modernen Staats* (1931), in *GA I*, p. 496: una citazione che contiene anche un rimando alla *französische Revolution* come momento di rinnovamento del mondo: che mi piacerebbe intendere come una dedica alla moglie Hedwig! Cfr. anche la nota 339, p. 554 di W. NEUGEBAUER, *Otto Hintze*, dove è citato il saggio di Hedwig HINTZE, *Hugo Preuß. Eine historisch-politische Charakteristik*, «Die Justiz», 1927, pp. 223-237. Da ricordare forse è anche la conclusione della lettera (21 maggio 1933, indirizzata a Friedrich Meinecke) di dimissioni di Otto Hintze dalla “Historische Zeitschrift”, a seguito dell’allontanamento della moglie Hedwig dai suoi compiti bibliografici nella rivista: «Ich möchte auch den Anschein von Zugeständnissen an eine kulturpolitische Richtung vermeiden, die als ihr Ziel unter anderem proklamiert, daß das Jahr 1789 aus der Weltgeschichte gestrichen werden soll und daß in 50 Jahren in Deutschland kein Mensch mehr wissen soll, was das Wort Marxismus bedeutet».

inizia già nella fase del “discorso”, cioè dell’elaborazione “dottrinarina” (e di “credenza”) delle ragioni dell’obbedire, e che essa non si conclude nell’atto legislativo di produzione delle norme, ma insegue la messa in atto di queste ultime, nelle “misure” necessarie alla loro applicazione. La quale non va intesa semplicemente nel suo aspetto tecnico-istituzionale di insieme di provvedimenti o anche procedimenti amministrativi, ma anche nell’avvertenza continua a conseguire e mantenere un certo equilibrio fra misure e *habits*: quindi nella tutela e osservanza dei *mores*, dei costumi, sui quali dunque (oltre che su dottrine e istituzioni) riposa ugualmente l’evolversi equilibrato della legittimità.

A questo punto, la legittimità sembra andar oltre la legalità e la stessa scienza del diritto, coinvolgendo lo studio di aspetti più larghi e complessi di “ragioni di convivenza” (*rationes status* → *Sozial- und Staatswissenschaften*)<sup>144</sup>.

Si sa che proprio con attenzione a questa pluralità di “ragioni” di politica è iniziata, con Altusio (1563-1638), la ricerca sul federalismo<sup>145</sup>. Solidarietà, sussidiarietà... corporazione: forse non sono più le parole giuste, ma certo abbiamo bisogno di utensili teorici e operativi (cioè anche di “dottrine”) che ci trascinino fuori dalla logica ormai abusata, in quanto anche ampiamente de-generata, degli ordinamenti statali. Un nuovo federalismo è possibile<sup>146</sup>, e io lo definirei “amministrativo”, caratterizzandolo per il suo “costituzionale” ricorso a “cura” come misura: questa è forse la consapevolezza che oggi ancora non c’è. Obiettivazione dell’azione e della struttura amministrativa (Feliciano Benvenuti): sapienza della prassi (come suggeriva Giovanni Dossetti) per azioni comuni in località adeguate. Tale è il predicato che

<sup>144</sup> Sul tema della “costituzionalizzazione dell’amministrazione”, ad opera specialmente di Lorenz von Stein, cfr. ancora P. SCHIERA, *Dall’arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l’assolutismo tedesco*, Milano 1968, nel cap. II, § 4; mentre il § 5 è dedicato a “Contrapposizione ‘Stato-Società’ e ‘questione sociale’”, riguardo anche ai forti “condizionamenti ideologici” presenti nel dibattito nella Germania del *Vormärz*. Questo punto di vista è sempre stato centrale nella mia ricerca, dall’appena ricordato Lorenz von Stein alle antiche tematiche di “ragioni di Stato”: P. SCHIERA (ed), *Ragioni di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, Atti del convegno dell’Istituto per gli Studi Filosofici e dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento, Napoli 9-10 luglio 1990, Napoli 1996.

<sup>145</sup> Oltre al classico libro di O. VON GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Torino 1974, cfr. G. DUSO, *Althusius e l’idea federalista*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 21/1992, pp. 611-622; ma anche P. SCHIERA, *Giovanni Altusio fra Stato e Costituzione*, in E. BONFATTI - G. DUSO - M. SCATTOLA (eds), *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der „Politica methodice digesta“ des Johannes Althusius*, Wiesbaden 2002, pp. 35-47.

<sup>146</sup> P. SCHIERA, *Per inconsuete strade...*, «Scienza & Politica», 20, 40/2009, pp. 3-9, che terminava così: «Ho citato Weber e Tocqueville, Mazzini e Gierke e perfino Padre Sorge. Ai futuri collaboratori di “Scienza & Politica” vorrei per dire: MARX WANTED».



vorrei seguisse alla domanda “cosa viene dopo il soggetto?”. Stato-*Klassenkampf*: recessione a livello sia nazionale che internazionale, rimediabile dal nuovo costituzionalismo? Se non viene schiacciato soltanto sulla storia istituzionale dello Stato (moderno), ma collegato con tutta la storia costituzionale dell'occidente (ma forse non solo <sup>147</sup>).

12.

Viene di conseguenza di provare a tradurre quanto appena detto nei termini “manualistici” della storia costituzionale occidentale. Il *Rechtsstaat-Rule of Law* (“Stato di diritto”) ha rappresentato a lungo (e per la maggioranza di noi ancora rappresenta) il modello insuperabile di Stato democratico, basato sull'impero della legge, cioè sulla conoscenza e il rispetto dei comandi contenuti negli atti legislativi, e tutelati dall'organizzazione giudiziaria, secondo quanto previsto nella norma fondamentale della Costituzione. Sopra di esso si è venuta poi qualificando quasi come autonoma escrescenza un'altra forma di vita statale definita come *Welfare State* (Stato sociale; meglio sarebbe “Stato di benessere”, richiamante il *Wohlfahrt* settecentesco dei miei Cameralisti!), nel senso che, nel rispetto prioritario del principio democratico formalmente rappresentato dal diritto, sono stati riconosciuti come significativamente degni di perseguimento fini inerenti alle condizioni materiali di vita di tutte le classi di popolazione, comprese quelle più povere e meno favorite dal mercato, e fu la “questione sociale”. All'interno di quest'ultima fase hanno preso piede, oltre ai “diritti” caratteristici della prima fase, anche i cosiddetti “servizi”, cioè le prestazioni di provvidenze di vario tipo da parte o direttamente della compagine statale o di agenzie variamente legate ad essa (Federico il Grande di Prussia aveva già trovato modo di dichiarare di essere fiero di essere “il primo servitore dello Stato”).

Oso dire che tali interventi si sono presentati spesso sotto forma di “misure”, cioè di provvedimenti ad hoc (a differenza della legge sacramentalmente “universale e astratta”) con contenuti e destinatari precisi e differenziati: un tipo diverso di fonte giuridica, rispetto alla legge in senso stretto, con influenza non piccola sulla struttura e l'unità stessa dell'ordinamento. Una complicazione ulteriore è rappresentata dalla crescente aleatorietà di quest'ultimo, riguardo sia

<sup>147</sup> Lo dimostrava appieno già Gunther Teubner, di cui mi limito a citare il saggio seminale: *Vertragswelten: Das Recht in der Fragmentierung von Private Governance Regimes*, «Rechtshistorisches Journal», 17/1998, pp. 234-265.

alla sua definizione territoriale che a quella demografica. Basta pensare – ormai ai giorni nostri – da un lato al fenomeno delle migrazioni, dall’altro alla sovrapposizione e concorrenza fra varie istanze “trans-nazionali” sia di *governance* che di *adjudication* di “casi” esorbitanti dai tradizionali ordinamenti “nazionali”<sup>148</sup>. E va notato che anche qui operano fonti nuove di diritto, dalle direttive alle raccomandazioni ai trattati o accordi fra paesi diversi, con l’effetto di ammorbidire sensibilmente – oltre al principio di sovranità nazionale – la faccia dura e incontestabile del “diritto” di una volta, fissato su una solida base scientifico-dogmatica ed esercitato secondo procedure certe e togate. In generale, si può affermare che lo strumento della misura ha guadagnato peso rispetto a quello della legge nella gerarchia delle fonti che a lungo ha retto e governato il periodo “legale” della “legittimità” in Occidente. Anche per questo, il richiamo a “misura” – nel doppio significato di incidente normativo d’autorità e di qualità virtuosa dei recipienti – rappresenta un’ulteriore possibile via di lettura dei nuovi casi di obbligo politico che si vanno sempre più manifestando nella dinamica legittimatoria in atto dopo la crisi dello Stato moderno.

C’è come un riavvicinamento tra il momento legislativo e quello amministrativo del diritto, in una dimensione che mi pare caratteristica della funzione ormai preminente di *governance*. Può sembrare una zona d’ombra, rispetto alla concezione positivista, dogmatico-scientifica del diritto dei dotti del XIX secolo; ma probabilmente è una proiezione di quell’idea “meta-giurisprudenziale” di Giovanni Tarello e della sua Scuola, radicata nella forza e capacità d’interpretazione degli esperti e degli utenti di diritto, alla luce di esigenze e bisogni individuali e sociali in continua trasformazione<sup>149</sup>.

Quello dei “diritti dell’uomo” è un “concetto” che si configura in tempi e luoghi determinati per rispondere, in prima istanza, a una valutazione differenziale di esseri umani di diversa apparenza: «All’origine vi era una visione, propria della dottrina stoica, che riconosceva la stessa natura materiale e spirituale di ogni individuo e ammetteva pertanto degli universali diritti

<sup>148</sup> Basti pensare a quanto illustrato in *The Oxford Handbook of International Adjudication*, a cura di C.Pr. Romano – K.J. Alter – Y. Shany, Oxford 2014. Cfr. in generale anche S. CASSESE, *Il diritto globale*, Torino 2009; R. GHERARDI – M. RICCIARDI (eds), *Lo Stato globale*, Bologna 2009; A. CASSESE (ed), *Realizing Utopia: The Future of International Law*, Oxford 2012. Quanto alle ripercussioni di ciò sul sistema del diritto privato e in particolare sui “mondi” del contratto, cfr. l’appena citato TEUBNER, *Vertragswelten*.

<sup>149</sup> G. CARRIÒ, *Sull’interpretazione giuridica* (1965), in P. COMANDUCCI – R. GUASTINI (eds), *L’analisi del ragionamento giuridico. Materiali ad uso degli studenti*, vol. II, Torino 1989.



dell'uomo»<sup>150</sup>. Il caso degli *indios* sud-americani, primitivi ma uomini, fu inquadrato nell'antico dibattito sulla guerra giusta e inserito all'interno del grande movimento di nascita dell'ordine e del diritto internazionale moderno<sup>151</sup>. Al di fuori del "paradigma unitario", il tema dei diritti dell'uomo venne poi ad acquistare, fra XVII e XVIII secolo, un significato più direttamente pregnante rispetto alla qualità stessa di questo "uomo", altrimenti inteso da Cartesio in poi come "soggetto", sia in senso filosofico generale che in senso più specificamente politico. Dalla Spagna si passò in Inghilterra, nel tempo suo più rivoluzionario, dove lo scontro con la tradizione e il passato (*ancient law and constitution*) si andava trasformando, anche sanguinosamente (*bloody Revolution*), in "moderno". Ecco così che nel 1688 (ma 1689) prese vita nei *Commons* in Parlamento *An Act Declaring the Rights and Liberties of the Subjects and Settling the Succession of the Crown*<sup>152</sup>: non era il primo, nella storia inglese, e come tale ci ricorda che la problematica dei diritti dell'uomo ebbe ivi la sua origine nella pienezza politica (ancora medievale) dello strumento parlamentare: è lì che l'uomo diventò "soggetto" titolare di diritti e libertà<sup>153</sup>. Quindi, certamente, una nascita intrinsecamente "costituzionale" - relativa alla legittimità del potere costituito nell'Inghilterra di fine Seicento (quello storicamente determinato di Guglielmo e Maria, Principe e Principessa d'Orange) - ma anche al riconoscimento degli "antichi diritti e libertà" ribaditi dai "...rappresentanti di tutti gli ordini del popolo di questo reame". Si trattava dunque di "diritti politici", in una visione che si potrebbe ancora valutare di tipo cetuale, piuttosto che orientata in senso individualistico; ma certo una visione attenta al rapporto fondamentale (quasi contrattuale) fra governanti e governati: questi ultimi però ormai già considerati *subjects* nel senso politicamente attivo del termine, in quanto titolari riconosciuti di diritti e libertà nei confronti del sovrano.

È la linea che passerà per le Colonie inglesi dell'America del Nord, per poi fissarsi nella *Costituzione degli Stati Uniti d'America* del 1787, coi *X Emendamenti* del 1791. In mezzo c'è

<sup>150</sup> G. GOZZI, *Diritti, costituzioni e ordine mondiale*, in L. BLANCO (ed), *Dottrine e istituzioni in Occidente*, Bologna 2011, pp. 235 ss., che cita subito la fortunata operetta di G. OESTREICH, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Berlin 1978 (da lui stesso tradotta nel 2001).

<sup>151</sup> L. SCUCCIMARRA, *Proteggere l'umanità: Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, Bologna 2020, che rimanda tra l'altro a R. TUCK, *The Rights of War and Peace. Political Theory and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford-New York 1999.

<sup>152</sup> E. ROTELLI, *Le Costituzioni di democrazia. Testi 1689-1850*, Bologna 2008, pp. 145 ss.

<sup>153</sup> G.G. FLORIDIA, *La costituzione dei moderni. Profili tecnici di storia costituzionale*, Torino 1991; R. LECKEY, *Bills of Rights in the Common Law*, Cambridge 2015.

la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789 e la stessa *Constitution* francese del 1791, e poi via via le altre, nel corso dell'Ottocento<sup>154</sup>. Ma dietro le varie *Carte* – che pure dimostrano il grado di attualità della problematica, in rapporto anche agli interessi concretamente in gioco, soprattutto a partire dai governati, sempre più consapevoli del loro ruolo dominante nella “società civile” – c'è anche il discorso politico, la teoria costituzionale, il dibattito filosofico.

Dopo Thomas Hobbes, fu John Locke a entrare in gioco, dando la spinta più solida al mito-bandiera dei diritti dell'uomo, in quella individualistica dimensione che marcherà l'impronta borghese e proprietaria a partire dalla Rivoluzione bonapartista<sup>155</sup>. L'asta della bandiera era la libertà individuale, in funzione di una felicità reale e non immaginaria, concepita come bene concreto. Ma – insiste molto Pietro Costa – l'asta è impugnata e sbandierata dal soggetto: «La forte tematizzazione dell'individuo non solo sorregge la costruzione dell'ordine, ma la rende più che mai ineludibile: non si arriva all'ordine se non si muove dal soggetto (dalla sua naturale costituzione), ma non si salva l'individuo se non si risolve il problema della composizione dell'interesse particolare con l'interesse generale». Il “soggetto” è libero in quanto agisce e produce “beni”, di cui poi ha il “diritto” di godere. Questo è il paradigma che Locke recupera dalla dottrina giusnaturalistica e consegna alla ragione dell'illuminismo: i “diritti dell'uomo” sono la sintesi fra la sua soggettività e la sua disponibilità a un ordine che è al servizio della prima: chiara lezione di legittimità del potere. I “diritti dell'uomo” che sono dunque anche l'“ordine” di quel tipo di uomo lì: *Constitution* + *Code civil*. Donde si sarebbe poi sviluppata, nel corso del XIX secolo, quella “ideologia” dello Stato al servizio della società civile (mascherata però dalla *Auseinandersetzung* fra le due entità: qui sta la carica ideologica!), infarcita di carte costituzionali e di codificazioni giuridiche, che è poi passata in pratica col nome di “Stato di diritto”. Assieme alle tematiche della povertà e dell'assistenza e agli sforzi, teorici e pratici,

<sup>154</sup> E. ROTELLI, *Forme di governo delle democrazie nascenti 1689-1799*, Bologna 2005, dove: I. La monarchia costituzionale della ‘gloriosa’ Rivoluzione inglese, 1. La genesi contrattuale del “Bill of Rights” ecc.; II. La repubblica non parlamentare della Rivoluzione americana; III. La monarchia costituzionale della Rivoluzione francese... ecc.

<sup>155</sup> Da condividere il giudizio stringato di Pietro COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*. Vol. I: *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari 1999, p. 300: «Certo è comunque che il discorso lockiano, intimamente legato ai conflitti e alle soluzioni politico-costituzionali dell'Inghilterra tardo-seicentesca, riesce a dare una risposta diversa e ‘positiva’ al problema che da più di un secolo impegnava l'intelligenza politico-giuridica europea: conciliare la protezione dell'individuo e la stabilità dell'ordine, l'autonomia del soggetto e l'unità della *respublica*».





del socialismo utopistico, svillaneggiato da Marx e Engels nel *Manifesto*, il ragionamento appena riportato m'induce a una domanda: non sarà che i "diritti dell'uomo", in tutta questa individualizzazione e indebolimento dei soggetti "liberali", si "socializzano" anch'essi? «È al potere sociale, al "potere che rappresenta la società", che "gli uomini dei tempi democratici" si rivolgono come ad una forza illuminata, saggia, protettiva...»<sup>156</sup>. Questa "forza" però non è - a mio avviso almeno - la società, ma più pragmaticamente l'amministrazione, che si abbraccia alla costituzione, rendendola viva. In essa riprendono a splendere i "diritti", che però non sono più solo "dell'uomo", ma diventano "umani". Ciò significa che se ne allarga la distribuzione e la titolarità, ma anche che essi sono "comuni" a soggetti che si trovano nelle stesse condizioni di bisogno. Accanto ai "diritti dell'uomo" prendono piede i "diritti umani": i primi direttamente previsti e tutelati dalla carta costituzionale, i secondi assicurati e gestiti dall'amministrazione, nel poderoso sviluppo del "servizio sociale", statale<sup>157</sup>, dalla fine dell'Ottocento.

Mentre prima era l'uomo il centro di riferimento, ora invece lo sono i diritti, che in qualche modo si istituzionalizzano, divenendo essi stessi strutture portanti della vita politica, attraverso appunto l'amministrazione, ma anche attraverso la "...scienza della società che si può dire pratica, [e] non è di fatto nient'altro che il governo dello Stato nel senso proprio del termine»<sup>158</sup>. Spostato sul piano istituzionale e amministrativo, il discorso riguarda allora più i "servizi" - e i corrispondenti "diritti comuni" - che i "soggetti" di riferimento; i quali, d'altra parte, ricevono trattazione diretta e incisiva come nuova classe di cittadini a cui viene affidato il compito della lotta di classe e della rivoluzione, da una parte, oppure il ruolo ambiguo - ma risolutivo per una nascente società di massa - di "classe (o ceto) media"<sup>159</sup>. Il vero problema starà allora nello smarrimento di quest'ultima sotto entrambi i profili, quindi nella catastrofe degli esiti autoritari

<sup>156</sup> P. COSTA, *Civitas*, vol. II, pp. 271-272, che cita dal secondo libro della *Démocratie en Amérique* (1840) di Alexis de Tocqueville. Cfr. anche P. CAPPELLINI, *Der 'Individualismus' gegen das Individuum*, in C. PETERSON (ed), *History and European Private Law. Development of common Methods and Principles*, Lund 1997, pp. 1-28. Su tutto quanto, da un punto di vista proficuamente "marxista", che condivido ma non intendo qui seguire: M. RICCIARDI, *La società*, in particolare Cap. III: *Società e amministrazione*.

<sup>157</sup> Pietro Costa fa qui rimando a F. EWALD, *L'Etat providence*, Paris 1986; poi cita Hatzfeld, Alber e Ritter sulla storia dello Stato sociale in diversi paesi europei.

<sup>158</sup> N. LUHMANN, *Politische Planung*, «Jahrbuch für Sozialwissenschaft», 17/1966, pp. 271-296, tradotto in italiano in N. LUHMANN, *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli 1978, pp. 132-171. Cfr. M. RICCIARDI, *La società*, p. 94.

<sup>159</sup> M. BATTISTINI, *Storia di un feticcio. La classe media americana dalle origini alla globalizzazione*, Sesto San Giovanni 2020, ma anche *La statistica della legittimazione e il demiurgo della classe media nelle scienze sociali fra Germania e Stati Uniti*, in M. CIOLI - M. RICCIARDI (eds), *Tra melancolia e disciplina*, pp. 263-278.

e totalitari sopravvenienti nella prima metà del Novecento. Perché il XIX secolo, come detto, fu anche il secolo della pubblica amministrazione<sup>160</sup>, in cui si era trasformato il perfido Esecutivo d'*ancien régime*. Vuol dire che quelle esigenze, quei bisogni che erano nati come diritti potevano ora trovare risposta dall'organizzazione amministrativa dello Stato che veniva addestrata per apprestare servizi, pubblici, in grado di sopperire alle carenze più gravi della società in ebollizione. È la storia sociale, ma anche politica dell'Ottocento, con progressive conquiste di attenzione e nuove prestazioni a favore di settori sempre più ampi e diversificati di popolazione; ma anche con incremento del potere statale, ben al di là dell'ideologia diffusa di uno Stato debole, solo guardiano e non interventista, appoggiato sulla funzione legislativa nelle mani di élites lontane e autosufficienti. Poi verrà, nel Novecento, la Guerra e l'autoritarismo di nuovi regimi, che intensificarono di molto le funzioni statali di ordine e sicurezza, esasperando il grado di controllo e gestione dall'alto dei pubblici bisogni e servizi<sup>161</sup>, ma anche esasperando, in senso comunitario, le associazioni di lavoratori e datori di lavoro, secondo le varie dottrine di corporativismo. Tutta la prima metà del secolo XX è, per intuibili motivi, dominata dal problema "comunitario", riguardo sia alla concezione di popolo e nazione (ad esempio la *Volksgemeinschaft* di Carl Schmitt) che alle forme dirette di partecipazione (sindacati e socialismo rivoluzionario alla Sorel, ma anche secondo la dottrina sociale della Chiesa). La fine della guerra invece si presenta con la novità di una *International Declaration of Universal Rights* pronunciata a Philadelphia il 10 maggio 1944, anticipando di quattro anni la solenne proclamazione dell'ONU a Parigi<sup>162</sup>.

Grande, dunque, il peso da attribuire alla funzione politico-costituzionale, ma anche a base societaria, dei "diritti" della persona in tutto l'arco della storia europea, occidentale e poi anche mondiale. Tale funzione si è rivestita, nelle sue varie applicazioni storiche, di significati diversi,

<sup>160</sup> Il rimando generale è a: *Handbuch Ius Publicum Europaeum*, 6 voll., a cura di A. von BOGDANDY – P.M. HUBER, di cui in particolare: vol. III, *Verwaltungsrecht in Europa: Grundlagen*, Heidelberg 2010, e vol. IV, *Verwaltungsrecht in Europa: Wissenschaft*, Heidelberg 2011; entrambi a cura di A. von BOGDANDY – S. CASSESE – P.M. HUBER; nel primo cfr. in particolare: S. CASSESE, *Die Entfaltung des Verwaltungsstaates in Europa*, pp. 3-29; nel secondo: A. von BOGDANDY, *Verwaltungsrecht in europäischen Rechtsraum – Perspektiven einer Disziplin*, pp. 3-37 e P. SCHIERA, *Die gemeineuropäische Geschichte des Verwaltungsrechts und seiner Wissenschaft*, pp. 399-424 I tre saggi citati sono tradotti in italiano in *Lo Stato e il suo diritto*, Bologna 2013.

<sup>161</sup> C. LATINI, *Governare l'emergenza. Delega legislativa e pieni poteri in Italia tra Otto e Novecento*, Milano 2005.

<sup>162</sup> A. SUPIOT, *L'esprit de Philadelphie : La justice sociale face au marché total*, Paris 2010 (libro dedicato a Bruno Trentin).



rivelandosi sempre un mezzo imprescindibile di produzione di legittimità (dello Stato per i cittadini). Nel percorso sono state usate le vesti del parlamentarismo e dell'individualismo, ma anche poi del societarismo nelle due forme ulteriori del *civil service* (servizi sociali) e del comunitarismo nazionale; finché a Bretton Woods ha prevalso l'aspetto internazionale ed è poi emerso l'orizzonte dei *commons*, aprendo una porta tutta nuova sullo scenario di una globalizzazione che non può stare senza localizzazione. È questo il nostro momento di oggi.

La cosa principale – anche se scontata – è riconoscere che la lunga evoluzione ipotizzata si è svolta in modo certo non così lineare, ma quasi sempre nel rispetto dei principi di volta in volta acquisiti, che hanno trovato modo di metabolizzarsi in una linea di svolgimento unica, anche se tutt'altro che sempre pacifica. Il valore dei diritti “dell'uomo” è sopravvissuto all'ondata dei diritti “umani”, come pure all'insorgere delle soluzioni “comunitarie”, dei “servizi” e dei “beni comuni (*commons*)”. La storia stessa si è incaricata di mettere in atto le svolte che hanno segnato il processo – tra democrazia e totalitarismo – ma non si può dire che le risposte istituzionali adottate siano state sempre azzeccate. Nella ormai lunga età delle costituzioni, è stata piuttosto l'amministrazione a consentire l'andamento del processo fino a noi e probabilmente continuerà ad essere così anche nel futuro prossimo, se i diversi rivoli di mutamento che si registrano dovranno riuscire a trovare una composizione “vivente” nel nuovo tempospazio della politica del mondo. L'amministrazione, infatti, sarebbe in grado di praticare le forme di relazione e reciproca dipendenza fra le diverse parti del corpo (o della macchina) global-locale facendo ricorso al suo specifico proprio di adesione alla realtà dei rapporti umani nella loro consistenza fattuale e determinata. Quest'ultima, come abbiamo visto, si è venuta adattando all'assimilazione dei diritti umani in servizi pubblici, provocata dalla focalizzazione in gruppi sociali conflittuali delle popolazioni coinvolte nella rivoluzione industriale e dalla necessità di trovare le misure necessarie a canalizzare i conflitti (di classe) in equa socializzazione (questione sociale). La riscoperta del principio di *fraternité* (soprattutto ad opera della *Commune* parigina del 1871) ha favorito il senso di “pubblicità” della vita sociale dei più poveri, col ricorso a forme di solidarietà comunitaria e cooperativa vivamente vissute, sia pure ancora ai livelli nazionali, nonostante l'orizzonte internazionale aperto dalle lotte di classe e dalle prospettive rivoluzionarie. I diritti umani non si limitarono a tradursi in servizi pubblici amministrativamente gestiti, ma mantennero il loro valore genuino di valori comunque naturali

dell'esistenza umana di gruppo, ponendosi come "beni comuni" e completando in tal modo la parabola della libertà (diritti dell'uomo) in eguaglianza (diritti umani, beni comuni) e in fraternità. La ripartenza democratica dopo la Seconda Guerra mondiale fu battezzata non solo dalla internazionalizzazione dei diritti, che divennero "universali", ma anche dalla loro successiva ulteriore astrazione nei "commons", veri e propri agenti reattivi alla tradizionale pragmatica dei due campi di azione politica in età moderna: mercato e Stato <sup>163</sup>.

Questo della "commonality" mi sembra oggi un passaggio caratteristico, in corso più o meno a partire dal nuovo millennio, nel lungo e frastagliato percorso del sistema diritti-servizi, dalla *ancient constitution* a oggi, assieme all'altro precedente passaggio (ottocentesco) della "publicity" <sup>164</sup>. Non so se si possa riportare il rapporto fra pubblicità dei servizi e comunaltà dei beni alla famosa distinzione di Durkheim fra solidarietà meccanica e organica, ma il problema vero sta nella fissazione istituzionale della condivisione e utilizzo dei beni comuni. Servono, ad esempio, più le leggi o le misure? Oppure: come si contempera l'uso *commonal* dei beni - per sua natura aperto, fluido e non circostanziato, né nei soggetti né nelle modalità - con l'esistenza solidificata di "comunità" caratterizzate da esperienze di vita sostantive, inclusive e, di conseguenza, anche tendenzialmente esclusive? Si potrà immaginare, almeno tendenzialmente, che la legge sia una forma di regolazione più orientata alla regolazione del "pubblico", della libertà cioè nei termini individuali dell'io-soggetto, mentre la misura avrebbe più a che fare con una gestione "comune" della solidarietà, nei termini plurali del "noi/nostro"? Sono domande ingenue e forse anche inappropriate, ma mi sembrano adatte a orientare una risposta al grande problema che mi resta aperto: c'è ancora possibilità per gli uomini e le donne ("uonne") di ragionare sul loro destino nel mondo, nel quadro (finché dura) di un globo finalmente attualizzato, ma anche nelle sue terribili complicità e contraddizioni? Se si accetta l'idea dei beni comuni come «...oggetti materiali e immateriali, a titolarità diffusa, produttivi di

<sup>163</sup> Andrea Mubi Brighenti, citato alla nota seguente: «In recent years, the issue of "the common" (in its various facets of "the common world", "the common heritage", "the commons", "the creative commons" etc.) is being increasingly explored by social theorists. In 2009, the conferring of the Nobel prize for economics to Elinor Ostrom's has certainly contributed to draw attention on the issue of the common goods, or common-pool resources, as a viable alternative model to market and the state» (E. OSTROM, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge 1990).

<sup>164</sup> Cfr. A.M. BRIGHENTI, *The Public and The Common: Some Approximations of Their Contemporary Articulation*, «Critical Inquiry», 42/2016, pp. 306-328; ma anche *The Social Life of Measures: Conceptualizing Measure-Value Environments*, «Theory, Culture & Society», 35/2017.



fasci di utilità funzionali all'esercizio dei diritti della persona», si apre la possibilità di guardare ai beni stessi – a cui si rivolge il soggettivismo giuridico della nostra concezione storica occidentale – da un punto di vista almeno parzialmente nuovo, attraverso un metodo di qualificazione che non procede dai «regimi ai beni», ma va «dai beni ai regimi» e consentirebbe di confermare quanto abbiamo già intravisto, cioè il superamento della distinzione giuridica fra beni e servizi: «... Ciò perché sia gli uni sia gli altri diventano oggetto dei nuovi paradigmi possessori in quanto producono utilità non in virtù di una loro natura intrinseca, ma mediante l'immissione in un'organizzazione cognitiva, tecnologica o sociale che essa sia<sup>165</sup>».

L'implicazione più importante di ciò è che, secondo Michele Surdi, si verrebbe in tal modo ribaltando il rapporto tradizionalmente posto, dalla scienza giuridica del XIX secolo, fra amministrazione e costituzione, fino addirittura al logoramento del «postulato logico-giuridico della sovranità e della pubblicità statuali». Per quanto cruda possa sembrare, questa conseguenza non fa altro che riflettere quel che la dottrina giuridico-statuale (giuspubblicistica) sta discutendo da più di un secolo a questa parte, senza peraltro che siano sorte letture alternative rispetto a quella ormai antica dello “Stato moderno” unitario, accentrato e sovrano. Bisognerebbe invece, forse, prendere atto del fatto che i due termini in questione rientrano nella stessa orbita concettuale che ha caratterizzato la lunga fase, non ancora conclusa, di quella che io considero “degenerazione” di quella forma di Stato, riflessa nell'idea, da una parte, di una definitiva fissazione di “diritti e poteri” in una Carta imm modificabile e, dall'altra, di una gestione puramente tecnica e professionale (weberianamente burocratica) di “beni e servizi” materialmente e strumentalmente volti alla soluzione di questioni sociali. Si tratta dell'ideologia vincente attraverso tutto il XIX secolo, espressa compiutamente nella già menzionata formula tedesca di *Auseinandersetzung von Staat und Gesellschaft*<sup>166</sup>, al cui servizio stavano le *Sozial- und Staatswissenschaften*, vera e propria fortezza cognitiva di quel “laboratorio borghese” dalla cui lacerante frammentazione sono potute sorgere, quasi di controcanto, le rovine delle dittature novecentesche. Esse hanno inciso su entrambi i corni del “dilemma statale borghese”,

<sup>165</sup> Questa linea logica è sostenuta da M. SURDI, *Lo spettro di Blanco: una nota a Ugo Mattei*, «Scienza & Politica», 24, 46/2012, pp. 69-75, pp. 69-70.

<sup>166</sup> E. ANGERMANN, *Das „Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft“ im Denken des 18. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Politik», 10, 2/1963, pp. 89-101 mostra l'insorgenza del tema, in Germania, già nel secolo XVIII, lasciando intuire che, nel secolo successivo, il rapporto fra società e Stato si radicalizza per diventare conflitto.

sia sulla sacertà costituzionale che sull'efficienza amministrativa centralizzata. Conclude Surdi: «Se così è, se la forma Stato costituzionale declina con la figura dello Stato regolatore occorre chiedersi quali siano le conseguenze per la forma comunitaria della proprietà»<sup>167</sup>.

Questo è un tema nel tema, anche se forse, alla fin fine, ne è il punto cruciale. Ma non sono ancora preparato ad approfondire. Mi pare soltanto che sia ancora troppo consolidato l'assunto che il diritto (a partire da quello di proprietà) debba essere e restare il terreno unico e naturale su cui muoversi per regolare i rapporti interumani anche nello spazio largo. Un tempo non fu così e un «diritto europeo» è stato semmai il risultato finale – ma altalenante e sempre piuttosto compromissorio – di un processo partito da molte sponde, di cui il diritto ne rappresentava una sola. La dinamica bisogni-misure (in cui da sempre consiste il motore dell'amministrazione) funziona bene come possibile indicatore, insieme ad altri, del processo. Così si spiega, nell'ambito della forma di civiltà europea fortemente ispirata ad una razionalità strumentale, quello stretto «viluppo» tra ispirazione scientifica e applicazione istituzionale che, solo da qualche secolo, ha visto al suo centro il diritto. Ma la presente fase di evoluzione necessariamente impone un confronto serrato con culture che del diritto hanno, storicamente, esperienze diverse da quella occidentale. Si tratta di preoccupazioni dominanti anche in altri settori della riflessione scientifico-sociale: si pensi all'invito della più avveduta Sociologia ad accantonare l'utensileria vecchia e ingombrante delle scienze sociali «nazionali», in nome di una visione magari anche ibrida e insicura ma in grado di procedere a «...nuova misurazione dell'uguaglianza tra gli uomini»<sup>168</sup>.

Io mi sono convinto che il segno costituzionale di questa “novità” sia antico e continui a consistere nel richiamo al Bene comune, come risalta già, nei miei studi, dalla versione “artistico-comunicativa” datane da Ambrogio Lorenzetti per la città di Siena verso metà Trecento. La “comunalità” è ivi segnata da una situazione di Buon Governo, la cui caratteristica non è tanto di essere “pubblico”, quanto fondato sulla Giustizia<sup>169</sup>. Emerge da ciò la figura di un

<sup>167</sup> M. SURDI, *Lo spettro*, p. 72.

<sup>168</sup> U. BECK, *Neuvermessung der Ungleichheit: Eröffnungsvortrag zum Soziologentag »Unsichere Zeiten«* am 6. Oktober 2008 in Jena, Berlin 2008.

<sup>169</sup> Vorrei richiamare il bel titolo dell'opera di Chiara FRUGONI, *Paradiso vista Inferno. Buon Governo e Tirannide nel medioevo di Ambrogio Lorenzetti*, Bologna 2019, dove il ruolo centrale è assegnato alla innominata Giustizia, la quale nel primo quadrante regna sovrana, nella seconda manca, perché ridotta in schiavitù (come la Pace). Contro però, già da prima: P. SCHIERA, *Il Buongoverno “melancolico” di Ambrogio Lorenzetti e la “costituzionale faziosità”*



“cittadino” che è chiamato a “misurarsi” con le finalità ma anche con le esigenze del “comune”. Le “misure” sono pure comuni, non nel senso di essere uguali per ogni cittadino ma di sapersi adattare alla molteplicità delle condizioni umane, rappresentate nell’affresco.

Quel “cittadino” farà poi molta strada, districandosi fra finalità e bisogni, ma non ho dubbi che un punto d’arrivo dirimente sia quello sancito nell’art. 544 del *Code civil* di Napoleone che in italiano recita: «La proprietà è il diritto di godere, e disporre delle cose nella maniera la più assoluta, purché non se ne faccia un uso vietato dalle leggi o dai regolamenti»<sup>170</sup>. Il *Codice* è diventato la Legge, al posto della Giustizia: «A datare dal giorno in cui il Codice Napoleone sarà posto in attività [1° d’aprile 1806]; le leggi romane, le ordinanze, consuetudini generali o locali, gli statuti o regolamenti cesseranno di aver forza di legge generale o particolare nelle materie che formano oggetto delle disposizioni contenute nel Codice Napoleone». D’ora in poi si saprà esattamente cosa c’è dall’altra parte del “comune”: la “proprietà”, per di più qualificata dal “diritto di accessione” che la rende una calamita di «... tutto ciò ch’essa produce, o che vi si unisce per accessione, tanto naturalmente, quanto artificialmente” (art. 546). Lo stacco non è banale perché produce – nella *Sattelzeit* fra *ancien régime* ed età democratica – un fondamentale chiarimento nei rapporti fra Costituzione (di cui il *Code* è certamente una delle prime manifestazioni “positive”) e Amministrazione (pubblica), in capo alla questione dei beni e dei servizi<sup>171</sup>: privati i primi, pubblici i secondi, non sembra esservi più alcuno spazio per il “comune”.

Ci sono però i “diritti dell’uomo”, secondo pilastro della *Charte*, accanto a quello della divisione dei poteri. Pensati come “droits de l’homme et du citoyen” – cioè a titolo individualistico e a tutela esclusiva, viene da dire, della insopprimibile *propriété* – essi sono costretti a trasformarsi in *droits humains*. Al di là delle contestazioni di stampo femministico, la questione

della città, «Scienza & Politica», 18, 34/2006, pp. 93-108 (ora in *Profili di storia costituzionale*, vol. III, pp. 79-94) e *Nota su nota: ancora sulla “pace melanconica” di Ambrogio Lorenzetti*, «Scienza & Politica», 31, 61/2019, pp. 186-199. Cfr. anche G. PICCINI, *Operazione Buon Governo. Un laboratorio di comunicazione politica nell’Italia del Trecento*, Torino 2022.

<sup>170</sup> Codice di Napoleone il Grande per il Regno d’Italia, Milano, dalla Reale Stamperia MDCCCV.

<sup>171</sup> Cfr. M. SURDI, *Lo spettro*: «Quello che però qui ci interessa è verificare le conseguenze del logoramento del dualismo beni-servizi sul rapporto amministrazione-costituzione, o meglio, sul rapporto fra il diritto amministrativo della modernità e la costituzione, classicamente intesa come fonte della separazione dei poteri... La perdita di effettività della norma costituzionale, in altre parole, è direttamente proporzionale all’obsolescenza del monopolio amministrativo statale». Il lavoro di Ugo MATTEI a cui si riferisce Surdi era: *Proprietà (nuove forme di)*, in *Enciclopedia del diritto. Annali V*, Milano 2012.

ha grande rilevanza perché, ben prima della *Universal Declaration of Human Rights* del 1948, l'assunzione dell'espressione anglofona "human rights" rappresentò - più o meno consapevolmente - un giro epistemico di grande significato, ben al di là dell'aspetto lessicale. Nel passaggio dai "diritti dell'uomo" ai "diritti umani" si verificò un cambiamento essenziale: dal soggetto "uomo" si è infatti passati al soggetto "diritti"; dall'individualismo della *Révolution* al collettivismo della *Démocratie*; dalla fondazione morale e filosofica (cartesiana) del "soggetto" a quella materiale e sociologica del "servizio". Un transito - in qualche modo - dal livello della Costituzione a quello dell'Amministrazione, con l'avvento di servizi pubblici verso i quali i cittadini non hanno altro che aspettative di prestazione da parte dello Stato. A parte la lunga e drammatica parentesi totalitaria dopo la Grande guerra - su cui il discorso sarebbe qui troppo complesso - il trend indicato ricevette il maggiore impulso con la *Dichiarazione universale dei diritti umani* adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite nella sua terza sessione, il 10 dicembre 1948 a Parigi. Ciò valse, a livello generale, per gli Stati democratici del virtuoso Occidente, nei quali la condizione di cittadino si era già così permeata di diritti umani e di servizi pubblici da risultare quasi soffocata nei suoi residui istinti di libertà, eguaglianza e solidarietà, per non dire di dignità. Nei paesi non-democratici è meno "civili", invece, i diritti umani, non validi all'interno ma riconosciuti dall'esterno in quanto "naturali", sono diventati la molla per fare scattare, in nome principalmente della dignità, operazioni o missioni di sostegno e protezione da parte dei paesi-guardiani (in quanto civili e degni) del mondo.





#### IV.

##### Conclusioni? *Autonomia!*

Vorrei provare ora a vedere se c'è un cammino che consenta di attraversare i due muri contrapposti (ma forse è invece un muro solo con le sue due facce) di quelle che ho fin qui presentato come le funzioni politiche principali dell'esperienza politica europea-occidentale, dal medioevo ad oggi, fondata sulla ricerca e l'attuazione della legittimità del governo: costituzione (legittimità a rappresentare?) e amministrazione (legittimità a governare?). Propongo di chiamare quel cammino "autonomia". Ne è stato, ai tempi nostri, lettore d'ingegno - non solo per il mondo giuridico e politico medievale - Paolo Grossi, il quale, pur non trascurando il contributo di Francesco Calasso, si rifà direttamente al Romano dell' *Ordinamento giuridico* (1918, 1946<sup>1</sup>) ma soprattutto dei *Frammenti di un Dizionario giuridico* (1946), per delineare «... il quadro della complessa realtà giuridica medievale: sulla piattaforma di una società pullulante di tante società vitali, un quadro di interrelazioni e di autolimitazioni»<sup>1</sup>. Inservibile, allora, la nozione di sovranità; ma molto efficace a descrivere la situazione quella di autonomia, purché distolta dal quadro gius-pubblicistico, che sa coglierla solo «all'interno della potestà totale dello Stato». La posizione di Grossi resta comunque ancorata alla "pluralità di ordinamenti giuridici", come se non si potesse immaginare autonomia al di fuori del contesto giuridico; anche se il suo presupposto è quello di una "posizione di relazione", che implica necessariamente il rapporto con "altri": «La relatività e la elasticità sono il carattere essenziale dell'autonomia così come la assolutezza e la esclusività sono quelli della sovranità»<sup>2</sup>. Ciò gli serve per ribadire l'idea di un «...diritto senza Stato, un diritto che si aggancia immediatamente al sociale e lo esprime nella sua interezza...», come carattere decisivo della condizione medievale. Ma cosa ci può essere d'altro? Sarà oggi per noi impossibile svincolare dal viluppo teoretico e normativo dello "Stato di diritto" un'idea di autonomia che possa essere ancora utile a comprendere e anche a regolare una condizione sociale e costituzionale così complessa e intricata

<sup>1</sup> P. GROSSI, *Un diritto senza Stato*. (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale), «Quaderni fiorentini», 25/1996, pp. 279-281, note 22-25. Rimando però anche alla mia Introduzione a *Le autonomie e l'Europa. Profili storici e comparati*, a cura di P. SCHIERA, Bologna 1993, pp. 9 ss.

<sup>2</sup> P. GROSSI, *Un diritto*, p. 282.

come quella del mondo di oggi che, a prescindere da qualsiasi altra possibilità d'interpretazione più tecnica e precisa, non può che essere inteso come “pluralistico”, da una parte, e “carente di sovranità”, dall'altra?

Michele Surdi insiste sul declino del monopolio statale della coazione (sovranità?), come sintesi della crisi del sistema giuridico generale che ha regolato finora il “mondo moderno”, nell'alternante abbraccio plurisecolare fra amministrazione e costituzione; ma egli considera superficiale la descrizione dell'ordine giuridico globale in divenire come ordinamento amministrativo planetario, sia pure costituzionalizzato<sup>3</sup>. A meno però, controbatto io, di considerare il diritto amministrativo, nel suo farsi e consolidarsi come disciplina-scienza sociale oltre che giuridica, nel corso del XIX e XX secolo, non come prodotto (degenerazione?) del diritto costituzionale o “pubblico-statale” (così bene monumentalizzato nella sua storia tedesca da Michael Stolleis), ma come tentativo di traduzione gius-positivistica del costituzionalismo<sup>4</sup>. Perché anche lì allora si potrebbero trovare tracce di un discorso sull'autonomia, che riaprirebbero la questione chiusa da Grossi entro le mura merlate del medioevo.

«L'autonomia è un'idea ricorrente del pensiero politico occidentale. Una splendida idea, a cui si ricorre nei momenti di delusione nei confronti della politica. Perciò la sua fortuna è così grande ai giorni nostri. Di per sé essa significa la capacità da parte di un individuo o di un gruppo di dotarsi di propri fini e di disporre di adeguati mezzi per realizzarli. Ma in politica questo significato generale deve acquistare contorni più precisi, a seconda dei contesti storici in cui di autonomia si parla. Mi pare che il denominatore comune possa essere rintracciato nel rapporto che si stabilisce fra l'ente (individuale o collettivo) dotato di autonomia (o che aspira ad averla) e gli altri enti (inferiori, superiori, di pari grado) con cui esso entra in rapporto. Intendo dire che l'autonomia non è un'idea che possa esaurirsi nella definizione di un soggetto politico in quanto tale e neppure nella semplice sua delimitazione periferica rispetto a un centro. Molto più, essa è un'idea che riguarda tutti i rapporti che ogni ente intrattiene con altri (ma anche con sé stesso) in entrata come in uscita: non esprime un concetto solo passivo, ma anche

<sup>3</sup> Cfr. invece, tentativamente, P. SCHIERA, *Dal costituzionalismo sincronico a quello diacronico: la via amministrativa*, «Giornale di storia costituzionale», 32, II/2016, pp. 89-99.

<sup>4</sup> P. SCHIERA, *La comune storia*; ma anche *El constitucionalismo como discurso político*, Madrid 2012. Il „monumento” di Michael STOLLEIS è naturalmente la *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, 4 voll., München 1988-2017 (tr. it. Milano 2008 ss.); ma cfr. anche *Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte. Materialien, Methodik, Fragestellungen*, De Gruyter 2017.



attivo, di movimento e, soprattutto, non comporta solo i motivi e gli stili della rivendicazione e della difesa ma anche quelli della responsabilità e della moderazione»<sup>5</sup>. Lavorando intorno allo schema di classificazione di una “Biblioteca per l’Autonomia” da insediare presso la Provincia Autonoma di Trento, avevo a suo tempo anche proposto un’altra definizione di tipo più istituzionale (e collettivo, cioè anche comunitario) di autonomia come «...il prodotto di una specifica *forma di agire sociale* – espressione quest’ultima da intendersi nella sua accezione weberiana – che si origina a partire da un’*identità di fini*, precipitato dall’incontro dei *bisogni* e dei *valori* di una collettività, e si supporta nel carattere *organizzato* dell’azione che mira a perseguirli»<sup>6</sup>. A tanti anni di distanza, ancora oggi mi pare che ciò apra la strada a due considerazioni, fra loro indipendenti ma funzionalmente collegate alla “costituzione” di un diverso modo di fare politica (di vivere politicamente) che andrebbe “com-misurato” alle nostre esigenze e bisogni odierni di convivenza globale e locale.

La prima considerazione riguarda il carattere “amministrativo” della forma di agire sociale di cui sto parlando. È l’amministrazione la protagonista eventuale (finale) di un uso politico nuovo dell’autonomia<sup>7</sup>. La seconda considerazione riguarda invece i soggetti coinvolti in quella nuova forma: essi dovrebbero essere mossi da un’identità di fini, essere cioè dotati di una “capacità” (nel senso di titolarità) di riconoscere e valutare bisogni e valori comuni (*commons*) in vista dell’azione “organizzata”. Ciò significa collocare l’autonomia, oltre che sul piano amministrativo, su quello costituzionale, riconoscendola come fenomeno complesso, multidimensionale, che ha nel dato istituzionale e nell’assetto normativo la sua forma ma non la sua specifica sostanza e qualità, la quale è invece *materialmente* costituzionale, in quanto inerente alla mobilitazione di forze culturali e sociali determinate a incidere sulla realtà storica, agendo per un continuo riallineamento tra le due istanze di efficienza e partecipazione. Solo che tale mobilitazione non andrebbe più posta necessariamente in relazione con un centro statale, rispetto al

<sup>5</sup> P. SCHIERA, *Le autonomie*, p. 9.

<sup>6</sup> P. SCHIERA – V. MARCHETTI, *Schema di classificazione di una “biblioteca per l’autonomia”*, «Amministrare», 21/1991, p. 378.

<sup>7</sup> Ecco la bella espressione di G. BERTI, *Educare alla politica attraverso l’amministrazione*, «Amministrare», 21/1991, p. 401: «l’amministrazione ha bisogno di autonomia, essa anzi vorrebbe incarnare l’autonomia rispetto al mondo dell’accentramento politico... Amministrazione ed autonomia: l’amministrazione rispetto alla politica è concretezza, è il servire per soddisfare dei bisogni concreti... Quello che si fa, lo si fa per soddisfare dei bisogni, delle esigenze concrete che sono messe avanti dal fluire della società in tutte le sue dimensioni o articolazioni».

quale le autonomie si porrebbero semplicemente come corpi intermedi, ma va intesa come affermazione di propria forza – quasi di autonomia “corporativa” – verso enti o istituzioni distribuiti nella variabile e vagabonda scacchiera globale.

Mi riferisco piuttosto alla componente di responsabilità, se non di “doverosità”, alla base di ogni momento di organizzazione della società, nelle sue varie articolazioni. A ciò servirebbe un’amministrazione non asservita alla politica, ma fatta di autonomia e radicata in un “pubblico” non formale ma materiale. Adagio adagio, in tal modo, la genetica, “depositale” funzione sociale dell’amministrazione verrebbe ad integrarsi in quella reputata così più nobile (a partire dall’età delle Rivoluzioni) di costituzione, in antitesi con l’ideologia borghese – a esclusiva tutela della proprietà privata – di una separazione o addirittura contrapposizione di Stato e società; e la stessa amministrazione riacquisterebbe il ruolo che le è sempre toccato di ingrediente di base di ogni tipo di organizzazione sociale e politica <sup>8</sup>.

Si potrebbe continuare a lungo con questi ragionamenti, adducendo l’ampia “letteratura” in uscita da decenni, con particolare attenzione agli aspetti tecnologici, ciber-comunicativi e *AI-oriented* che caratterizzano la nuova fase (globale) della vita nel (del) globo. Mi rendo anche conto che sottolineare la presenza, nel discorso sull’uomo-sociale di oggi, del dato di *community-commonality* possa apprestare un tono leggermente conservatore a visioni tutte aperte all’innovazione e al successo, individuale o d’impresa, del futuro; ma da quando ho riconosciuto nella “misura” la modalità o forse valvola principale di esistenza umana nel mondo (“conosci te stesso - in rapporto con gli altri e con l’ambiente - opera attivamente di conseguenza” <sup>9</sup>) sto anche cessando di preoccuparmi di condire ogni volta la mia ricerca con le specie volatili della conservazione o del progresso, convinto che a contare sia soltanto lo sforzo a mantenere in corso, alle migliori condizioni possibili, l’estenuante cammino per l’esistenza. Non sfugge a

<sup>8</sup> P. NAPOLI, *IL deposito. Genealogia di un archetipo amministrativo*, in *Il culto del capitale. Walter Benjamin, capitalismo e religione*, Macerata 2014, pp. 107-124. Ma è necessario anche tornare alla conclusione di BERTI, *Educare*, p. 405: «Questo mi pare che possa essere il senso dell’educazione o dell’educare alla politica attraverso l’amministrazione, perché l’amministrazione diventa politica, per sé stessa e per i suoi funzionari, quando sia espressione della società. Il rapporto con la politica diventa invece formale e falso se l’amministrazione viene fatta solo dipendere da centrali politiche o da centrali istituzionali».

<sup>9</sup> P. SCHIERA, *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, «Scienza & Politica» - Deposito 1/2015, pp. 480. Ma già prima: *La misura del ben comune*, Macerata, 2010, pp. 62; *Misura*, Trento 2011, <http://www.professionaldreamers.net/?p=2447>; *Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica*, «Quaderni di Scienza & Politica» 1/2013, pp. 132, <http://scienzaepolitica.unibo.it/pages/view/supplement>.



simili condimenti storici neppure la questione antica dell'autonomia, sotto forma, particolarmente, di "corpi", "corporazioni" e "corporativismi", vecchi e nuovi <sup>10</sup>. La questione si può collocare anche all'interno della drammatica denuncia fatta da Emile Durkheim almeno un secolo fa: quella dell'insuperabile oscillazione da «... una regolamentazione autoritaria, che è resa impotente dal suo eccesso di rigidità, ad una astensione sistematica, che non può durare a causa dell'anarchia che essa provoca». Niente di più attuale rispetto a quanto sta accadendo ai giorni nostri <sup>11</sup>!

Negativamente dirimente - a mio avviso - resta comunque la prospettiva "giuridica" in cui ogni discorso sull'autonomia viene automaticamente racchiuso, se si continua a intenderla come qualcosa attinente solo a "comunità autoregolamentate", cioè in grado di generare il

<sup>10</sup> G. VARDARO (ed), *Diritto del lavoro e corporativismi in Europa: ieri e oggi*, presentazione di Gino Giugni, Milano 1988, in cui anche P. SCHIERA, *Alle radici dei corporativismi moderni*, pp. 51-56, dove concludevo più o meno così: «L'aggregazione e la dislocazione degli interessi necessitano [esprimenti bisogni] tutela, infatti, il bisogno fondamentale che spinge alla creazione dei corpi sociali, intesi come forme elementari di istituzionalizzazione di gruppi umani, in funzione di una presenza reale nel processo politico (fatto, come si è detto, di partecipazione più decisione). Ma ciò costituisce, in ultima analisi, anche il fondamento dell'autonomia, che costituisce la modalità fondamentale di comportamento di gruppi umani istituzionalizzati, nella ricerca, definizione e concretizzazione di fini propri (evidentemente coincidenti coi beni oggetto della tutela di cui sopra)... problema politico di fondo [essendo] quello dell'aggregazione di uomini in gruppi, nel tentativo di sfuggire all'insopportabilità di una relazione diretta fra individuo e sovrano» (ma oggi forse direi: "... sfuggire all'insopportabile alternativa fra la melanconica assenza di ogni socialità e l'insopportabilità di una relazione diretta fra individuo e sovrano"). Ma cfr. anche l'inizio del saggio di A. SUPLOT, *Attualità di Durkheim: il modello francese ed il neo-corporativismo*, *Ivi*, pp. 459-492: (p. 459) «È una nuova giovinezza che vive la nozione di corporativismo... Nella maggior parte di questi lavori, il "neo-corporativismo" designa l'emergere di associazioni raggruppanti, sotto l'auspicio e con l'avallo dello Stato, dei rappresentanti di gruppi d'interesse antagonisti che assicurano la conciliazione di questi interessi grazie al potere normativo che è loro riconosciuto. Così definito, il corporativismo è generalmente presentato come una risposta alla crisi dello Stato Assistenziale, come un'alternativa "sociale" all'interventismo statale».

<sup>11</sup> E. DURKHEIM, *Le suicide*, Paris (1897) 1930, pp. 436-437 (in SUPLOT, *Attualità*, p. 463, il quale a sua volta commenta: «Rapportando l'analisi dei fenomeni sociali a queste due soluzioni estreme costituite dalla mancanza di regole - anomia - e dall'eccesso di regole, Durkheim formula un problema che è ancora attuale per noi...» e cita B. LACROIX, *Regulation et anomie selon Durkheim*, «Cahiers internationales de sociologie», 55/1973, pp. 265-292). Vanno però viste anche le idee già sviluppate da Durkheim nelle tre lezioni sulla morale professionale, pubblicate in *Leçons de sociologie*, Paris 1969<sup>9</sup>, in cui si trovano tutti i suoi discorsi, un po' stralunati ma ancora così attuali, su proprietà, diritto, società, giustizia e carità. La centralità di quest'aspetto è confermata, tra l'altro, dal grande interesse che Hegel stesso ebbe per la *Korporation* come elemento di rinnovamento costituzionale a seguito degli effetti della *Révolution*: cfr. E. CAFAGNA, *Die Garantie der Freiheit. Hegels Begriff der Korporation als Bestandteil der Verfassung*, „Claudio Cesa zum Gedächtnis“, «Hegel-Studien», 55/2021, pp. 143-165; ma anche P. SCHIERA, *Hegel e la misura: verso un federalismo amministrativo*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», 18, 1/2016, pp. 235-241 (a sua volta relativo a G. DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano 2013), e *La società politica tra pluralità e governo: la lezione di Hegel*, «Filosofia politica», 30/2016. Su "Corporazione" cfr. l'estesa e densa voce di L. ORNAGHI, *Corporazione*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma 1992; ma sulla "corporazione" di Hegel nel quadro storico dell'800 tedesco cfr. anche O.G. OEXLE, *Die mittelalterliche Zunft als Forschungsproblem. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Moderne*, «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 118/1982.

proprio diritto e le proprie giurisdizioni. Il che si collega poi all'altro limite - ma cruciale per ogni riferimento al nostro "contemporaneo" - di poter applicare il concetto soprattutto alle dinamiche del mondo del lavoro, oltre che in generale a quello economico della produzione, in continuità / discontinuità con il plurisecolare sviluppo del fenomeno "medievale" (ma vettero-marxisticamente fino al 1789!) della corporazione. Il che mostra il suo inevitabile collegamento con l'irrisolvibile dualismo fra privato e pubblico (non solo in campo giuridico!) <sup>12</sup> in cui si è dibattuto il tema dei diritti e dei doveri, individuali e sociali, come pure quello dei servizi e dei beni.

La prospettiva sembra cambiare solo quando si entra nel campo dell'organizzazione economica o territoriale. Mi riferisco ai due campi del lavoro e dell'amministrazione locale, dove la categoria dell'autonomia viene riferita a comportamenti collettivi, relativi all'impresa o alle varie forme di auto-governo. In entrambi i casi, si tratta di fenomeni divenuti visibili agli osservatori nel corso e soprattutto dopo l'età delle rivoluzioni, fra XVIII e XIX secolo, allorché si compì il "riconoscimento" delle necessarie e decisive trasformazioni dei rapporti sia produttivi che di convivenza vigenti da secoli, fin dal medioevo <sup>13</sup>. Emblematicamente, ciò coincise con uno degli apici della rivoluzione borghese, cioè l'abolizione delle antiche libertà e privilegi propri delle corporazioni e delle modalità di governo "signorile", lungo tutta la stagione medievale e poi cetuale. Il "riconoscimento" permise di segnalare e apprezzare l'esistenza, all'interno della nuova forma-Stato a cui la Costituzione della Rivoluzione apriva le porte, di spazi appunto di "autonomia": suscettibili cioè di "autoregolamentarsi", pur all'interno dell'impero delle leggi statali. In un vecchio saggio del 1983, cercavo di inserire nel quadro assai problematico del

<sup>12</sup> B. SORDI, *Diritto*. Riporto l'abstract preposto da Sordi al Capitolo secondo del suo libro, "La grande dicotomia al suo apogeo ottocentesco": «La distinzione pubblico/privato non si limita a dividere le due sfere del diritto oggettivo, fissando un confine generico e superficiale; articola e seziona in profondità gli stessi diritti soggettivi, separando, dallo spazio privato, autonomo e distinto dell'agire sociale, la dimensione ristretta della cittadinanza politica, che i giuristi della Restaurazione e della Monarchia di Luglio ben colgono nell'accezione elitaria ed eminentemente censitaria dei pochi capaci al governo, legittimata e consentita dalle Carte del tempo, faticosamente alla ricerca di un "juste milieu" tra ordine e libertà. Ma per tutto l'Ottocento, il codice, nel suo rigoroso individualismo proprietario, sarà perfettamente in grado di rivendicare, da una solidissima base normativa, architettonicamente costruita, la sua profonda autonomia dal polo pubblicistico, segreto fondamentale dell'armonia prestabilita e della stabile certezza dei rapporti intersoggettivi dell'età della borghesia. In questo senso, l'età che si apriva con la Restaurazione era davvero "l'età del codice civile"».

<sup>13</sup> Sandro MEZZADRA solleva il problema proprio all'inizio del saggio *Oltre il riconoscimento. Piattaforme digitali e metamorfosi del lavoro*, «Filosofia politica», 25, 3/2021, pp. 487-502, dove insiste sull'importanza che il momento del riconoscimento ha avuto «... da una parte nella storia del diritto del lavoro, dall'altra nella concreta formulazione di progetti politici riformistici (di segno socialista ma anche di segno schiettamente capitalistico)».



grande corso della legittimazione politica europea sotto l'egida della formazione dello "Stato (moderno)" il tema del disciplinamento, affermando che «... la disciplina si presenta come legittimazione dello spazio intercorrente fra i soggetti individuali e lo Stato sovrano»<sup>11</sup>.

Mi sembra di poter confermare questa ipotesi sulla base delle ricerche finora condotte, anche nel presente lavoro. È infatti emerso che la competizione fra individuale e collettivo - fra privato e pubblico - non è mai finita, neanche con la Rivoluzione: nella gara fra i due termini del costituzionalismo moderno vince Napoleone e, dopo la sua caduta, il Congresso di Vienna. "Tra riforma e rivoluzione", come ha detto Koselleck, con in più un bel po' di Restaurazione. Infatti, il XIX secolo non è stato solo libertà e liberalismo, ma anche sovranità e statalismo. Ne è prova il ritorno dell'amministrazione, con l'espandersi però anche del terzo principio rivoluzionario: quello di solidarietà. Sorgono altri modelli di *balance* fra *citizens* e *corporations*; nuove frontiere di costituzionalismo. Al disgregarsi di sovranità ha corrisposto la graduale de-rubricazione dello Stato a agenzia di nuove legittimità, a base di *governance*, più ampia della tradizionale ma sempre più frustra dichiarazione di sovranità. È la storia dell'amministrazione pubblica, non riducibile al solo diritto amministrativo, perché intessuta di continui rimandi al sociale, sia professionale che locale, dove appunto l'autonomia ha svolto un suo ruolo, difficile da cogliere e definire perché spesso oscurato se non cancellato dalla più volte ricordata "ideologia borghese" di una separazione-contrapposizione di Stato e società, di pubblico e privato, di collettivo e individuale. Ma che sotto l'ideologia operassero forze ideali e materiali veementi fu poi dimostrato dall'esito novecentesco di quelle tensioni nelle aberrazioni totalitarie che, per vie e motivazioni ed esiti diversi, posero fine all'esperienza borghese dello Stato di diritto.

In tutto ciò ha giocato un ruolo grande la funzione di autonomia, come strumento di "soggettività" a tenore collettivo, ma anche pluralistico. Johannes Althusius (1557-1630) richiedeva per la sua *consociatio universitatis*... «tres... vel plures homines»: anche per la nostra autonomia si tratta della relazione tra più soggetti, allo scopo di favorirne il reciproco rapporto in modo fluido ma allo stesso tempo concordato e finalizzato al fine comune di ottenere risultati benéfici per tutti. Ciò comporta l'esistenza di cornici istituzionali relativamente regolate, che consentano

<sup>11</sup> P. SCHIERA, *Dalla concentrazione del potere alla partecipazione: possibili risposte in termini di crisi di risorse*, in V. DINI (ed), *Soggetti e potere Un dibattito su società civile e crisi della politica*, con scritti di N. Bobbio - R. Bodei - G. Marramao - F. Rella - A. Rovatti - P. Schiera - F. Stame, Napoli 1983, p. 55.

la concertazione più efficace tra i soggetti interessati per gli obiettivi proposti. Questi ultimi avranno perciò, in prima istanza, ricadute sul piano collettivo prima di tradursi, com'è ovvio, in vantaggi anche privati. In tal modo si può dire che l'impianto complessivo della funzione di autonomia s'ispira ed è guidato da visioni e prospettive piuttosto collettive che individuali di azione.

Il "riconoscimento" come preconditione della formazione di "norme societarie" può risultare ottimo criterio anche per seguire la crescita dell'ordinamento al di qua della riconduzione (riduzione) di quest'ultimo al monopolio legislativo dello Stato. Tale fu in effetti il percorso con cui nel mondo atlantico post-rivoluzionario dell'Ottocento la "società" combatté e vinse il suo duello con lo "Stato", mediante la creazione di un suo proprio "ordine", basato e salvaguardato dal successo delle nuove "scienze della società e dello Stato". Ciò poté dare luogo alla formazione di sub-settori dell'azione sociale che, senza violare troppo i principi del nascente liberalismo economico e costituzionale, poterono svilupparsi e produrre "quasi-ordini" propri, trasformandosi in sub-sistemi capaci, al giusto momento storico, di subentrare all'ordine statale ufficiale. La mia tentazione è di ricondurre simili processi al senso dell'autonomia. Il tentativo va per forza coniugato col ricorso a pratiche e soprattutto concetti di alto significato sia teorico che applicativo, quali quelli di corporazione, comunità, pluralismo e via dicendo, che hanno in effetti goduto di attenzione ben maggiore che non l'autonomia, ma di quest'ultima sono stati spesso terminali applicativi, in campo sia teorico-scientifico che pratico-istituzionale, in diritto economia e sociologia. Si può in tal modo ricostruire un quadro più ampio e realistico di riferimento storico-costituzionale della "degenerazione" dello Stato nel corso del XIX secolo, che ben si presterebbe anche al dimensionamento della vicenda dei soggetti-cittadini, da una parte, e dei diritti-servizi, dall'altra.

Si può indicare intorno alla metà del secolo, e emblematicamente negli eventi del suo fatidico "Quarantotto", il punto in cui emerse con evidenza il processo delineato, con riferimento ai due campi di azione sociale del lavoro in fabbrica e dell'amministrazione locale. Lo afferma con chiarezza Maurizio Ricciardi, rifacendosi alla controversia fra Gustav Schmoller e Heinrich Treitschke del 1875<sup>15</sup>: «Nella seconda metà dell'Ottocento il lavoro diventa definitivamente il

<sup>15</sup> È significativo che nello stesso brano di Schmoller il lavoro venga ricondotto a «qualcosa di legittimamente riconosciuto all'interno del sistema degli scopi umani» (M. RICCIARDI, *La società*, p. 141).





luogo di determinazione dei ruoli sociali, imponendosi come concetto d'ordine per eccellenza, ovvero come rapporto grazie al quale vengono stabiliti il valore e l'articolazione del singolo nella società...». A me pare che a fissare quel ruolo concorra (per il lavoro come per il governo locale) il ricorso all'autonomia, come modulazione (mediazione) comunitaria o corporativa dei singoli in società. Basta d'altronde il ricorso alla migliore letteratura sulla storia del "corporativismo" per rendersi conto delle spinte in tale direzione, anche a prescindere da quel supremo atto di autonomizzazione rappresentato dall'invito ai "proletari di tutti i paesi" ad unirsi, lanciato da Engels e Marx nell'ultima riga del loro *Manifesto*.

Il problema del "riconoscersi" - e di venire riconosciuti - è, per Sandro Mezzadra, costitutivo di nuovi rapporti sociali, che si traducono poi in conseguenze materiali e istituzionali. Egli considera in particolare il lavoro salariato "libero", così centrale per l'argomentazione di Marx, e ne segue lo svolgimento. Ma analoga - in rapporto al nostro interesse per l'autonomia - era la condizione di ogni lavoratore (individuale ma soprattutto collettivo) nel turbinoso intreccio delle "relazioni industriali" che si andarono organizzando nel complicato mondo della cooperazione e del sistema corporativo su cui si affacciava l'impresa capitalistica. Ho già detto che gli esiti peggiori del processo si tradussero nelle soluzioni - per l'appunto anche corporative - dei diversi fascismi, ma ciò non toglie, mi pare, valore a quel criterio di "autonomia" a cui continuo a riferirmi.

Sovranità e autonomia potrebbero rappresentare i due poli della tensione costituzionale nell'occidente del XIX secolo e prima metà del XX, al di qua e al di là dell'Atlantico. Oltre al mondo del lavoro, un altro campo in cui ciò si manifestò fu quello del governo o amministrazione locale. Lì anzi l'autonomia trovò lo spazio di maggiore e più tecnica realizzazione, giungendo a designare la pretesa riconosciuta da parte di porzioni demografiche (nel doppio senso di territorio e popolazione) dello Stato unitario ad esercitare forme variamente accentuate di auto-governo. Qui il discorso è in certo senso più semplice, perché più direttamente legato al tema stesso dello Stato, nazionale e sovrano quale pretendeva di essere nel XIX secolo. È una storia che in buona parte riguarda l'origine e lo sviluppo della nuova disciplina del diritto amministrativo, pur coinvolgendo direttamente anche l'antica tradizione di "società e corpi"<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> P. SCHIERA (ed), *Società e corpi*, con scritti di Lamprecht, Gierke, Maitland, Bloch, Lousse, Oestreich, Auerbach, Napoli 1986.

Prima che a "autonomia", la «... pesante incursione del sociale, del collettivo, dell'ultraindividuale» andrebbe però riferita al vecchio principio della "solidarietà"<sup>17</sup>; per ricondurla poi, almeno indirettamente, a "corporazione" e "corporativismo"<sup>18</sup>. L'ultimo quarto del XIX secolo fu, in Europa, il secolo di rilancio della rivoluzione industriale, ma anche, senza contraddizione anzi quasi di conseguenza, il secolo dell'amministrazione. «Anche sul fronte pubblico, suo privilegiato terreno d'indagine, la riflessione di Duguit attacca direttamente le premesse della modernità giuridica e la stessa sovranità. Già alla fine dell'Ottocento, era stato Maurice Hauriou a svelare, anche in Francia, "à coté de la puissance publique qui commande", il nuovo volto di un'amministrazione che si sta facendo carico non solo dei destini della sovranità, ma ormai anche della "vaste entreprise coopérative des services publics"»<sup>19</sup>. Il campo più specificamente organizzativo dell'amministrazione pubblica statale fu dove il tema dell'autonomia si esprime più fortemente (perché vi era già radicato dall'*ancien régime*): è il caso del governo locale, inteso non tanto nel senso di amministrazione periferica (a partire dal sistema prefettizio francese<sup>20</sup>) o di semplice decentramento dello Stato, quanto in quello di autogoverno, senza tralasciare il ruolo importante delle istituzioni rappresentative nella definizione delle identità e delle autonomie territoriali anche in epoca contemporanea<sup>21</sup>. Nell'Italia appena

<sup>17</sup> B. SORDI, *Diritto*, p. 171, che cita L. BOURGEOIS, *Solidarité*, Paris 1896, p. 137: «L'homme isolé n'existe pas...», e poi P. COSTA, *Civitas*, vol. III, pp. 69 ss. per un'attenta ricostruzione della "via francese al solidarismo".

<sup>18</sup> Da ricordare l'intero grande seminario sui corporativismi di G. VARDARO (ed), *Diritto del lavoro e corporativismi in Europa ieri e oggi*, Milano 1988, tra cui G. TARELLO, *Il termine "corporativismo" e le sue accezioni*, *Ivi*, pp. 35-50; L. ORNAGHI, *La cultura della "crisi dello Stato" e il deperimento delle democrazie contrattate. Profili ideologici della tradizione corporativa negli anni Venti*, *Ivi*, pp. 75-90; P. SCHIERA, *Alle radici*.

<sup>19</sup> B. SORDI, *Diritto*, p. 183: «Emergono una inedita "gestion administrative" e un "travail administratif"..." che, muovendosi oltre il rapporto di sudditanza e ricercando la collaborazione degli amministrati, realizzano la soddisfazione dei bisogni elementari della cittadinanza grazie alla prestazione di utilità collettive, direttamente erogate da apparati amministrativi. Il fronte dei doveri sociali, aperto dal solidarismo, coinvolge ormai direttamente l'amministrazione pubblica, con conseguenze importanti sull'organizzazione, sulle tipologie di attività, sui criteri di riparto della giurisdizione». Su *gestion e service public*, cfr. P. NAPOLI, *Il servizio pubblico come prisma del discorso relativo alla gestione*, «Scienza & Politica», 39/2008, pp. 29-39.

<sup>20</sup> A. PETRACCHI, *Le origini dell'ordinamento comunale e provinciale italiano. Storia della legislazione piemontese sugli enti locali dalla fine dell'Antico regime al chiudersi dell'età cavouriana (1770-1861)*, Venezia 1962; P. CASULA, *I Prefetti nell'ordinamento italiano*, Milano 1972.

<sup>21</sup> In chiave più generale, dal medioevo ai giorni nostri, cfr. A. NIEDDU - F. SODDU (eds), *Assemblee rappresentative, autonomie territoriali, culture politiche / Representative Assemblies, Territorial Autonomies, Political Cultures*, Studies Presented to the International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions, vol. LXXXIX, Sassari 2011. Cfr. anche L. BLANCO, *La storiografia "corporativa" e "costituzionale" di Emile Lousse: osservazioni e linee di verifica*, «Annali ISIG», 13/1987, pp. 271-326.



riunita il caso è lampante negli sforzi profusi nelle grandi leggi di unificazione del Regno nel 1864-1865<sup>22</sup>.

Volendo presentare la Regione, nell'ordinamento italiano, come architrave della struttura amministrativa italiana, Feliciano Benvenuti la descriveva come «...autogoverno politico e sociale con sufficiente forza di base...»<sup>23</sup>: mi sembra una definizione giusta anche ai nostri scopi perché riunisce gli elementi essenziali dell'autonomia, cioè i contenuti politici e sociali di quest'ultima e la necessaria base di forza su cui essa deve contare per potere esprimere autogoverno. Vorrei solo sottolineare che essa può essere applicata ben al di là dei problemi di pubblica amministrazione, fino a toccare i modi più vari del vivere insieme della gente. La ricetta benvenutiana dedotta dalle scelte della Costituente si chiama “cura locale degli interessi locali”, dove ciascuno dei termini rappresenta un problema a sé: “cura”, “interessi”, “locali” sono infatti concetti che rimandano ai principi fondamentali della nostra esperienza politica, ma io direi – estensivamente – alla sua stessa “costituzione”<sup>24</sup>. Quest'ultima, a sua volta, non è

<sup>22</sup> G. MIGLIO, *Gli studi di storia amministrativa. Gli aspetti amministrativi dell'unificazione nazionale*, «Archivio dell'Istituto per la scienza dell'amministrazione pubblica», I/1962, pp. 1222-1231; *L'unificazione amministrativa*, in *La formazione dello Stato unitario*, Milano 1963, pp. 91-92; *Le contraddizioni dello Stato unitario*, in *L'unificazione amministrativa ed i suoi protagonisti*, «Atti del Congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione», Vicenza 1969, pp. 23-43; *Rappresentanza ed amministrazione nelle Leggi del 1863*, *Ivi*, pp. 45-63 (entrambi ora in *Le regolarità*, pp. 487-508 e pp. 509-529).

<sup>23</sup> F. BENVENUTI, *Autonomia regionale e ordinamento repubblicano* (1955), in *Scritti giuridici*, vol. II, Milano 2006, p. 1267.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 1275: «Attraverso l'esperimento regionale la popolazione partecipa alla vita della propria Regione, sente che i propri problemi sono trattati in aderenza con le proprie esigenze: con la Regione noi portiamo tutta la popolazione nell'aula del legislatore. Ciò significa dunque che la Regione aumenta il grado di partecipazione del popolo all'attività regionale». Ma i cittadini? Per loro ciò vale ancora di più – aggiungerei io – se si riuscisse a trasferire il modello ancora più vicino ai loro “interessi”, risultanti questi ultimi dalla miscela dei bisogni strettamente individuali con i sentimenti e le finalità dei rispettivi gruppi di “vita” (cioè di appartenenza e di riconoscimento). Il problema è infatti se davvero sussiste «questa capacità propria dello Stato e degli organismi intermedi di esprimere tutta intera la nostra vita sociale», come si esprime ancora BENVENUTI in *Stato, organismi intermedi, evoluzione delle classi*, *Ivi*, p. 1886. Si tratta chiaramente di una prospettiva che va oltre l'orizzonte giuridico e che Benvenuti chiama, secondo l'usanza del tempo, “sociologica”; ma la difende e così vorrei continuare a fare io, nel proporre il ricorso all'autonomia per comprendere (e magari approfondire ulteriormente) il quadro “sociologico” entro cui il momento “giuridico” è storicamente da sempre inevitabilmente inserito: «è da riconoscere che le formule dello Stato-persona giuridica e dello Stato di diritto, se possono tuttora soddisfare le esigenze qualificatorie dei giuristi, non possono soddisfare, invece, le esigenze qualificatorie dei sociologi, pur in ordine agli stessi problemi fondamentali dello Stato moderno. La soluzione di questi problemi va pertanto ricercata dai sociologi in direzioni alquanto diverse» (*Ivi*, p. 1889, poi, più in dettaglio, pp. 1891 ss.). Fino ad affermare che «oggi lo Stato moderno... si manifesta come Stato in cui convivono, in funzione di interessi collettivi, corpi ed organismi non statali, onde la onnicomprensività viene superata dal pluralismo istituzionale; e in cui il centralismo ed il gradualismo gerarchico, che ne è l'inevitabile modo d'espressione, vengono superati dal riconoscimento delle più ampie autonomie» (*Ivi* p. 1894). Riguardo ad una «più ampia strutturazione autonoma» dello Stato moderno, Benvenuti poi cita (nota 15) l'opera di TONIOLO, *Indirizzi e concetti sociali*, Padova rist. 1944,

più riducibile – se mai lo è effettivamente stata – alla semplice fruizione tecnica da parte dei cittadini di un potere statale autolimitato, perché diviso nelle tre funzioni legislativa, giudiziaria e amministrativa, ma richiede una loro effettiva partecipazione alla gestione, all’esercizio, all’uso di quelle funzioni, sia al livello dei singoli soggetti giuridici che a quello dei corpi (locali o di altro tipo) in cui essi svolgono la loro azione. Ciò implica il riconoscimento dei corpi intermedi come centri di potere comunitario: che vuol dire autonomia, cioè libertà d’azione rispetto ai bisogni che la complessità sociale sempre più assegna a chi opera ad ogni livello (privato o pubblico: “comunità di lavoratori e di utenti”, art. 43 della Costituzione) operativo di vita, sulla base di interessi collettivi e di un’ispirazione solidaristica e di cooperazione (art. 2 della Costituzione)<sup>25</sup>.

Potrei continuare con il Benvenuti giurista, ma m’interessa di più cogliere la sua “filosofia”, come lui la chiama, a proposito dell’autonomia: non più solo giurista, ma sempre legato a quella che egli riteneva l’ultima fase di sviluppo della realtà politica europea, fra Illuminismo e Rivoluzione. Lì si affermò, a suo avviso, un’idea di autonomia come capacità di autodeterminarsi, basata sulla libertà “attiva” del cittadino, senza la quale non può esservi libertà “attiva” neppure per la collettività. Si parte dunque dalla capacità (possibilità) che il cittadino ha di esprimere sé stesso: è questa la fonte dell’autonomia anche per i luoghi e i modi in cui quella capacità può poi esercitarsi; e lo Stato è principalmente la somma (non importa se piramidale e in qualche modo gerarchica) di quei luoghi e modi. Esso potrebbe essere insomma lo strumento, il macchinario complesso che consente l’esplicarsi delle autonomie individuali e collettive: esso stesso forse “ente autonomo”, al servizio della “repubblica” democratica, che è l’istituto a cui si rivolge, da cui cioè essenzialmente tratta (ed è intrisa) la nostra Costituzione<sup>26</sup>.

sottolineando però anche la solennità del richiamo diretto all’autonomia contenuto nell’art. 5 della Costituzione della Repubblica (a cui forse attribuisce il carattere – o destino – di quella che chiama “equiordinazione autonomistica”), la quale «non è se non la riproduzione, all’interno del mondo statale, del pluralismo comunitario che va formandosi al suo esterno, ma sulla stessa base dell’unica collettività sociale». Con la conclusione molto interessante e condivisibile che «il movimento autonomistico si viene sempre più rinforzando dando origine ai corpi minori che rivendicano una sempre maggiore libertà di costituzione e di azione» sia all’interno che all’esterno dello Stato, *ivi*, p. 1899). Da raccomandare comunque la sintesi che Feliciano Benvenuti fa del suo intervento nell’ultima pagina, 1995!

<sup>25</sup> F. BENVENUTI, *Le autonomie locali nello Stato moderno*, in *Scritti*, vol. III, pp. 2233-2243.

<sup>26</sup> *Ivi*, *Le autonomie locali*, pp. 2719-2724. È davvero notevole la chiusa del breve saggio di Benvenuti, che voglio qui riportare: «Vi è dunque un movimento che si sta avviando con moto sempre più veloce verso la soluzione che qui ho prospettato e sono sicuro che questa si realizzerà. Sono però altrettanto sicuro che fino a quando non vi sarà una piena accettazione di questa concezione autonomistica come un dato direi culturale e di civiltà, le autonomie, anche se



Mi chiedo se quest'idea di autonomia possa ulteriormente arricchirsi e insieme confermarsi come chiave di lettura dello sviluppo costituzionale e della stessa legittimità occidentale (anche futura), se collegata all'esperienza storica, fondamentale per queste problematiche, del medioevo (in gran parte italiano) da cui abbiamo iniziato l'indagine sui nostri cittadini-soggetti: mi riferisco nuovamente a Paolo Grossi. Per arrivare al confronto è però necessario riprendere un altro punto di vista proposto da Feliciano Benvenuti e non irrilevante anche nella fondazione dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica (ISAP) alla fine dei fatidici milanesi anni Cinquanta<sup>27</sup>. Al centro sta l'idea di sussidiarietà: dovremo scoprirne l'affinità con autonomia, relativamente appunto all'amministrazione, dunque come "funzione" della politica in Occidente, ma anche come "funzione della funzione" (cioè nella sua dimensione funzionale rispetto all'autonomia, in senso operativo, organizzatorio): «Dirò subito che il principio di sussidiarietà non può non essere posto a base per chiunque voglia scrutare l'amministrazione nella sua realtà. La sussidiarietà è, in effetti, il principio finale dell'evoluzione, nella quale noi stiamo vivendo come società civile, giuridicamente ordinata»<sup>28</sup>.

Si tratta di una categoria affine ai principi della "dottrina sociale" cristiana, e in particolare cattolica, anche per la sua carica erosiva della figura monolitica dello Stato che da qualche secolo domina, in positivo e in negativo, la scena storico-costituzionale dell'occidente e del mondo. Essa è dunque da usare con prudenza, per evitare d'incorrere in errori di prospettiva dannosi. Presenta però il vantaggio, evidenziato da Feliciano Benvenuti, di distogliere l'osservazione della figura del potere da una dipendenza troppo stretta dalle categorie giuridiche con cui spesso e generosamente lo Stato (fino alla sua ipostatizzazione in Stato-persona) è stato ricostruito nella sua *capacity* di monopolio del comando. Non si può inoltre negare che, in

fossero un dato positivo, sarebbero solo scritte sulla carta, ma non vi sarebbero nella realtà. La rivoluzione prima di farla fuori di noi, dobbiamo farla dentro di noi» (*Ivi*, p. 2724).

<sup>27</sup> F. BENVENUTI, *Sussidiarietà e Pubbliche Amministrazioni*, *Ivi*, pp. 4491-4500.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 4493-4494. Poco dopo (p. 4496): «Il vero significato, ripeto, della sussidiarietà non è dunque di carattere economico-finanziario, ma è quello di una concezione della comunità globale in quanto formata dalla somma e dal concorrere di altre comunità oltre allo stato». Ma Benvenuti crede di individuare nella sussidiarietà la sintesi di un pensiero trasversale alla nostra Costituzione che, partendo dall'art. 5 sull'autonomia, investe - quasi più dal punto di vista etico che da quello politico - sia il tema dei diritti dei cittadini che quello dell'organizzazione della Repubblica, intesa come ordinamento unitario. Egli va anche oltre, ammettendo di scorgere in essa uno dei modi in cui l'antico principio rivoluzionario di fraternità si è tradotto in pratica normativa, così qualificando ulteriormente gli altri due principi, di libertà ed eguaglianza.

questa sua plurima funzionalità, sussidiarietà si possa prestare bene anche alla “de-generazione” in direzione *global* e meta-statale che l’odierna e presumibilmente futura tendenza del mondo presenta<sup>29</sup>. Non è certo un caso che a sussidiarietà venga imputato anche il principio-guida del processo di unificazione europea in atto, almeno dal trattato di Maastricht, come ad escludere o allontanare ogni tentazione di dare al processo in corso un orientamento politico di fondo più preciso. Eppure, il problema di fondo resta quello dell’aggregazione di uomini in gruppi, nel tentativo di sfuggire alla insopportabilità di una relazione diretta fra individuo e sovrano. Se le parole dense di preoccupazione con cui Charles Howard McIlwain concludeva il suo grande libretto sul costituzionalismo antico e moderno del 1940 hanno ancora un senso, questo è che in nessun caso, sotto nessun cielo, neppure il più libertario che si possa immaginare, va accettata l’alternativa secca fra individuo e ragion di stato. Ma ciò significa anche – a mio parere – che si deve allora accettare, e cercare, il ricorso, come cuneo capace di spezzare la durezza di quell’alternativa, al gruppo, all’associazione, a forme comunitarie autonome e corporative di vita. Ciò conferma ulteriormente l’impressione che il motivo “corporativo” di cui stiamo parlando abbia avuto origine e svolgimento in senso più pragmatico che dottrinario e si possa ancora oggi prestare ad applicazioni e riusi del medesimo tipo.

A Paolo Grossi va riportata la forte idea d un’ autonomia generatrice di diritto nel medioevo (italiano) secondo la celebra formula del “diritto senza Stato”. C’è un passaggio nel suo discorso che chiarisce bene dove “quel” diritto può andare a parare, in senso sostanziale. Mi riferisco all’attenzione prestata al discorso francescano come «...l’emergere di una rinnovata visione della società – e dell’individuo dentro di essa – che, sviluppandosi e deformandosi a seconda dei vari terreni storici, avrebbe però percorso un lungo itinerario sfociante immediatamente alle nostre spalle... e avrebbe colpito nel segno il senso stesso della vita dei laici al centro della

<sup>29</sup> G. AZZARITI, *La Costituzione della Terra ha bisogno di una società globale*, «Il manifesto» del 21.1.2022, in risposta anche alla proposta di L. FERRAJOLI, *Perché una Costituzione della Terra*, Torino 2021, con apertura “epocale” ad un “costituzionalismo moderno” capace di tenere insieme le aspettative di un costituzionalismo “universale” con quelle del costituzionalismo “nazionale”: quest’ultimo però ridotto agli “stati sovrani”, «a garanzia dei diritti fondamentali delle persone e dei beni comuni di tutti». Mi sono già espresso sull’argomento, di capitale importanza, in miei saggi recenti sulla dignità e il destino del costituzionalismo “*ancient and modern*” e mi pare che le considerazioni appena svolte su concetti quali autonomia e sussidiarietà precisino al meglio la mia intenzione di spingere la concezione di *local* il più in basso possibile, vicino alla costituzione stessa della persona, intesa sia come “io” che come “noi”. Cfr. il fascicolo che ha per titolo *Effetto Simondon* di “aut aut” numero 377, a cura di Veronica Cavedagna e Giulio Piatti, marzo 2018: cfr. in particolare A. BARDIN, *L’epistemologia politica di Simondon*; J.-H. BARTHÉLÉMY, *L’effetto Simondon* e *le sfide del XXI secolo*; F. DELL’ORTO, *Individuazione, costituzione, immaginazione*.



società; che il discorso francescano veniva perciò a costituire uno strumento insostituibile per interpretare storicamente viluppi e sviluppi delle future riflessioni sulla società e sul diritto»<sup>30</sup>. Perché «per la prima volta, un coro di teologi assumeva il rapporto uomo-beni come oggetto non marginale della propria speculazione e lo assumeva nell'angolo visuale prezioso della dialettica fra i due contrarii di proprietà e povertà». Tema che evidentemente è tornato di smaccata attualità, dopo la trionfale apparizione nella storia europea del modo di produzione capitalistico, in quell'Ottocento che per Grossi sarà poi il luogo destinato dell'assolutismo giuridico annullante ogni forma e sentimento di autonomia.

Anche per lui si trattava di «un trapasso di piani da parte della proprietà e di una sua collocazione a livello etico-sociale», così come per Benvenuti di carattere etico-sociale doveva diventare anche l'osservazione e la pratica dell'amministrazione pubblica; e per entrambi il cammino da seguire è proprio quello della «autonomia». Come anche, secondo me, a considerazioni etico-sociali si devono piegare i nostri ragionamenti di oggi verso una riscoperta dell'autonomia nella prospettiva di un futuro costituzionale «della Terra»<sup>31</sup>.

Vi sono due sprazzi di pensiero politico centrali dell'Ottocento capaci di rappresentare al meglio la bifrontalità del secolo e sono la *Democrazia in America* (1835-1840) di Alexis de Tocqueville e il *Manifesto del Partito Comunista* (1848) di Engels e Marx. Entrambi ricadono sotto il denominatore comune di «fraternità», che a sua volta avrebbe trovato Epifania storica esplicita nel formidabile episodio della *Commune*, a Parigi nel 1871<sup>32</sup>. Il fatto che

<sup>30</sup> P. GROSSI, 'Usus facti'. (La nozione di proprietà nell'inaugurazione dell'età nuova), in *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano 1992, pp. 183-184.

<sup>31</sup> Riporto, per la sua fulmineità, un breve giudizio di E. TRAVERSO, *Spettri della Comune*, «Jacobin Italia», 1 giugno 2021: «Se l'Ottocento fu il secolo del decollo del capitalismo industriale e finanziario, dell'urbanizzazione e della modernizzazione, del consolidamento degli imperi coloniali e della persistenza dell'Antico Regime in un continente già dominato dalla borghesia, la Comune di Parigi non significa quasi nulla». Ne è restato però intatto il significato simbolico, «... al contempo come un tramonto e un'alba: la fine della sequenza delle rivoluzioni democratiche ottocentesche e l'inizio di una nuova era di rivoluzioni socialiste». Traverso è anche il noto autore di *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Milano 2016, recensita fra l'altro «L'indice», maggio 2017: Anna Tonelli conclude la recensione con questa bella annotazione: «Cosa resta allora di questa malinconia di sinistra? Solo la rassegnazione o il recupero di una memoria che già in sé contiene le risposte al cambiamento? Ancora una volta Traverso si fa guidare dal sommo Benjamin che interpreta la malinconia non come sentimento passivo e cinico, ma come «uno sguardo storico e allegorico capace di penetrare la società e la storia, di comprendere le origini della loro tristezza e raccogliere gli oggetti e le immagini di un passato in attesa di redenzione». Malinconici sì, ma in formato 2.0». Parole che piacciono a un vecchio cultore di «melancolia» come il sottoscritto.

<sup>32</sup> M. SALVATI, *La Comune di Parigi: dal centesimo al centocinquantenario anniversario*, «Ricerche di storia politica», la quale sottolinea il perdurare della vecchia profezia secondo cui la storia della Comune è destinata ad essere riscritta

l'interpretazione più recente e incisiva di questo grande evento ne veda la componente sostanziale nel suo "comunismo" consente di collegarlo alla già più volte ricordata emergenza di ricorrenti dibattiti sui "beni comuni"<sup>33</sup>. Di autonomia sembra si parlasse poco, in quei giorni a Parigi, eppure i caratteri che ancora dopo 150 anni vengono attribuiti alla *Commune* mi sembrano rientrare appieno nella concezione che ho io di quella "virtù", che insisto a presentare come possibile via di trasformazione, ancora oggi, della politica<sup>34</sup>. Nella brevità della sua effimera esistenza, la *Commune* riassunse in sé almeno tre caratteri politicamente rilevanti: quello di una visione moderna e progressista (di stampo anche democratico-borghese) del comune come potere locale autonomo; quello di un'idea rivoluzionaria capace di ri-sospingere la Francia intera sulle orme della rivoluzione del 1789; quello infine di un'ipotesi federalista, ispirata alle diverse tendenze socialiste all'interno dell'*Association Internationale des Travailleurs*<sup>35</sup>.

La densità dei propositi insieme alla brevità dell'esperimento farebbero pensare, con molto anticipo, a un contesto simile a quello molto celebrato nel XX secolo, di "autonomia del politico". Recato in auge da Carl Schmitt – ma genericamente recepito solo a partire dagli anni '80 del XX secolo, direi – esso è stato saccheggiato dalla parte più varie, riducendosi alla fine a luogo comune, di scarso significato analitico. Se si toglie, proprio in Italia, l'impiego che del concetto ha fatto Mario Tronti, partendo da un famoso "seminario" torinese del 1972, sotto la guida di Norberto Bobbio, ma prima ancora, implicitamente, da *Operai e capitale*, il suo libro del 1966<sup>36</sup>. La sfida che Tronti proponeva, da parte degli operai, riguardava proprio la "scienza" del "politico" di cui i capitalisti detengono le chiavi. Il "politico" però non sarebbe di per sé capitalistico, ma ha una sua autonomia che può diventare terreno di lotta, anche delle classi fra loro. Se gli operai accettano e vincono quella lotta, dentro e per le istituzioni; se il marxismo

da ogni generazione.: «sì, ma... come?» ella si chiede. Salvati era già stata autrice nel 1980 di *La Commune di Parigi – Storia e interpretazioni*.

<sup>33</sup> C. GIORGI – G. BONACCHI, *La Commune di Parigi e la cittadinanza attiva*, in FONDAZIONE LELIO E LISLI BASSO-ISSOCO, *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Roma 2013, pp. 382-402; K. ROSS – A. BADIOU, *La Commune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica*, Napoli 2004.

<sup>34</sup> Non solo «le modalità con le quali la politica veniva amministrata, ma la sua stessa natura...» commenta M. MUSTO, *L'alternativa possibile della Commune di Parigi*, «Jacobin Italia», 18 marzo 2021.

<sup>35</sup> Sto prendendo a piene mani da un testo di Jean-François DUPEYRON, «Vive la Commune!» *Où, mais laquelle?* *Notes sur la référence à la Commune de Paris dans les mouvements sociaux*, «Terrains Théoriques», 13/2021, «Communisme/municipalisme : du passé au possible», dal § intitolato "Trois Communes en une ?".

<sup>36</sup> M. TRONTI, *L'autonomia del politico*, Torino 1972: da collegare, ovviamente, con il testo principale di TRONTI, *Operai e capitale*, Torino 1966 (1971, 1973, 1977...) in particolare nel post-scritto del 1970.





entra in lotta col capitale non solo sull'economia, ma anche sul politico, allora si potrà contrastare efficacemente e storicamente la capacità del capitale stesso di regolare il proprio sviluppo e acquisire e mantenere quell'autonomia del movimento che è necessaria alla "classe" e alla sua "coscienza". Il "politico" dunque solo come "strumento"? Direi di più: se gli si attribuisse il necessario peso strutturale, esso supererebbe il livello di mero strumento tattico per diventare bussola di orientamento e guida strategica verso l'egemonia, al di là di ogni tentazione revisionistica<sup>37</sup>. Il problema resta quello dell'autonomia, come "qualità" - ma potrei usare il suo un tempo sinonimo di "virtù" - degli uomini-donne (uonne) contemporane\*, capaci di riconoscere e praticare nuove linee di legittimità nello stare insieme, in "questo" mondo; pur essendomi ormai abbastanza chiaro quale sia, nel nostro tempo, la condizione dello "Stato" e quella del "politico". Sapienza della prassi, appunto. Andrebbe allora forse aperto un discorso sull'uso del termine-concetto "autonomia" da parte di Carl Schmitt, ma una volta di più il discorso porterebbe troppo lontano<sup>38</sup>, anche se forse servirebbe a mostrare l'ambiguità di significato che alberga, come in molti altri concetti politici o "categorie", anche in quello schmittiano di "autonomia".

Preferisco allora tornare alla Corporation hegeliana, lungo un altro percorso, quello di corporativismo. Alain Supiot inizia così il suo saggio dedicato ai "corporativismi"<sup>39</sup>: «È una nuova giovinezza che vive la nozione di corporativismo, almeno a giudicare dal numero e dalla qualità dei lavori che sono consacrati al "neo-corporativismo" nella letteratura giuridica dei principali paesi occidentali». Egli collega, opportunamente, tale rinascita all'evoluzione del diritto del lavoro, fin dal XIX secolo, dentro e contro il "civilismo giuridico" che anche in Francia fece seguito al *Code* napoleonico. Suo principale riferimento è Émile Durkheim<sup>40</sup>, per il quale

<sup>37</sup> M. FILIPPINI, *Punto di vista e autonomia del politico. Mario Tronti e l'Italian theory*, in P. MALTESE - D. MARISCALCO (eds), *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory*, Verona 2016.

<sup>38</sup> P. SCHIERA, *Il diritto e lo Stato per Carl Schmitt, nella legittimazione del nazionalsocialismo. E oltre? Dallo Stato di diritto al costituzionalismo amministrativo*, «Conceptos historicos. Revista interdisciplinaria de historia conceptual», 4, 6/2018, pp. 72-102.

<sup>39</sup> A. SUPIOT, *Attualità di Durkheim: il modello francese di neocorporativismo*, in VARDARO (ed), *Diritto del lavoro*, pp. 459.

<sup>40</sup> É. DURKHEIM, *Quelques remarques sur les groupements professionnels*, prefazione alla seconda edizione dell'opera *De la division du travail social*, Paris 1902 (ma Paris 1978<sup>40</sup> p. XXXII); «Questo testo riprende le idee già sviluppate nelle tre lezioni sulla morale professionale, pubblicate in *Leçons de sociologie*, Paris 1969<sup>2</sup>». Sono importanti anche le osservazioni sulla necessità di regolamentazione della nuova, più complessa, vita professionale contenute in *Le suicide*, Paris 1897 (ma Paris 1930<sup>3</sup>) pp. 436-437. Supiot cita sul punto B. LACROIX, *Regulation et anomie selon Durkheim*, «Cahiers internationaux de sociologie», 55/1973, pp. 265-292. Cfr. Anche M. RICCIARDI, *La forza della*

l'opera di regolamentazione della vita professionale non può avvenire che attraverso l'intermediazione dello Stato, con la creazione di corporazioni e il ricorso a un diritto del lavoro adatto allo scopo. Si sa che ogni sforzo di riqualificare in senso moderno le nuove corporazioni fu inutile, dopo il destino che il termine ebbe con i fascismi europei della prima metà del Novecento; né aiutò il tentativo durkheimiano di collegare le sue corporazioni al "progetto socialista", base di una riorganizzazione sociale - e non economica, come quella comunista - da lui elaborato per «... reinserire gli individui in gruppi intermedi che garantiscono la socializzazione di tutti senza reprimere la libertà di nessuno»<sup>41</sup>. Occorrerebbe studiare quindi - come per il diritto amministrativo - le caratteristiche storico-costituzionali del "nuovo" diritto del lavoro e cercarne le novità rispetto alla dottrina giuridica positivista, ricorrendo anche al "discorso" socialmente diffuso, che Grossi chiama "mentalità circolante"<sup>42</sup>. Per Supiot, il moderno neo-corporativismo è così diffuso nella società, che si tratterebbe solo di risvegliare - attivandolo - il senso di nuova soggettività che lo pervade.

Tale potrebbe essere un senso moderno per autonomia, come concertazione sociale al posto di uno Stato che appare sempre più chiuso e auto-immune: «...ente unitario, creatura monocratica essenzialmente vocata [mediante repressione] al controllo della pluralità sociale e alla contrazione della pluralità ad unità» è una bella definizione di Stato "contemporaneo" (post-rivoluzionario, di diritto) di Paolo Grossi, fondata sulla «...forzosa collocazione del diritto all'ombra dello Stato [che] provoca una semplificazione dell'universo giuridico. Oggi s'impone il recupero di tutta la complessità dell'esperienza giuridica, di tutti gli strati del giuridico»<sup>43</sup>.

Tuttavia, ciò non può avvenire a prescindere dallo Stato, il quale è parte della concertazione, intesa come mediazione fra conflitto e cooperazione. Si resta così lontani da ogni idea di Stato corporativo, dando spazio ad una pratica socialmente e politicamente sostenibile di

*società: disciplina, morale e governo in Émile Durkheim*, in L. BLANCO (ed), *Dottrine e istituzioni in Occidente*, Bologna 2011, pp. 185-209.

<sup>41</sup> A. SUPIOT, *Attualità*, p. 464.

<sup>42</sup> P. GROSSI, *Absolutismo giuridico e proprietà collettive*, Milano 1998, in cui si prospetta nell'Introduzione l'idea che "autonomia" rechi forse dubbi sulla sacrosanta idea di "libertà", nel mentre forse favorisce il recupero di quella, inizialmente un po' abbandonata, di "fraternità": il che coinciderebbe con la sua coniugazione in termini più collettivi (pubblici) che individuali (privati). Anche se forse il suo giudizio è eccessivo quando scrive: «Al posto del vecchio pluralismo giuridico si sostituì un monismo rigidissimo, tanto più rigido perché di valenza costituzionale, tanto più rigido perché questa valenza costituzionale veniva a bella posta irrobustita da precise venature etiche grazie alla immersione nel grembo del diritto naturale», *ivi*, p. 5.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 6.



libertà sindacale; si passa, secondo la grande letteratura fiorita sul campo, dal corporativismo autoritario a cui si ispiravano le dottrine fasciste ad un corporativismo neo-liberale, vero e proprio campo di aggregazione, rappresentanza (e scambio) degli interessi delle parti, che andrebbero dunque riconosciuti come parte integrante e costitutiva del concetto stesso di autonomia<sup>44</sup>. Si insinua il sospetto che sia possibile passare dal corporativismo statale a una specie di corporativismo sociale. A cambiare sarebbe allora il ruolo dello Stato, nel triangolo “autonomistico”. Di fronte alla sua conclamata crisi occorrerebbe infatti trovare altri garanti della relazione fra le parti in gioco. Potranno essere le *agencies* internazionali? Le quali a loro volta sono sicuramente già forme di autonomia e rimandano quindi ad altre triangolazioni, in prospettiva globale, fino ad evocare il famoso quadro “simbiotico” proposto da Altusio 400 anni fa, ai primi del Seicento come esempio ramista di federalismo.

“Novecento: il secolo del lavoro” s’intitola il primo paragrafo di un saggio di Irene Stolzi, che rinvia al tema irrisolto del rapporto di continuità / discontinuità di questi discorsi “neocorporativi” con l’esperienza corporativa del regime fascista<sup>45</sup>. Stolzi vuole mostrare come l’autonomia possa essere ingannevole nel presentarsi come spazio di soggettività indipendente mentre nell’esperienza fascista italiana non è stata altro che strumento di vocazione totalitaria dello Stato. Forse però il problema di fondo continua ad essere l’individuo, nel suo rapporto coi corpi sociali: «L’allontanamento crescente del “centro di sovranità” dagli interessi più immediati e vicini dei soggetti individuali (gli uomini, è bene ricordarlo, costituiscono per definizione i soggetti ultimi e perciò decisivi della politica...) non può che implementare il grado di autonomia in cui questi ultimi tenderanno ad organizzarsi per raggiungere le garanzie minimali di tutela e di rappresentazione di cui costantemente necessitano...» scrivevo infatti nello stesso libro curato da Vardaro, per poi concludere che «...non c’è macchina o programma che possa

<sup>44</sup> L. ORNAGHI, *Corporazione*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma 1992 definisce le corporazioni «aggregazioni (corporate) di interessi frazionali, stabilmente e altamente organizzate». Dal punto di vista storico e non politologico, va ricordato il lavoro pionieristico di L. DAL PANE, *Il tramonto delle corporazioni in Italia (secoli XVII-XIX)*, Milano 1940. Per la Germania, dal punto di vista storico-giuridico piuttosto che storico-economico e sociale, cfr. G. DILCHER, *Zur Geschichte und Aufgabe des Begriffs Genossenschaft*, in G. DILCHER - B. DIESTELKAMP (eds), *Recht, Gericht, Genossenschaft und Policey. Studien zu Grundbegriffen der germanistischen Rechtshistorie*, Berlin 1986, pp. 114-123.

<sup>45</sup> I. STOLZI, *Lavoro e corporativismo. La riflessione giuridica nell’Italia fascista*, «Filosofia politica», 21, 3/2021, pp.447-467.

sostituire il “patto” nella mediazione fra comando e obbedienza»<sup>46</sup>. Su questa base riposa ancora oggi, mi sembra, ogni discorso di autonomia, oltre la visione statalista (fascista) ormai superata: in direzione sia globale che locale. All’inizio c’è un interesse percepito (o quanto meno considerato) come comune da parte di una collettività di individui che si sono organizzati stabilmente per soddisfarlo, con mezzi forniti da loro stessi e in genere gestiti da amministratori scelti da loro.

È questo il nucleo della nozione di autonomia e del suo “corpo” portatore: la corporazione “incorpora” e rende possibile l’azione dei soggetti organizzati, rispetto anche a entità esterne – e alle volte, ma non necessariamente, superiori<sup>47</sup> – che dovrebbero concorrere a garantire aiuto, protezione e sicurezza più ampia. Storicamente, in età moderna, queste “entità” si sono sintetizzate nella figura – non solo giuridica ma anche culturale e sociale – dello Stato<sup>48</sup>. È ancora bella e molto efficace la definizione, data da Altusio, di *consociatio universitatis* (che viene poi subito da lui coniugata in termini di *politeuma* o *politèia*) nel significato di «...jus et potestas communicandi et participandi utilia et necessaria [ah, l’utile e necessario – e di diletto – di Ambrogio Lorenzetti!] quae ad corporis constituti vitam a membris consociatis conferuntur». I *consociati* devono essere almeno tre: «tres, vel plures... homines! ... eiusdem artis,

<sup>46</sup> P. SCHIERA, *Alle radici dei corporativismi moderni*, in VARDARO (ed), *Diritto del lavoro*, p. 54.

<sup>47</sup> Da sottolineare il concetto anche rispetto al suo ruolo giuridico-politico nel medioevo, quando il principio “*superiorem non recognoscens*” era alla base della progressiva autonomizzazione di corpi periferici o locali rispetto all’unità rappresentata dall’Imperatore o dal Papa. È un concetto in qualche modo situato tra “comunità” e “sovrantà”, proprio in quanto capace di aprire uno spazio di autonomia e di interferenza se non paritaria almeno elastica tra enti (corpi) situati in una rete istituzionalizzata di relazioni pubbliche. Cfr. D. QUAGLIONI, *CIVILIS Sapientia. Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medioevo ed età moderna*, Rimini 1989; P. COSTA, *CIVITAS, REPUBLICA, corpus. Immagini dell’ordine e dell’appartenenza fra “antico” e “moderno”*, in G. CARILLO (ed), *Unità e disunione della polis*, Roma-Avellino 2007; A. DI BELLO, *Ordine e Unità nel Medioevo: La rappresentanza dal Corpus Mysticum all’Universitas*, «Esercizi Filosofici», 4/2009, pp. 1-37.

<sup>48</sup> P. SCHIERA, *Alle radici*, p. 52: «Come è da tempo noto, il processo decisionale in cui consiste essenzialmente l’esperienza politica occidentale, nella combinazione instabile ma necessario di comando e obbedienza – si è configurata concretamente, nel corso dell’età moderna, nelle due modalità basilari della “sovrantà” e della “simbiotica”. Riferibili, dal punto di vista dottrinario, rispettivamente a Bodin e ad Altusio, quei due poli hanno concretamente tradotto in pratica le due istanze dell’efficienza e della partecipazione, entrambe fondamentali per il progetto laico di autogestione che caratterizza quel particolare “evento” politico che è l’uomo europeo moderno. La mia idea è che i due poli non possono che coesistere: cioè che nessuno dei due possa esistere senza l’altro». E aggiungevo subito dopo (p. 53): «In particolare, facendo ricorso all’esperienza collaudata dei “corpi”, nella storia moderna, si potrebbe facilmente recuperare una ricchezza e una profondità di moduli “partecipativi” al processo decisionale, che si rivelerebbero della più grande importanza per la soluzione degli attuali problemi di gestione politica di società altamente massificate in senso democratico, ma anche tecnologicamente sempre più attrezzate sotto il profilo comunicativo».



opificii vitae studii et professionis...» uno spettro di interessi tanto ampio da poter dare respiro “autonomistico” all’idea altusiana!

Autonomia come modalità di comportamento – verso l’esterno come all’interno – di gruppi umani istituzionalizzati, nella ricerca definizione concretizzazione e difesa di fini comuni propri, è il carattere distintivo di ogni aggregazione volta a sfuggire all’insopportabilità di una relazione diretta fra individuo e sovrano. Autonomia è stata a lungo forma di «... libertà come spazio vuoto e protetto: la libertà come *immunitas*, e l’autonomia come potere di determinare il proprio ordinamento sono certo tratti principali che il discorso politico-giuridico medievale riconosce alla città nel momento in cui intende valorizzarne le prerogative»<sup>49</sup>. Ma il concetto – legato a *contrario* a quello di *superioritas* – non è del tutto scomparso successivamente, di fronte alla pretesa e all’esercizio di “sovranità” degli Stati moderni, assumendo infine, soprattutto nello stato di diritto del XIX secolo, il significato di «... un potere non sovrano, ma capace, in virtù di un diritto proprio, non derivato, di dettare norme giuridiche, di darsi la propria legge di vita, la propria costituzione»<sup>50</sup>. Non può funzionare evidentemente più, oggi, la spiegazione generale che ne dà Pietro Costa per il Medioevo come «... l’immagine del cosmo gerarchicamente ordinato che si traduce in un’idea di sovranità articolata e diffusa in una pluralità continua di gradi discendenti; è la logica corporatista che pensa i soggetti attraverso il filtro della relazione di appartenenza, attribuendo ad essi, in unico movimento, l’onere dell’impegno civico e le prerogative dell’immunità e dell’autonomia». Mi pare invece che il concetto possa oggi venir applicato a situazioni dinamiche a livello orizzontale piuttosto che verticale, in una prospettiva “a rete” piuttosto che piramidale. Vorrei che l’immagine di autonomia riflettesse semplicemente la disponibilità di determinati spazi di libertà e di autocoscienza a porsi in sintonia e a co-operare con altri spazi analoghi, anche al di fuori di ogni impostazione gerarchica, per raggiungere risultati nell’interesse comune.

Tutto ciò rimanda sicuramente al pensiero di Montesquieu e alla questione de “Le giurisdizioni signorili nella monarchia”, che egli stesso definisce direttamente «pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants [i quali] constituent la nature du gouvernement

<sup>49</sup> P. COSTA, *Cittadinanza*, vol. I, p. 90.

<sup>50</sup> Voce “Autonomia”, in *Enciclopedia Treccani*, 1930.

monarchique»<sup>51</sup>. Non potendo entrare nel merito, mi limito ad accettare il punto di vista di Fabiana Fraulini che sottolinea il significato “politologico” – oltre e più che storiografico – dell’interesse di Montesquieu per la nobiltà e le *seigneuries judiciaires*, come elemento costituzionale fondamentale di una monarchia che non volesse cadere nel despotismo. La “questione” si può riassumere nella contrapposizione fra le due diverse espressioni con cui quelle “Corti” vengono designate: da parte di Luigi XIV (come *souverainetés séparées et indépendantes*) in senso diverso dei *pouvoirs intermédiaires* di Montesquieu. In questo spazio si racchiude anche la mia “questione” dell’autonomia in cui rientrano infatti, secondo ogni impostazione costituzionalistica del problema, proprio quei “corpi intermedi” nell’accezione di ostacoli e impedimenti alla deriva dispotica di un governo (monarchico) sovrano. Ma nell’ipotesi che io cerco di delineare, proprio la sovranità appare l’elemento più incerto, destinato com’è a perdere il ruolo preponderante avuto, in età moderna, come chiave di volta dello “Stato” (e ancora più del “sistema internazionale degli Stati”). Anzi è la crisi stessa dello Stato che viene pronosticata da almeno un secolo in qua; e con essa anche il superamento della categoria della sovranità come suo carattere distintivo (sia verso l’esterno – gli altri Stati – come titolarità di guerra o di pace, sia verso l’interno, come monopolio della forza legittima verso i soggetti-sudditi).

In attesa di capire verso quali lidi si stia dirigendo la nuova forma politica e costituzionale (in senso ampio) che l’umanità nel suo complesso saprà o dovrà accettare, va accolta l’idea che la gran parte delle categorie o concetti politici con cui si è guardato alla politica, più o meno durante l’ultimo mezzo millennio, va rivisitata prescindendo il più possibile dal principio di sovranità. Ciò vale anche per la soluzione così ben ideata da Montesquieu dei corpi intermedi, i quali “intermedi” non potranno più essere, venendo meno uno dei due poli, tra cui essi stavano nella visione monarchico-statalistica del loro inventore. Essi potranno probabilmente continuare a funzionare da snodi di una futura costituzione (di nuovo ancora nel senso non stretto del termine) globale del mondo, addirittura come suoi “enti costitutivi”, in base a un principio che, piuttosto che di sovranità, dovrebbe essere di “autonomia”: tanto da tornare a definirli non come *souverainetés* ma come *pouvoirs*.

<sup>51</sup> È il titolo del primo paragrafo del II capitolo (“I poteri intermedi e la monarchia in Francia”) del libro di F. FRAULINI, *Il Medioevo di Montesquieu. Storiografia, politica, istituzioni*, Milano 2021, pp. 83 ss.



Il superamento del concetto di sovranità non impedisce infatti la persistenza di quello di superiorità: purché quest'ultimo acquisti un significato più "logistico" che "giuspolitico", in una direzione vicina a quella intesa nella favola fedro-esopiana del "*Superior stabat lupus...*", con la differenza però che non se ne può accettare la conclusione: "... Atque ita correptum lacerat iniusta nece". Ma la favola contiene, alla fine, la morale politica («...Haec propter illos scripta est homines fabula qui fictis causis innocentes opprimunt»), dalla quale anche noi dovremmo forse ripartire.

Il risultato è semplice e chiaro: essendo la "superiorità" ineliminabile e forse anche necessaria, per essere tollerata essa deve essere sempre accompagnata dalla possibilità di "processo". Si tratta evidentemente di un dilemma molto vicino a quello ricostruito da Paolo Grossi per tentare di spiegare la condizione gius-politica di base del Medioevo; e, non troppo stranamente, ciò richiama il ruolo attribuito da Ambrogio Lorenzetti alla Giustizia stessa, rappresentandola in vari luoghi diversi del suo affresco del *Buongoverno*<sup>52</sup>. "*Lupus in fabula*" dunque! Non voglio certo iscrivermi alla compagnia dei pronosticatori di un "medioevo prossimo venturo", ma non posso negare di ritenere che la storia, pur non potendo mai essere la stessa, deve sempre muoversi, nel suo divenire, fra "paletti" da essa stessa prodotti e predisposti. Fra questi ultimi c'è sicuramente la "giustizia", di cui il diritto non è che un'applicazione, accanto ad altre apparenze possibili di "normatività"<sup>53</sup>; ma, oltre a ciò, c'è diritto e diritto, e la sua storia (del diritto) dimostra che esso non è mai uguale a sé stesso: si evolve cioè, in corrispondenza con il mutare delle esigenze umane e sociali (le note *Lebensbedingungen*, sul cui mutare si fondano anche i progressivi processi di legittimazione). Ma certamente si può pensare anche a una giustizia che si attua in modo diverso dal canale "giuridico", cioè con riferimento a "norme" di

<sup>52</sup> P. GROSSI, *Un diritto senza Stato (la nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 25/1996 e ora in Assolutismo giuridico e diritto privato, Milano 1998, pp. 275-293; per poi finire a Ritorno al diritto, Roma-Bari 2015 e L'invenzione del diritto, Roma-Bari 2017. Per l'affresco di Ambrogio Lorenzetti, cfr. qui retro, nelle pagine dedicate alla sua descrizione iconografica.*

<sup>53</sup> Il problema di fondo - secondo RAINER FORST, *Normatività e potere. Per l'analisi degli ordini sociali di giustificazione*, 2021; ma anche, prima opera, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt 1994) - è quello della giustificazione dell'azione, che spesso avviene in nome della giustizia, intorno alla quale permangono però notevoli differenziazioni, teoriche e pratiche: perciò il nesso giustizia-potere è fondamentale ed è stato risolto in Occidente, non solo in età moderna, per la via "razionale" del diritto (G. TEUBNER, *Transnationale Wirtschaftsverfassung: Franz Böhm und Hugo Sinzheimer jenseits des Nationalstaats*, «Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht», 74, 4/2014, pp. 733-761; mentre, per quanto concerne l'economia: A. ZANINI, *Ordoliberalismo. Costituzione e critica dei concetti (1933-1973)*, Bologna 2022.

altra origine e destinazione e non si può dunque escludere che una futura risposta, in termini di giustizia, agli eccessi “ingiusti” di superiorità, possa avvenire anche al di fuori dei tradizionali strumenti giuridici (in particolare quelli attribuiti da Grossi al più recente “assolutismo giuridico” dell’Europa occidentale)<sup>51</sup>.

La lunga digressione che precede mi consente di tornare al filo principale del discorso, che è quello di recuperare i segni più evidenti di autonomia presenti nel “rinnovamento” che il diritto stesso (dottrina e pratica) ha conosciuto e praticato durante almeno l’ultimo secolo. Abbiamo colto tracce di ciò in almeno tre branche molto grosse e portanti del sistema giuridico generale: il diritto del lavoro, il diritto amministrativo e il diritto internazionale. Tre campi che hanno subito grande accelerazione di rinnovamento “disciplinare” (anche nel senso di slittamento e congiunzione verso altre discipline di studio, più o meno diverse e lontane dal diritto), testimoniando proprio della necessità di provare a “comprendere” il nuovo mondo in preparazione e formazione (se ce n’è uno) con occhiali multifocali, più complessi e adeguati di quelli solo giuridici. Varrebbe la pena di individuare le tessere del mosaico e provare a dotarne di senso (se c’è) l’eventuale combinazione, intorno a cui poi provare a rintracciare o elaborare un’ipotesi nuova di “ordine”, magari non più verticale e gerarchico, ma orizzontale e simmetrico, cioè rispettoso di tutte le diverse “superiorità” in esso possibili e praticabili, a seconda delle esigenze e dei bisogni di uomini (donne) e luoghi: l’intenzione restando quella di muoversi nella linea di applicazione della categoria di “autonomia” nel significato che ho cercato di illustrare.

Sembra che l’intero impianto delle scienze sociali (e dello Stato) ottocentesche, nella concezione che ne hanno elaborato i tedeschi nel loro secolo d’oro, sia caduto nella crisi che coinvolse la stessa condizione politica della Germania, sfregiata dal venir meno di tutte le principali caratteristiche della *Deutsche Wissenschaft*, come “laboratorio del mondo borghese”. La risposta ordo-liberale fu il tentativo di tener insieme l’antico credo liberistico di un capitalismo ormai non più solo produttivo ma “organizzato in interessi” con l’evidenza pragmatica

<sup>51</sup> Cfr. tra gli altri il “Exzellenzcluster 243 *Die Herausbildung normativer Ordnungen* (Normative Orders)”, dell’Uni Frankfurt, 2007-2019... «Die im Exzellenzcluster versammelten Geistes- und Sozialwissenschaftler machen es sich zur Aufgabe, die gegenwärtigen sozialen Auseinandersetzungen – etwa um eine gerechte Ordnung der Gesellschaft in Zeiten der „Globalisierung“ – zu analysieren. Der Blick wird dabei vor allem auf die [normativen](#) Vorstellungen gerichtet, die bei derartigen Prozessen und Konflikten eine Rolle spielen».





quotidiana di un'economia relativa al mercato socializzato (*Social Market Economy*) : tutto nel senso ancora di ordine e gerarchia, ma secondo gradi e gradini incerti e tutti da ricostruire con criteri ambiziosi ma sfuggenti dal punto di vista sia filosofico che di metodo, fra empirismo e opzione culturale quando non addirittura etica <sup>55</sup>. Il tutto poteva anche chiudersi nella ricerca di una nuova *sozialwissenschaftlichen Anthropologie*, ancora in mancanza però a quei tempi di un apparato tecnologico in grado di gestire *big data* e di incanalare la portata socioeconomica nei termini comunicativi dell'influenza e della persuasione <sup>56</sup>. Oggi siamo invece sommersi da quest'onda gigantesca d'indifferenza partecipata e soddisfatta che ci fa chiudere gli occhi di fronte a tutto ciò che non rientra immediatamente entro gli schemi prestabiliti di una *Lebensdisziplinierung* che siamo democraticamente convinti di avere creato noi stessi (e in parte è certamente così). Quell'onda è però anche opera di strumenti - che *lato sensu* possiamo definire *Artificial Intelligence* - che potrebbero tornare utili (se abilmente orientati e applicati) anche per provare a dominare le spinte di con-fusione distopica favorita dal capitale finanziario globalmente organizzato. Se la diagnosi trontiana di cinquant'anni fa ancora tiene, c'è da credere che il capitalismo stesso, nella sua presente fase di riorganizzazione, si trovi spiazzato dalla dinamica troppo lenta e collaterale del "politico" istituzionale, dentro al quale dunque resta spazio per lavorare. È possibile che un'autonomia del politico effettivamente esista, anche riguardo al ruolo strategico - non-schmittiano anzi anti-schmittiano - che in esso possono giocare gli "oppressi", distribuiti nelle due parti contrapposte dei "migranti senza scarpe" e dei "sovranisti in pantofole". Forse è proprio su questa "autonomia del politico" che andrebbe applicata quella stessa categoria dell'autonomia che vado cercando, come spazio di respiro autogestito. Non solo non ci sono più "classi", ma neppure nemici accessibili da sconfiggere, dietro le maschere di quelle persone finte che sono i grandi agglomerati globali.

<sup>55</sup> K.W. NÖRR, *Die Republik der Wirtschaft. Recht, Wirtschaft und Staat in der Geschichte Westdeutschlands*, Tübingen 1999; T. FISCHER, *Staat, Recht und Verfassung im Denken von Walter Eucken. Zu den staats- und rechtstheoretischen Grundlagen einer wirtschaftsordnungspolitischen Konzeption*, Frankfurt a.M. 1993.

<sup>56</sup> A. MÜLLER- ARMACK, *Gedanken zu einer sozialwissenschaftlichen Anthropologie*, in F. KARRENBEGR - A. HANS (eds), *Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung. Festschrift für Gerhard Weisser*, Berlin 1963. Ai caratteri „socio-politici” dell'unità ideale (ma anche organizzativa) fra *Wissenschaft* e *Bildung* è dedicato l'ultimo capitolo ("La crisi guglielmina: la scienza da fattore costituzionale a funzione sociale" della mia monografia *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna 1987.

Questi ultimi però usano tecniche di persuasione e strumenti d'azione che – come quasi tutto in tecnologia – non funzionano a senso unico, ma sono a disposizione di chi voglia raggiungere obiettivi di gestione complessiva di dati e operazioni insieme plurali e coordinate. Metodo, sistema, ordine e sotto certi aspetti anche gerarchia (ma nel senso più logistico di normalizzazione che in quello sostanziale di superiorità/subalternità) sono possibili attributi da applicare ad autonomia, nella mia prospettiva tasso-nomica. Di certo nell'idea che propongo è contenuto anche un riferimento alla dottrina dell'evoluzione (*L'origine delle specie* di Darwin è del 1859) che indirettamente ha contribuito – attraverso il darwinismo sociale – a portare “ordine” nel confuso processo tardo-ottocentesco e novecentesco del cosiddetto pensiero politico<sup>57</sup>. Ne è venuto fuori un mondo ormai caratterizzato dal primato del collettivo sociale: da sempre sostengo che questo è stato il rimedio necessario – già intuito in Grecia antica – alla percezione del carattere melancolico della condizione umana individuale, fin dall'ingresso in vita<sup>58</sup>. Infatti, Politica è innanzi tutto associazione e già qui si apre, a mio avviso, il gran libro dell'autonomia.

Fra le tante cose tralasciate nel ragionamento fatto fin qui c'è anche il contributo di Alexis de Tocqueville al problema dell'*association*: per lui carattere fondamentale della “democrazia in America”. Tanto la prima che la seconda parte della sua indagine gli dedicano attenzione<sup>59</sup>: nel primo volume, pubblicato nel 1835, la seconda parte inizia con un capitolo dedicato a “Come si possa rigorosamente dire che negli Stati Uniti è il popolo che governa”, e prosegue con altri capitoli sul “Governo della democrazia in America”, ponendo al centro del discorso il tema “Dell'associazione politica negli Stati Uniti”. Ma già nella prima parte, in cui si staglia la meraviglia del futuro modello anglo-americano, Tocqueville si occupava degli aspetti concreti dell'autonomia politica e amministrativa degli *States*, riguardo sia al “sistema comunale” che allo “spirito comunale” che vi prosperava<sup>60</sup>. Ancora più intensa è la cura del principio

<sup>57</sup> Per un rinvio al tempo presente, in cui il “pensiero politico” si è convertito in “scienza politica”, consiglieri il libro di M. CALISE - T.J. LOWI, *Hyperpolitics: An Interactive Dictionary of Political Science Concepts*, Chicago 2010.

<sup>58</sup> P. SCHIERA, *MELA/MELA/MELA/MELA! Melàn/cho/lia... Dal Bencomune alle Fleurs du Mal*, «Scienza & Politica» - Deposito 2/2020, pp. 748.

<sup>59</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, in *Œuvres complètes*. Édition définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer, 2 voll., Paris 1961.

<sup>60</sup> Da richiamare la nota 1 a p. 426 (*Conclusion*) sulla ragione del successo coloniale inglese, dopo e al posto di quello francese, negli Stati Uniti): «... les peuples libres et habitués au régime municipal parviennent bien plus aisément que les autres à créer de florissantes colonies L'habitude de penser par soi-même et de se gouverner est indispensable dans



associativo nel secondo volume della *Démocratie*, apparso a cinque anni di distanza dal primo. Ciò si nota in particolare nella seconda parte intitolata “Influenza della democrazia sui sentimenti degli Americani” (mentre la prima si occupava del “movimento intellettuale negli Stati Uniti”). Senza in alcun modo voler mettere bocca sulla interpretazione complessiva di Alexis de Tocqueville e del suo “pensiero politico”<sup>61</sup>, mi sento di affermare che il nostro rappresenta – per gli anni in cui scriveva ma anche per la sua enorme fortuna successiva e l’influenza esercitata sulla connessa vicenda della democrazia “nel mondo” – un caso singolare. Rispetto ai suoi tempi, egli si sottrae infatti all’impeto sistematico-descrittivo della prima “sociologia” francese come pure del dibattito gius-pubblicistico coevo, mentre d’altra parte – rispetto a noi oggi e al nostro modo di affrontare tecno-scientificamente i nostri problemi – egli rappresenta il preciso richiamo a non trascurare non solo l’aspetto “culturale” ma neppure quello “sentimentale” di questi ultimi. Così, anche nei primi capitoli della seconda parte, vengono da lui tenuti in gioco i quattro elementi dell’individualismo della democrazia dell’associazione e dell’interesse “ben inteso”, nel sottolineare la prevalenza dell’amore per l’uguaglianza su quello per la libertà, per poi indagare, nella terza parte, l’influenza della democrazia sui “costumi” (*moeurs*) propriamente detti.

Di ciò infatti semplicemente si tratta, come parrebbe ancora oggi, nel ragionare che stiamo facendo del tema “cittadino-cittadini”, all’epoca della nuova (che non sarà certo l’ultima)

un pays nouveau, où le succès dépend nécessairement en grande partie des efforts individuels des colons». E, a proposito del futuro immigratorio degli Stati Uniti: «Il n’y a pas de pouvoir sur la terre qui puisse fermer devant les pas des émigrants ces fertiles déserts ouverts de toutes parts à l’industrie et qui présentent un asile à tous les misères». Per concludere con quest’anno all’avvenire del mondo post-medievale: «Le moyen âge était une époque de fractionnement. Chaque peuple, chaque province, chaque cité, chaque famille, tendaient alors fortement à s’individualiser. De nos jours, un mouvement contraire se fait sentir, les peuples semblent marcher vers l’unité. Des liens intellectuels unissent entre elles les parties les plus éloignées de la terre, et les hommes ne sauraient rester un seul jour étranger les uns aux autres, ou ignorants de ce qui se passe dans un coin quelconque de l’univers: aussi remarque-t-on aujourd’hui moins de différence entre les Européens et leurs descendants du nouveau monde, malgré l’Océan qui les divise, qu’entre certaines villes du XIIIe siècle qui n’étaient séparées que par une rivière». La fine della *Conclusion*, poi, è terrificante nella sua capacità profetica: «Il y a aujourd’hui sur la terre deux grands peuples qui, partis de points différents, semblent s’avancer vers le même but: ce sont les Russes et les Anglo-Américains... Pour atteindre son but, le premier s’en repose sur l’intérêt personnel, et laisse agir, sans les diriger, la force et la raison des individus. Le second concentre en quelque sort dans un homme toute la puissance de la société. L’un a pour principal moyen d’action la liberté; l’autre, la servitude. Leur point de départ est différent, leurs voies sont diverses; néanmoins, chacun d’eux semble appelé par un dessein secret de la Providence à tenir un jour dans ses mains les destinées de la moitié du monde».

<sup>61</sup> Cfr. A.M. BATTISTA, *Studi su Tocqueville*, Firenze 1989; F. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville - Tocqueville. Sulla condizione moderna*, Napoli 2005.

mutazione del “soggetto” nel senso – io spero – “autonomistico” del concetto. Curioso, nella sua apparente semplicità, è il modo in cui Tocqueville spiega il sorgere della *doctrine générale* del ben comune! Dopo l’ossessione medievale per la virtù come fine in sé «... à mesure que l’imagination prend un vol moins haut et que chacun se concentre en soi-même, les moralistes s’effrayent à cette idée de sacrifice et ils n’osent plus l’offrir à l’esprit humain ; ils se réduisent donc à rechercher si l’avantage individuel des citoyens ne serait pas de travailler au bonheur de tous, et, lorsqu’ils ont découvert un de ces points où l’intérêt particulier vient à se rencontrer avec l’intérêt général et à s’y confondre, ils se hâtent de le mettre en lumière ; peu à peu les observations semblables se multiplient. Ce qui n’était qu’une remarque isolée devient une doctrine générale, et l’on croit enfin apercevoir que l’homme en servant ses semblables se sert lui-même, et que son intérêt particulier est de bien faire»<sup>62</sup>. L’impianto del discorso è così serio, che è necessario citare Montaigne che raccomandava di seguire la “retta via”, non già perché sia retta ma perché alla fine si rivela essere ...la più utile e felice. Tale è la dottrina dell’interesse *bien entendu* (ben inteso) che non mi sembra essere altro che quella felicemente riassunta dal poeta del *Buongoverno* nell’ormai familiare ritornello dell’“utile necessario e di diletto”. Una dottrina poco elevata, commenta Tocqueville, ma chiara e sicura, da applicare senza fatica da parte di tutti; essa forse non serve a realizzare direttamente la virtù, ma rende una moltitudine di cittadini «... réglés, tempérants, modérés, prévoyants, maîtres d’eux-mêmes; et si elle ne conduit pas directement à la vertu par la volonté, elle en rapproche insensiblement par les habitudes». In italiano si potrebbe chiamare ciò “mutualità”: un complesso di comportamenti prestazioni e istituzioni a base associativa ispirati al principio dell’aiuto scambievole. Ma si potrebbe chiamare anche “cura”, a un livello appena più consapevole che renderebbe più raro il ricorso alle virtù straordinarie come pure l’affiorare dei vizi più gravi. È una riflessione statistica quella su cui chiude Tocqueville: «Considérez quelques individus, elle les abaisse. Envisagez l’espèce, elle l’élève». Ma anche una previsione storica e sociale : «... car le siècle des dévouements aveugles et des vertus instinctives fuit déjà loin de nous, et je vois s’approcher le temps où la liberté, la paix publique et l’ordre social lui-même ne pourront se passer des lumières»<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie*, vol. II, p. 127.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 130.



Quel tempo – forse iniziato modernamente da Monsignor Della Casa nel suo *Galateo* con la comparazione fra le “virtù più nobili, e maggiori” e la “dolcezza dei costumi”, per cui «... quanto quelle di grandezza, e quasi di peso vincono questi : tanto questi in numero, ed in ispezzezza vincono quelle» – è ancora il secolo, visitato da Tocqueville, dell’eguaglianza “interessata”, ma è certamente anche quello a cui, come si è visto, guardava Jean-Luc Nancy nella sua sfida a rispondere alla domanda “...ma chi viene dopo il soggetto”. La risposta vincente sarebbe quella dei “noi” o meglio dell’“io / noi”. Ma questo è proprio ciò che secondo me c’era già prima, nel *Buongoverno*, cioè non il cittadino-soggetto ma i cittadini-cittadinanza... né *subiectus* né *subiectum* ma partecipe... e solidale: anche libero?

Che cos’è che lega l’io al noi in modo così stretto da fondare l’“associazione” come nuova soggettività a tutto tondo, titolare dell’autonomia come bussola di “capacità” politica nel mondo? Per restare nel campo della tradizione occidentale dovrebbe trattarsi ancora del sintetico ma cruciale fondamento kantiano di ragione pratica, il quale però è stato, nel XIX secolo, troppo tirato dalla parte del diritto, conducendo alla formalizzazione piena della legge, a prescindere quasi dai suoi contenuti. Dopo lo scandalo della voce sul *Rechtsstaat* di Carl Schmitt<sup>64</sup>, è proprio necessario ripristinare il valore delle appartenenze ideali e delle promesse per il futuro, ed è su questo che vorrei, in conclusione, radicare la mia autonomia.

È innanzi tutto problema di responsabilità, riferita però al concetto tedesco (che trovo di difficile traduzione) di *Gerechtigkeit*. Vuol dire che, oltre ma anche prima della legge, a valere dev’essere il criterio di giustizia – ma non solo in senso giuridico – anzi forse meglio di giustizia: come adeguatezza, appropriatezza, regolarità di rapporti, equi-distribuzione di carichi e vantaggi sociali, equilibrio fra posizioni e interessi diversi e così via. Autonomia si basa su tale equidistanza ma si pone anche e soprattutto il compito di raggiungerla, assicurarla e mantenerla. A tale scopo, essa esprime situazioni di gestione e controllo di campi d’azione sociale affidati ai soggetti a ciò interessati, che vi operano con intento partecipativo ma anche di scopo. In questo senso, l’assicurazione della giustizia di trattamento dei differenti contesti sociali è più facile da perseguire *non* a partire dallo “Stato” nella sua interezza monolitica, rispetto alla “società” nel suo complesso, *ma* mirando alle diverse componenti della tassonomia sociale,

<sup>64</sup> C. SCHMITT, *Der Rechtsstaat*, in H. FRANK (ed), *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung*, München 1934, pp. 24 ss.

valorizzate nella specificità propria dei soggetti che le compongono nella pratica, mediante il meccanismo associativo.

Giustizia, autonomia, associazione possono essere considerati aspetti concorrenti al recupero, nel contemporaneo, dell'antica funzione corporativa, come quella in grado di soddisfare, da una parte, le esigenze specifiche di gruppi associati secondo il principio (da Tocqueville) dell'interesse "ben inteso", ma anche di ostacolare, dall'altra, ogni tendenza o tentazione di despotismo sociale o statale (da Montesquieu). Con in più anche un "fine" a noi più contemporaneo: quello di distrarci dalla indifferenza in cui sembriamo essere sprofondati rispetto alla cosa pubblica (*res publica*).

Il richiamo alla *Gerechtigkeit* mi pare utile e sensato, dal punto di vista del comportamento privato e pubblico nel sociale, se si riesce a mantenerlo in sintonia con un altro termine corrente (oggi stampato - in senso un po' degenerativo: "polizia"<sup>65</sup> - in tutte le possibili lingue sulla schiena di "ufficiali" in "servizio d'ordine") che è quello di *Policy*. In inglese può voler dire linea di condotta, criterio di comportamento orientato a scopi di azione collettiva - soprattutto in politica - richiamando il significato di prima età moderna di amministrazione civile, volta ad evitare l'insorgere di disordine e malcontento: qualcosa che sta tra una polizza assicurativa e il ricorso alla solidarietà (luterana *lex caritatis*); quel famoso terzo principio che all'epoca della Rivoluzione francese si presentava sotto la rubrica *fraternité*, ma ha poi giocato un ruolo più pratico e applicativo a partire dalla *Commune* parigina e dagli interventi di Durkheim e dei Fabiani inglesi ai primi del Novecento<sup>66</sup>. Se questo fosse il *living spirit* dell'autonomia, allora ci saremmo quasi, perché ci troveremmo di fronte a un motore della convivenza motivato sia dal basso che dall'alto, ma soprattutto agente a livello orizzontale, fra società e

<sup>65</sup> Il tema è stato, fin dall'inizio, al centro dei miei studi: a parte i lavori maggiori, rimando a P. SCHIERA, *A "polizia" como síntese de ordem e de ben estar no moderno Estado centralizado*, in Antonio Manuel HESPANHA (ed), *Poder e instituições na Europa do antigo regime. Colectanea de textos*, Lisboa 1984, pp. 307-20; *Nascita della modernità e scienza di polizia*, «Filosofia politica», 2/1988, 141-147; *A proposito di cameralismo e polizia: da Federico il Grande ai giorni nostri*, «Giornale di storia costituzionale», 28/2014, pp. 137-151.

<sup>66</sup> L. COBBE, *Solidarietà*; E. ANTONETTI, *La solidarietà di Léon Bourgeois: libertà, ordine, giustizia, pace*, «Scienza & Politica», 20, 38/2008; N. MARCUCCI, *L'istituzione della giustizia. La solidarietà come obbligazione dei moderni secondo Durkheim*, «Scienza & Politica», 26, 51/2014; M. FILIPPINI, *Le antinomie del concetto di cooperazione*, in «Scienza & Politica», 26, 50/2014; P. SCHIERA, *Polizeibegriff und Staatlichkeit im aufgeklärten Absolutismus. Der Wandel des Staatsschutzes und die Rolle der Wissenschaft*, in D. WILLOWEIT (ed), *Staatsschutz, "Aufklärung"*, 7, 2/1994, pp. 85-100; *L'amministrazione pubblica in Europa tra costituzionalismo e solidarietà*, «Scienza & Politica», 20, 38/2008.



Stato, nella combinazione di *Gerechtigkeit* e *Policy*<sup>67</sup>. Il diritto apparirebbe allora, soprattutto in società pluralistiche, come un sistema di convenzioni che non richiede infusioni di verità morale; «... Moral truth is not widely available in the self-governance of a pluralistic society», mentre resterebbe decisivo il ricorso al costituzionalismo, come impedimento ad una degenerazione tirannica del diritto<sup>68</sup>.

Sono preoccupazioni che riecheggiano pure nelle letture più recenti di chi si occupa di comprendere il quadro delle nuove Corti di giudizio, delle *Adjudications*, a partire dall'Europa, fino al globale. «What does it take for a multilevel system of government to work flawlessly? How do you integrate the multiple, by necessity diverse members of a multilevel system into one seamless whole?»<sup>69</sup>. Un sistema di autonomie come lo stiamo qui immaginando non può che essere *multilevel*: questo è il senso di autonomia come l'abbiamo immaginato anche noi, sottraendolo alla vecchia concezione di tipo gerarchico. Fa bene Holger Hesternaier a porre un concetto di "lealtà" (*Treue*) alla base (e all'interno) di ogni "corpo" costituente il sistema (che a sua volta non va mai concepito come chiuso o da chiudere, ma deve restare aperto). Se ciò valeva per Rudolf Smend per la costituzione non scritta del *Königsreich* tedesco (Secondo Impero), dovrà valere anche per noi oggi, alla ricerca di una nuova costituzione (non necessariamente scritta) del nostro mondo<sup>70</sup>. Lealtà è espressione primaria di solidarietà, la quale vale anche da principio strutturale del diritto internazionale oltre che per ogni rapporto umano fin dal livello individuale. Hesternaier la definisce così: «The core of the concept is the idea of the interdependence of members of a self-identified and legitimate group who expect and are willing to help each other in need to some extent»<sup>71</sup>. È intuitivo che alla radice sia dell'appartenenza al gruppo che del dovere di cooperazione fra i membri stia una scelta di responsabilità, la quale insieme alla lealtà configura dalla radice la figura di autonomia che

<sup>67</sup> E. BODENHEIMER, *Law as a Bridge between Is and Ought*, «Ratio Juris. An International Journal of jurisprudence and Philosophy of Law», 1/1988, p. 150: «... a well-functioning legal system forms a bridge between the 'is' and the 'ought', between empirical reality and normative ideality, by successfully converting desirable conduct into actual conduct, that is into a form of 'living law'...»: ecco il *living spirit* da me evocato nel testo! Da notare che Bodenheimer cita il prezioso testo di F. WIEACKER, *Gesetz und Richterkunst. Zum Problem der aussergesetzlichen Rechtsordnung*, Karlsruhe 1957.

<sup>68</sup> N.B. REYNOLDS, *Grounding the Rule of Law*, «Ratio Juris», 2/1989, p. 6.

<sup>69</sup> H. HESTERMEYER, *Reality or Aspiration? Solidarity in International Environmental and World Trade Law*, Otto Hahn Group "Diversity and Homogeneity", Outcome Paper Heidelberg 2/2012, p. 1.

<sup>70</sup> L. FERRAJOLI, *Perché una costituzione della terra?*, Torino 2021.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 7.

stiamo componendo, anche nel senso dei diversi pesi e bisogni dei membri, quindi del diverso grado d'impegno che può sussistere in capo a ciascuno di loro. Ciò mette in luce il dato di fatto che in ogni discorso di autonomia è implicita la componente di "differenza" delle situazioni coinvolte, nell'intento comune di valorizzarle tutte, se non addirittura di superarle in spirito di eguaglianza. Sorge allora un problema ulteriore che è quello dell'*accountability* di ciascun attore rispetto alla responsabilità assunta e alle obbligazioni derivanti: tutto nello spirito della maggiore possibile consonanza fra i punti di partenza privati che sono alla base di ogni autonomia e gli esiti pubblici non solo dei risultati ma anche delle procedure di azione adottate.

Sto però parlando di caratteri che attengono principalmente al linguaggio della filosofia politica o di quella morale; essi sono finora rimasti largamente estranei al vocabolario istituzionale, finora dominato dal modo di ragionare ed esprimersi giuridico. Sarebbe invece necessario spostarsi sul piano delle istituzioni per verificare se la proposta dell'autonomia come guida a un rinnovamento del mondo possa in concreto funzionare. Si tratterebbe, né più né meno, di "costituzionalizzare" l'autonomia nei termini generali di "principio", regola primaria e fondatrice dell'ordinamento nel suo insieme; e ciò con riferimento innanzi tutto all'esercizio della libertà - quella degli individui, ovviamente, ma in questo caso attraverso le collettività intermedie e i raggruppamenti sociali che le determinano<sup>72</sup>. Ne verrebbe una sorta di rivisitazione del concetto antico di "libertà al plurale", fonte a suo tempo di privilegi e sopraffazioni ma insieme anche impedimento strutturale e intrinseco alla tirannia e al despotismo. Non vi è dubbio che tutto ciò tocca il cuore del problema del potere (dominio?), inteso sia come mera autorità che come incontro prodigioso di comando e obbedienza. Nella prospettiva di nuova autonomia la cosa si complica perché i diversi soggetti collettivi di autonomia, per come li stiamo pensando e proponendo, non sarebbero più soltanto dotati di maggiore libertà, ma nell'esercitare quest'ultima si troverebbero anche a divenire titolari di autorità, sia al proprio interno verso i propri membri che verso l'esterno nei confronti degli altri soggetti di autonomia concorrenti (in alto, in basso o alla pari). Per questo stesso motivo, però, il problema dell'esercizio di potere (autorità) si semplificherebbe perché, trasferendosi in parte al livello di autonomia esercitato, consentirebbe un suo sostanziale avvicinamento ai destinatari, rendendone più comprensibile

<sup>72</sup> Mi sto riferendo a un saggio di YVES GAUDEMET dedicato alla sussidiarietà (*Libres propos sur la subsidiarité, spécialement en Europe*, in *Mélanges Paul Amselek*, Bruxelles 2005).





e accettabile l'uso. Si tratterebbe, in entrambe le direzioni, di un incremento di qualità della vita, nel doppio senso di *responsibility* e *accountability* che abbiamo appena sfiorato.

Detto ciò, resta il problema di come il tutto possa funzionare. La risposta (speranza) è solo una: funzionerà come “sistema”, ma visto e azionato dal basso, in base al principio sociale di equità e a quello non autoritario ma tassonomico di organizzazione, col primato riconosciuto alla garanzia e tutela della giustizia sociale (*Gerechtigkeit*). Invece di considerare il potere come punto di partenza del discorso politico, mi sembra più lungimirante proporlo come punto d'arrivo: come risultato di un'attività di “cura” delle (varie) libertà di ciascuno, in rapporto a quelle degli altri, e con l'effetto di vedere il potere spalmato dovunque, ma con la “p” minuscola, quindi meno opprimente e subito riconoscibile e in qualche modo condivisibile, secondo responsabilità e rendicontazione. Potrei anche dire che la mia è una concezione “anarchica”, se non fosse che in realtà essa esalta il potere, non lo distrugge ma lo rende comune. Forse è una concezione comunista la mia, come tale sempre in bilico fra utopia e distopia <sup>73</sup>.

Non si può negare peraltro ogni ragione a Sabino Cassese che condannava l'idea stessa di sussidiarietà come «...principio ambiguo, con almeno trenta diversi significati, programma, formula magica, mito, epitome della confusione, foglia di fico...» <sup>74</sup>. Ma si tratta di vedere da che pulpito viene la predica: nel suo caso, occupandosi egli di “diritti amministrativi”, la critica era doverosa e anche benevola perché sorvolava sulle gravi implicazioni che il principio di sussidiarietà, nel contesto del Trattato di Maastricht soprattutto, conteneva e contiene rispetto alle possibilità di impostare, a livello di comunità europea, una politica economica che sfugga ai lacci del collettivo neoliberistico dominante. Meno accettabile mi sembra invece la critica, se

<sup>73</sup> Riferendosi alla sussidiarietà, più che all'autonomia (ma quella non è che una specificazione “sul territorio” di questa!), GAUDEMET, *Ivi* p. 318, scrive: «Cette philosophie politique de la subsidiarité, sous des appellations et habillages diversés, est finalement un avatar, un rameau de la philosophie libérale opposée au totalitarisme du pouvoir. Selon elle, le pouvoir ne trouve aucune justification dans son existence propre ; il doit se justifier par sa nécessité et se construire précisément là (et seulement là) où il est réellement efficace». Egli cita anche una bella riflessione sulla legge 17.3.2003 che ha riscritto, in termini di sussidiarietà, l'art. 72 della *Constitution* francese: J.B. AUBY, *La loi constitutionnelle relative à la décentralisation*, «Droit administratif», 7/2003: «... elle devrait ... jouer le rôle d'une règle de subsidiarité dans la mesure où l'on peut penser qu'elle sera le plus souvent brandie pour revendiquer contre l'Etat : c'est donc bien, dans cette mesure, dans le sens du « bas » qu'elle devrait jouer». Infine, Gaudemet ricorda che il diritto comunitario europeo aveva accolto (nel Trattato di Maastricht) il principio di sussidiarietà nella speranza di farne una regola costituzionale fondamentale della ripartizione di competenze fra gli Stati membri e le istanze comunitarie nell'Europa in costruzione.

<sup>74</sup> S. CASSESE, *L'aquila e le mosche. Principio di sussidiarietà e diritti amministrativi nell'area europea*, «Il foro italiano», 5/1995, pp. 373 ss.

si riflette sull' ovvia impossibilità di immediata “costituzionalizzazione” di quel “principio” – come di ogni principio di pensiero politico – dandogli diretta applicazione istituzionale. Occorre infatti considerare che le istituzioni non sorgono dal nulla, ma hanno essenziale consistenza dinamica; esse si muovono e trasformano in continuazione e hanno bisogno di un relativo discorso che le accompagni e le presenti ai futuri utenti, educando per tempo la disponibilità e attitudine di costoro a metterle in pratica.

Lo Stato moderno è sorto e cresciuto, nei secoli, per rispondere a esigenze concrete messe in luce e dotate di futuro istituzionale grazie ad una produzione teorica di enorme portata, in campo filosofico giuridico e morale. Con la Rivoluzione francese ma soprattutto nel corso dell'Ottocento esso ha ricevuto copertura totale dallo sviluppo delle “scienze sociali e dello Stato” (fra queste in primis il “diritto”), come già più volte si è accennato. L'attitudine del cittadino a liberarsi dalle libertà-privilegi medievali e poi, ancora a lungo ma in modo diverso, dalle monarchie assolute si è costruita lungo molte generazioni. Non meno ce ne vorranno per provare a introdurre l'idea di autonomia – nel senso attivo e propositivo che propongo qui – nel “discorso politico” della gente, per soluzioni forse più attente ai nuovi bisogni e esigenze e adeguate alle tecniche d'intervento e di organizzazione di massa che già ora s'intravedono. Nella speranza che il transito possa avvenire per tempo e, sopra tutto, salvando, mantenendo e rafforzando l'umanità della politica e – per usare una parola grossa – della vita stessa <sup>75</sup>.

Non è inutile allora riprendere gli spunti già toccati, relativamente ai tre enormi “campi” di socializzazione “autonoma” pur di sfuggita individuati: il campo amministrativo dell'autogoverno o amministrazione locale; quello delle relazioni di lavoro, nelle varie versioni neo-corporative adottate; quello della rete sempre più ampia e interconnessa di “corti di giustizia” internazionalmente riconosciute per la soluzione di controversie che sfuggono alla competenza delle tradizionali giurisdizioni statali. Non voglio ora fare alcuno sforzo per ricercare, nel mondo di oggi, altri campi di emergenza assimilabili a questi, e chissà quanti ce ne saranno. Voglio solo sperare che su quei tre campi si sviluppi un discorso di affiatamento e integrazione tale da far emergere la maturità che lo strumento, culturale e tecnico, dell'autonomia ha già

<sup>75</sup> Non così, forse, nella previsione di F. FUKUYAMA, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York 2017.



conquistato, sprigionando una capacità ed energia di attrazione verso e da altri campi, per una ulteriore speranza di umanità, articolata e regolata nelle sue innumerevoli *nuances*.

Tutti noi vorremmo un costituzionalismo meta-giuridico e trans-nazionale: non però all'insegna di un nuovo *Brave World*. Per evitare ciò, per impedire la temibile “caduta” distopica, dovrei però riscrivere da capo queste conclusioni. Ma forse basterà inserire, a questo punto, una lente che consenta di leggere più chiaramente il discorso fin qui fatto e le sue implicazioni ed esplicazioni politiche. Si tratta essenzialmente di qualificare più nettamente il carattere della mia autonomia, cui ho affidato un ruolo forse troppo demiurgico, nell'ansia di superare la “benevola” ma molto costosa e imbarazzante unione di individuo (uomo-donna> *uonna*) e potere (dominio, Stato) che è stata la molla (il bilanciare, in tedesco *Unruhe*=non riposo) dello sviluppo storico-costituzionale dell'Occidente da quando esiste.

Nell'introdurre il tema, mio riferimento principale è stato Paolo Grossi, studioso del diritto (italiano) nella sua evoluzione storica dal medioevo ad oggi. Per lui l'autonomia rappresenta un concetto collettivo, in senso pluralistico, in aperta contrapposizione col soggettivismo giuridico contemporaneo e con l'assolutismo giuridico che sostituì, in quell'epoca, l'assolutismo statale di *ancien régime*, dando luogo però allo “Stato di diritto”<sup>76</sup>. Per Grossi l'autonomia rappresentò nel medioevo, soprattutto italiano, una vera e propria struttura mentale e culturale di sostegno e di pratica *agency* (funzionalità operativa) di quelle molteplici “società” che costituivano la grande e unitaria “società” medievale, la cui interna complessità indusse il Medioevo a uscire dall' “evo-medio” per dare luogo alla “modernità”. Quest'ultima si caratterizzò – quanto meno nella ricostruzione certamente bombastica che ne fece prima la filosofia, poi anche la storiografia e forse l'antropologia fino ai giorni nostri – per il durevole contrappasso tra la tendenza unitaria e accentratrice dell'organizzazione politica nello “Stato (per ciò) moderno” e l'esaltazione individualistica dell'“Uomo” (ma per me meglio *Uonna*). In tale processo ha assunto un rilievo progressivamente grande (a partire dal pernio forse un po' “sovra-inventato” di Cartesio) la figura del “soggetto” e della sua *raison*, in una direzione che molti hanno classificato come “autonomia individuale”, negando dunque al concetto il significato collettivo a cui invece io ho continuato a riferirmi nel mio impiego del termine-concetto

<sup>76</sup> F.M. DE SANCTIS, *Paolo Grossi. Il costituzionalismo post-moderno per un diritto oltre la legalità*, «Filosofia politica», 32, 3/2021, pp. 155-163.

“autonomia” per comprendere e spiegare i mutamenti in corso nella grande crisi (nel senso di “trasformazione”<sup>77</sup>) di cui il moderno consiste.

Come se non bastasse, il termine è venuto acquistando un significato crescentemente giuridico, a conseguenza anche di quell’assolutismo giuridico liberale ottocentesco individuato e messo alla gogna da Grossi. Cosicché anche la più linguisticamente neutrale definizione che ho trovato sarebbe: «...potestà di darsi un ordinamento giuridico; il carattere proprio di un ordinamento giuridico che individui o enti si costituiscono da sé, in contrapposizione al carattere degli ordinamenti che per essi sono costituiti da altri...»; a cui si aggiunge, in filosofia, quella di «...capacità dell’individuo di obbedire a una propria legge dettata dalla ragione, indipendentemente da impulsi interiori e da condizionamenti esterni»<sup>78</sup>.

Mi porrei, a questo punto, due obbiettivi: 1° insistere sui due caratteri di “potestà” e “capacità” presenti delle definizioni richiamate, 2° allargare il più possibile il significato dell’espressione all’orizzonte collettivo o comunitario, ben oltre la preponderante accentuazione individualistica. In tal senso è utile il ricorso ai significati principali attribuiti alla versione inglese di *autonomy*: «... the right of an organization, country, or region to be independent and govern itself»; «...the ability to make your own decisions without being controlled by anyone else». Un’ultima interessante spiegazione è quella intorno alla «... capacity to make an informed, uncoerced decision»<sup>79</sup>. Mi riferisco a un concetto utile ad esprimere il pluralismo di soggetti collettivi agenti nella rete delle relazioni nel mondo, tanto globali che locali: ancor più, se si insiste sul carattere comunicativo-persuasivo che quella rete deve assumere all’interno della crescente società di massa<sup>80</sup>. Ma ciò sembra rendere inevitabile quel coinvolgimento pratico e in parte

<sup>77</sup> K. POLANYI, *The Political and Economic Origins of Our Time*, New York 1994. ZANINI, *Ordoliberalismo*, p. 338, nota 90, ricorda anche W. RÖPKE, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Erlenbach-Zürich 1942, p. 168, che parla di una *Politisierung* dell’esistenza, quale conseguenza della secolarizzazione e causa della *Selbstvergottung* dell’uomo (*Progressismus*, in ID., *Mass und Mitte*, Ivi 1950, p. 60).

<sup>78</sup> *Grande Dizionario Italiano dell’Uso*, ideato e diretto da T. De Mauro, Torino 2000, vol. I sv.

<sup>79</sup> *Cambridge Dictionary*, attraverso *Wikipedia*. Quindi «autonomy as a political and pedagogical concept», ma anche «Since the turn of the century, however, interest in autonomy has grown considerably». L’ultimo significato proviene dalla voce *Autonomy* di *Wikipedia*, che segnalo per completezza e modernità e come esempio dell’inutilità che io dedichi qui un capitolo all’immensa tematica.

<sup>80</sup> K. ROMBERG, *Gan’s Constructivism. Aesthetic Theory of Embedded Modernism*, University of California Press 2019, p. 4 osserva giustamente – a proposito del costruttivismo russo degli anni’20 – che «The communist expression of “material structures” involves shaping the material world not as an individual but through the organization of a collective co-author... The artist-constructor “tests the truth of his thinking” in social practice and against the norm...». Applicare questo punto di vista significherebbe «...replacing the subject-object relationships of the artist-constructor



compromissorio con la realtà vivente, cioè con le famose “circostanze”, che Engels e Marx invitano a “plasmare umanamente” nella *Sacra Famiglia*, ma che anche noi abbiamo più volte incontrato nel riferimento alle *Lebensbedingungen*, a cui dovrebbe sempre essere commisurata la legittimità dell’azione sociale e politica.

Questa operazione viene ora descritta col termine inglese di *embeddedness* che è andato acquistando significato e impiego sempre più sofisticato nelle scienze sociali contemporanee. «The logical starting point for explaining Polanyi’s thinking is his concept of embeddedness...» scrive Fred Block, ammettendo però subito: «Perhaps his most famous contribution to social thought, this concept has also been a source of enormous confusion... Before the nineteenth century, he insists, the human economy was always embedded in society. The term “embeddedness” expresses the idea that the economy is not autonomous, as it must be in economic theory, but subordinates to politics, religion, and social relations»<sup>81</sup>. È significativo che questo concetto sia stato assunto ed elaborato in vari campi della ricerca sociale, sul piano internazionale come su quello strettamente economico e quello sociale<sup>82</sup>. Non è inutile osservare che Polanyi ricavò la metafora dai suoi studi sull’industria mineraria inglese, riferendosi all’estrazione del carbone dalle pareti rocciose della miniera. Degne di nota sono anche le osservazioni di Polanyi sulla dinamica storica del lavoro: il sistema medievale delle ghilde sarebbe la migliore rappresentazione che «...the motives and circumstances of productive activities were embedded in general organization of society»<sup>83</sup>; ma il panorama generale non muta neppure nell’età mercantilistica, con l’esteso e programmatico intervento statale nell’industria e nell’agricoltura, teorizzato compiutamente nel Cameralismo tedesco con però influenza non

paradigma with a model conceived as fundamentally political, structured by inter-subjective relationships». Contesto invece la drastica affermazione di Romberg: «By embeddedness I mean to describe, most simply, the opposite of autonomy». Questa affermazione va spiegata e discussa, per dire che *autonomy* (in senso anti-individualistico e tendenzialmente collettivistico) può significare invece proprio coinvolgimento (*embeddedness*).

<sup>81</sup> F. BLOCK, *Introduction a POLANYI, The Great*, p. XXIII.

<sup>82</sup> J. RUGGIE, *International regimes, transactions, and change: embedded liberalism in the postwar economic order*, «International Organization», 36/1982, pp. 379-415; M. GRANOVETTER, *Economic action and social structure. The problem of embeddedness*, «American Journal of Sociology», 91/1985, pp. 481-510; P. EVANS, *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*, Princeton 1995; R. HOLLINGSWORTH - R. BOYER (eds), *Contemporary Capitalism: The Embeddedness of Institutions*, Cambridge 1997; C. CROUCH - W. STREECK, *Political Economy of Modern Capitalism: Mapping Convergence and Diversity*, Thousand Oaks 1997.

<sup>83</sup> K. POLANYI, *The Great*, p. 73.

secondaria anche in Scozia, attraverso la recezione dei lavori di Gottlob von Justi<sup>84</sup>. Per Polanyi, il “sistema di mercato”, fondato sull’assoluta indipendenza dell’economia dai rapporti sociali, non era in alcun modo attuabile, a causa della non riducibilità dei tre fattori produttivi di lavoro, terra e denaro a mera “merce”: infatti «... society protected itself against the perils inherent in a self-regulating market system – this was the one comprehensive feature in the history of the age»<sup>85</sup>.

Questi riferimenti a Polanyi dovrebbero servire a chiarire il mio riferimento all’autonomia, come forma organizzativa di quella “società” in cui anche il mercato è inesorabilmente *embedded*. Si tratta di un aspetto che attiene anche al processo di istituzionalizzazione che ha accompagnato l’emergere dell’azione sociale nel nuovo mondo “di massa”. Ogni raggruppamento umano intorno a obiettivi comuni, da raggiungere mediante l’organizzazione dei suoi membri, è aperto alla *capacity* di dotarsi di un ordinamento giuridico proprio, anche in contrapposizione ad ordinamenti costituiti da altri. Il fenomeno polanyiano di *embeddedness* si adatta assai bene al concetto di autonomia in senso collettivo a cui anch’io mi rivolgo, perché ne coglie l’impatto – inevitabile ma anche voluto – con le diverse facce di realtà con cui l’autonomia stessa si misura. Come detto, ciò è accaduto principalmente per i problemi di lavoro, di amministrazione locale, come pure di relazioni internazionali, ma nuovi casi in altri settori stanno dilagando. D’altra parte, un filosofo del diritto famoso ha scritto un libro in cui addirittura, anticipando di molto le tesi di Nancy sull’ “io/noi”, sosteneva che si può dare «... ordinamento giuridico nel caso di un individuo isolato, in quanto in realtà anche un individuo solo non è mai tale». Guido Fassò ritiene infatti che il criterio dell’organizzazione sia quello decisivo per distinguere gli ordinamenti giuridici dai meri stati di convivenza<sup>86</sup>, sottolineando anche il fatto

<sup>84</sup> «Neither under tribal nor under feudal nor under mercantile conditions was there, as we saw, a separate economic system in society. Nineteenth-century society, in which economic activity was isolated and imputed a distinctive economic motive, was a singular departure» scrive POLANYI, *ivi*, p. 74.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 80 e ritorna sul tema in modo imperioso (p. 135) scrivendo: «The Industrial Revolution was causing a social dislocation of stupendous proportions, and the problem of poverty was merely the economic aspect of this event. Owen justly pronounced that unless legislative interference and direction counteracted these devastating forces, great and permanent evils would follow...» ancora concludendo poi che «He [Owen] did not, at that time, foresee that the self-protection of society for which he was calling would prove incompatible with the functioning of the economic system itself». Infatti ««Economic systems, as a rule, are embedded in social relations; distribution of material goods is ensured by noneconomic motives» (p. 279).

<sup>86</sup> G. FASSÒ, *La storia come esperienza giuridica* (1953), Soveria Mannelli 2016, p. 80; mentre già prima (p. 63) aveva fatto ricorso all’ *Ordinamento giuridico* di Santi ROMANO e al saggio famoso del sociologo P.A. SOROKIN, *The Organized Group (Institution) And Law-Norms*.



che, perché organizzazione sussista, è necessaria la presenza di un soggetto organizzatore – o vero e proprio “organo” –: il che instaura, mi pare, anche in capo all’istituzione un qualche livello di autorità, che subito richiama problemi di legittimità e legittimazione. Mi avvio quindi ad avvicinare tra loro i temi di *embddedness* e *Legitimation*, grazie al ponte logico rappresentato da “istituzione”: come risultato dovrebbe di nuovo venir fuori ancora una volta “autonomia”.

Non serve ora addentrarsi nel campo infido dello Stato, come organizzazione suprema (*superiorem non recognoscens*) della vita sociale del maggior numero di soggetti. È inutile perché, nel frattempo, attraverso la sua “crisi”, lo Stato è andato vieppiù riconoscendo nuovi “superiori” impensati, non sempre situati, rispetto ad esso, in linea gerarchica e verticale, ma anche orizzontalmente, di lato, validando ulteriormente l’immagine di autonomia che sto provando a presentare. La quale sicuramente si collega al discorso antico del federalismo o della politica “simbiotica”, come la chiamava Altusio, soprattutto se si accetta la conclusione cui arriva Fassò, nel dire 1° che tutte le istituzioni sono organizzate e 2° che, come tali, tutte sono giuridiche<sup>87</sup>.

In una recente *Introduction à Althusius*, Céline Jouin spiega che la scarsa conoscenza del suo pensiero in Francia «... tient à l’objet de ses recherches, qui portent en premier lieu sur les groupes infra-étatiques, plutôt que sur l’État, et qui accordent une si grande place au Moyen Âge, alors que la science politique française aime à passer directement d’Aristote à Machiavel»<sup>88</sup>. Anche per me, il contributo di Gierke, attraverso Altusio, ha carattere un po’ ambiguo: non tanto nel senso che egli ne ha fatto il chiodo su cui ha appeso il passaggio dalle teorie medievali che lo hanno preceduto a quelle moderne che sono venute dopo di lui, ma proprio perché

<sup>87</sup> G. FASSÒ, *La storia*, p. 83, che ricorre anche all’autorità di V.E. ORLANDO, *Recenti indirizzi fra diritto e Stato (ordinamento giuridico, regola di diritto, istituzione)*, «Rivista di diritto pubblico», 18/1926, parte prima.

<sup>88</sup> C. JOUIN, *Le moment Gierke. Introduction à Althusius et le développement des théories politiques du droit naturel d’Otto von Gierke*, «Droit & Philosophie», Hors-série 2021 - <http://www.droitphilosophie.com/article/lecture/le-moment-gierke-introduction-a-althusius-et-le-developpement-des-theories-politiques-du-droit-naturel-d-otto-von-gierke-285>]. Fin dall’inizio Jouin sottolinea che Gierke un po’ s’identificava con Altusio e, come lui, «...plaidait pour une plus grande autonomie des villes et des divers groupes sociaux dans la politique...». Proprio su ciò s’innesta la questione di quel che il loro pensiero (insieme di Altusio e Gierke) può ancora dire al giorno d’oggi: «Peut-on y chercher le modèle d’une politique post-nationale et post-moderne ou s’agit-il d’une pensée irrémédiablement prémoderne (Althusius), une pensée d’antiquaire (Gierke), habitée par des problèmes “secondaires et posthumes”, comme l’écrivit méchamment Carl Schmitt ? Cette pensée est-elle démocratique ? A-t-elle un intérêt avant tout du point de vue sociologique, ou du point de vue juridique ?», per concludere : «... les recherches actuellement en cours sous les noms de “municipalisme”, de “fédéralisme”, de “commun” pourraient trouver des ressources quasiment inépuisables chez cet auteur qui n’a pas influencé par hasard la tradition du constitutionnalisme, du fédéralisme et du socialisme anglo-saxon».

non ha saputo o voluto capire la sensazionale “trasformazione” politica consistente nell’avvenimento del moderno Stato unitario e accentrato<sup>89</sup>. Non sarebbe dunque corretto parlare di federalismo altusiano, quanto piuttosto di una sua teoria politica a sfondo sociologico, centrata sull’idea “consociativa”, in contrasto anticipato con l’idea di “individualismo possessivo”, mediante anche il riconoscimento di uno spazio crescente proprio al «... Verfassungs- und Verwaltungsrecht jedweder Körperschaft»<sup>90</sup>.

Sappiamo già che si trattava di concetti medievali propri della concezione germanica del diritto, ispirata a movimenti più orizzontali (associativi) che verticali (signorili) dell’esercizio del potere e della sua legittimazione. Ma conosciamo anche le ragioni dell’evoluzione in senso individual-assolutistico della filosofia politica moderna. Forse non comprendendo appieno qual era la tendenza storico-costituzionale in corso, Altusio ha invece inteso tutelare da una parte l’idea di *respublica composita* e dall’altra l’autonomia delle associazioni – i due ingredienti strutturali di ogni concezione pluralistica e rappresentativa di una politica organizzata a largo raggio – preservando così un patrimonio di esperienza organizzativa e di riflessione teorica che si sarebbe rivelato utilissimo (a Gierke) per affrontare la crisi otto-novecentesca (ma ancora attuale) del “moderno” esperimento “statuale”. Qui sta la grandezza di Altusio nella storia del pensiero politico europeo moderno: più nell’aver preservato, con grande acume metodologico e teorico, alcune delle strutture morfologiche di fondo dell’esperienza politica medievale, che nell’aver dettato formule politiche e soluzioni tecniche applicabili agli Stati in via di formazione nell’Europa secentesca<sup>91</sup>. Anche Gierke sembra riconoscere ciò, sottolineando

<sup>89</sup> P. SCHIERA, *Giovanni Altusio fra Stato e Costituzione*, in E. BONFATTI – G. DUSO – M. SCATTOLA (eds), *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der “Politica methodice digesta” des Johannes Althusius*, Wiesbaden 2002, pp. 35-47; mentre il giudizio precedente risale a E. BARKER, nell’Introduction alla traduzione inglese di O. VON GIERKE, *Natural Law and the Theory of Society 1550 to 1800*, Cambridge 1934, p. IX. Si tenga anche presente che per Maitland e Barker – i due traduttori inglesi del Genossenschaftsrecht di Gierke – il termine inglese corrispondente è “The German Law of Associations”.

<sup>90</sup> O. VON GIERKE, *Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft*, p. 32, ricordato da JOUNIN, *Le moment Gierke*, che rinvia alla traduzione americana di C.J. FRIEDRICH della *Politica methodice digesta* altusiana, nel 1932, e quindi alla sua iniziale interpretazione anti-federalistica di Altusio.

<sup>91</sup> Questa la tesi che già presentavo in SCHIERA, *Giovanni Altusio*, un po’ in disaccordo con quanto sostenuto da autori come BONFATTI – DUSO – SCATTOLA, *Ivi*, ad esempio nella Introduzione al volume. Più vicina alla mia, mi pare la lettura offerta da H. HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1974. Cfr. anche D. CONTE, *Corporation, Stiftung, Fondation: un protagonista dell’economia attuale fra storia e dottrina*, in D. von MAYENBURG ET AL. (eds), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, Köln 2016.





l'importanza della “invenzione”, già nel XIII secolo, della persona giuridica *facta* ad opera del papa-giurista Innocenzo IV: «D'après Gierke, l'interprétation romano-canonique de la corporation qui finit par identifier juridiquement le corps collectif et la personne juridique à une fiction masquant une somme d'individus fut appliquée non seulement à l'Église, mais aussi à l'État... Ni État dans l'État, ni association sous la tutelle de l'État: c'est une troisième voie que cherche Gierke, celle qui défend l'autonomie maximale des associations au sein de l'État de droit»<sup>92</sup>.

Accanto al lavoro svoltosi intorno ai termini corporazione (*Corporation*) e consociazione (*Genossenschaft*) nel dibattito scientifico ottocentesco, che conta è soprattutto l'apertura di uno spazio aperto alla recezione nel discorso politico “moderno” di un bisogno vitale di riconoscimento di un sentire ed agire multiplo e collettivo fra i due poli dell'individuo libero e del potere monopolizzato dallo Stato. Molto importante fu poi che quel bisogno abbia trovato espressione in settori nuovi e originali del diritto, come quelli dell'amministrazione, del lavoro e delle relazioni internazionali, oltre che fuori del campo del diritto, nelle altre scienze sociali. Oltre a Gierke Tönnies, ma anche Weber naturalmente<sup>93</sup>; per non parlare di Durkheim, Duguit e Hauriou o di Santi Romano, o dei *guild-socialists* e pluralisti inglesi. Ma sotto sembra muoversi anche un nuovo concetto di autonomia “dans sa version hégélienne”, scrive Jouin, spiegando poi che Gierke stesso definisce la *Genossenschaft* come “una scuola dell'eticità”<sup>94</sup>. Autonomia intesa come cittadinanza attiva è una buona conclusione, se con ciò intendiamo che l'eticità (autonomia) individuale - e non solo i concreti interessi operativi che la muovono - debba essere alla base dell'unione degli individui in gruppi attivamente impegnati nella vita civile:

<sup>92</sup> C. JOUIN, *Le moment Gierke*, nota 74: «Conduisant à la conception de l'État comme *Anstalt* (l'institution en tant qu'appareil de contrainte), elle devint cruciale pour le droit public de l'État absolutiste moderne. Elle fut adoptée par la théorie *philosophique* elle-même»; sottovalutando però in modo eccessivo l'intervento, di cui si è parlato nel testo, ad esempio di Montesquieu a tutela dei *pouvoirs intermédiaires*.

<sup>93</sup> M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Teil I, Kap. I, §12: «Autonomie bedeutet, daß nicht, wie bei Heteronomie, die Ordnung des Verbands durch Außenstehende gesetzt wird, sondern durch Verbandsgenossen kraft dieser ihrer Qualität (gleichviel wie sie im übrigen erfolgt)».

<sup>94</sup> C. JOUIN, *Le moment Gierke*, proprio alla fine del capitolo “Traduire *Genossenschaft*” e poi all'inizio di quello successivo “Corporatisme, républicanisme, municipalisme”: da segnalare anche il rimando - in chiave municipalista - al saggio di Gierke del 1909 sul Freiherr vom Stein: *Die Steinsche Städteordnung*.

insonnna qualcosa nei pressi dell'invocazione di "emancipazione autonoma" di Cornelius Castoriadis<sup>95</sup>.

Nel cercare di chiudere questo scritto, mi è parso sensato ripensare al tentativo di Italo Calvino di anticipare - "Siamo nel 1985" - il nuovo Millennio a Harvard, dedicando le sue *Lezioni americane* «... ad alcuni valori o qualità o specificità della letteratura che [mi] stanno particolarmente a cuore, cercando di situarle nella prospettiva del nuovo millennio»<sup>96</sup>. Dei *Six Memos for the Next Millennium 1-Lightness 2-Quickness 3-Exactitude 4-Visibility 5-Multiplicity 6-Consistency*, ne furono pubblicati, come "proposte", solo cinque: *Leggerezza, Rapidità, Esattezza, Visibilità, Molteplicità*. Se dipendesse da me, al sesto posto ci metterei *Autonomia*, non solo perché mi sembra essa possa completare logicamente e storicamente la lista delle "nuove virtù" tracciata da Calvino, ma anche perché è nello spirito di autonomia che vedrei finalmente svolgersi l'uscita - così come era forse iniziata l'entrata - dai secoli ingombranti in cui s'è formato l'Occidente, a partire dall'Europa (naturalmente rapita alla Grecia e poi a Roma): «Ciò che ci colpisce - scrive Calvino - è l'immagine visuale che Boccaccio evoca: Cavalcanti che si libera d'un salto "sì come colui che leggerissimo era"..."»<sup>97</sup>. Non solo, l'immagine evocata di leggerezza è anche in movimento ed è vettore di comunicazione. Tale e quale immagino io la mia autonomia. Spirito. La leggerezza dell'autonomia in cosa consiste? Nell'essere libera da interventi esterni, ma anche nell'associarsi con la precisione e la determinazione. Concludendo, Italo Calvino definisce la letteratura "funzione esistenziale": e se fosse così per l'autonomia? La leggerezza-autonomia come "reazione al peso del vivere"; ma anche «... senza sperare di trovarvi [nel nuovo millennio] nulla di più di quello che saremo capaci di portarvi»<sup>98</sup>. (S)ragionamenti analoghi si possono certamente fare anche per "rapidità", come per "esattezza" e "visibilità", ma è la "molteplicità" ad attrarre di più la mia attenzione per tentare la conclusione autonomistica.

<sup>95</sup> C. CASTORIADIS, *Autonomie oder Barbarei*. (Ausgewählte Schriften Band 1), Lich/Hessen 2006; B. BACHOFEN-S. ELBAZ - N. POIRIER (eds), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Paris 2008; C. MENKE, *Autonomie und Befreiung*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 58/2010, pp. 675-694, secondo cui «The left Hegelian interpretation of Hegel's theory of *Sittlichkeit* has shown that the claim of the concept of autonomy to establish an internal connection between normativity and freedom can only be carried out, if the subject of autonomy is defined by its participation in social practices».

<sup>96</sup> I. CALVINO, *Lezioni Americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano 1988.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 30.



Calvino inizia la sua ultima scritta lezione con una citazione dal *Pasticciaccio* di Gadda per introdurre il tema «... che è il romanzo contemporaneo come enciclopedia, come metodo di conoscenza, e soprattutto come rete di connessione tra i fatti, tra le persone, tra le cose del mondo»<sup>99</sup>. Realisticamente, anche la vita degli uomini e delle donne in società, nel mondo di oggi, potrebbe assomigliare ad una enciclopedia, ma ancor più a una rete di connessione che, se dovesse funzionare anche come rete di relazione, aiuterebbe a costruire orizzonti sempre più vasti di comunicazione e di fiducia ... «e se potesse continuare a svilupparsi in ogni direzione arriverebbe ad abbracciare l'intero universo», pur comprendendo come punti di partenza e di destinazione tutte le nevrosi del mondo, a partire da quella di Gadda e dello stesso Calvino, e - *si licet* ... - la mia. Una rete mobile, dunque, e mutevole, corrispondente al mutare del reale, a causa anche proprio degli interventi su di esso da parte dei soggetti, perché «...conoscere è inserire alcunché nel reale; è, quindi, deformare il reale»<sup>100</sup>.

Io e/o noi? Meglio forse “loro”. Curarsi di loro potrebbe essere la targhetta giusta per l'autonomia. Ma così forse vado troppo lontano nella lettura del concetto, che suppone invece buona dose di esattezza sia nella formulazione che nell'uso. Tenendo però presenti anche le circostanze tecniche e strumentali del suo impiego nel sociale, che fanno sicuramente la differenza. Perché l'autonomia non si limita a stare in mezzo tra esattezza e caos, ma mira a trasformare quest'ultimo in campo di regolazione mediante partecipazione, superando, se possibile, l'incapacità a concludere: anche grazie alla modernità tecnologica. Gadda Musil e Proust sono qui gli autori di Italo Calvino; essi sono anche i nostri eroi del modernismo. Quest'ultimo viene sempre più utilizzato come referente storico-culturale delle avanguardie (non solo artistiche) che hanno accompagnato, segnalandola, la grande trasformazione in cui tutt'ora siamo coinvolti. Se il modernismo può essere inteso anche come sigla elegante della *embeddedness* di cui sempre più si parla, converrà spenderci sopra qualche parola. Allora bisogna tornare a Karl Polanyi, che la inventò, e recuperarne il significato, né positivo né negativo, ma oggettivamente operativo che le affidò, proprio a far capire che le cose, in politica e in società (in storia) non

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 105: da C.E. GADDA, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, Milano 1957, su cui principalmente G.C. ROSCIONI, *La disarmonia prestabilita*, Torino 1969.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 106: ma anche limitare la soggettività, come ricorda la famosa invettiva nella *Cognizione del dolore* (1945-1963) contro tutti i pronomi: «l'io, io!... il più lurido di tutti i pronomi! ... I pronomi! Sono i pidocchi del pensiero».

sono mai semplici e dirette, ma intrecciate e spesso incastrate in qualcosa d'altro: appunto *embedded*.

Calvino riprende dal dottor Ingravallo del *Pasticciaccio* i bei termini di «...nodo o groviglio, o garbuglio, o gnommero, che alla romana vuol dire gomitolo». L'idea è quella della multicausalità - ma, aggiungerei io, in capo a un unico filo da dipanare e seguire. Così è la vita di ciascuno di noi, nelle mille azioni, indotte o volute, che gravitano intorno a quello che Tocqueville chiamava l'interesse *bien entendu* (ben inteso), nella sua analisi della società associativa americana. Ma non è neppure così semplice: perché non solo le "cause" sono plurime e non ce n'è mai una soltanto, ma esse sono invischiate una nell'altra e spesso interdipendenti. L'autonomia a cui io guardo è proprio così. Ci sono i valori grandi e le ideologie, a cui uno prende parte, schierandosi associativamente con chi la pensa come lui; ma da lì dipendono poi un'infinità di prese di posizione e di scelte di vita, anche minuta, che richiedono partecipazione, attraverso associazioni più piccole, a volte anche informali; ma più informali esse sono più richiedono attenzione, cioè leggerezza e precisione, rapidità e visibilità, capacità di creare e accettare piccoli ordinamenti a cui uniformarsi nelle mille azioni sociali o collettive in cui si è coinvolti. Questa "rete" va rispettata e in tutti i modi aiutata a crescere e a funzionare, nel difficile terreno che sta in mezzo tra privato e pubblico.

Tale è la rete dell'autonomia in cui, nell'interagire degli "io" e dei "noi" si apre sempre più spazio ai "loro", di cui bisogna avere cura. È tutto e niente, ma certamente ha bisogno di quella *consistency* che sta all'ultimo posto (numero sei) nella lista che Italo Calvino stese per ordinare le sue *Lezioni* di Harvard, ma poi non arrivò ad argomentare. Forse perché ormai non si trattava più di letteratura, ma di quella vita particolarmente vissuta - anche se uno non se ne accorge, anzi spesso se ne lamenta - che è la vita associata, cioè la pura e semplice - mai nuda - "vita".