

Sapere e potere. L'umanista e il principe nell'Italia del Quattrocento

Guido CAPPELLI

Universidad Carlos III de Madrid
cappelli@hum.uc3m.es

RIASSUNTO

Il saggio esamina il ruolo e la funzione degli intellettuali umanisti e i loro rapporti con il potere politico nel contesto dell'Italia del Quattrocento, analizzando l'uso di alcuni *tópoi* e concetti fondamentali a partire dai testi della tradizione teorico-politica.

Parole chiave: umanesimo politico, intellettuali, Italia.

Knowledge and Power. The Humanist and the Prince during the *Quattrocento*

ABSTRACT

This paper examines the role and the function of humanist intellectuals and their relationship with political power in the context of fifteenth-century Italy; it focuses on the use of certain fundamental *tópoi* and concepts in the texts of theoretical and political tradition.

Key words: political humanism, intellectuals, Italy.

PREMESSA

Il contesto storico in cui si sviluppa una corrente di pensiero è un fattore fondamentale per la comprensione di essa. L'Italia del Quattrocento è, in tal senso, un laboratorio privilegiato di sperimentazione politica, uno spazio in cui le tradizionali strutture politiche e istituzionali su cui si basava la legittimità si sono in buona misura dissolte o versano in una grave crisi. Impero e Chiesa, i pilastri della legalità e della legittimità — l'uno in una situazione di debolezza secolare; l'altra esiliata per quasi un secolo fuori d'Italia e ora potentato tra potentati — non controllano, non legittimano, non giustificano le nuove realtà territoriali che stanno emergendo dalla crisi dei Comuni e dall'ascesa delle Signorie e in generale di Stati di natura autoritaria. Tra i cinque Stati maggiori della Penisola — eccettuando lo Stato della Chiesa —, solo Venezia è guidata da un'oligarchia stabile. Quanto agli altri, alla metà del secolo nessuna dinastia è al potere da più di tre lustri. In un certo senso, da un punto di vista legale, tutti sono "tiranni" *ex defectu tituli*, in cerca di

legittimità *ex parte exercitii*. È in questo spazio — politico e ideologico — che è possibile la più spinta sperimentazione teorica; è qui che la teoria può aspirare a farsi pratica di governo¹.

1. MEDIOEVO E UMANESIMO

Verso la metà del XII sec., Pietro Abelardo scriveva nell'*Historia calamitatum mearum*: “fu l'estrema povertà in cui vivevo che mi spinse ad aprire una scuola [...] e così, ricorrendo all'unica arte che conoscevo, invece di lavorare con le mani, misi a frutto il lavoro della parola” (Fumagalli 1994: 19).

Propriamente, “intellettuale”, nel Medioevo, è un aggettivo. La sua identificazione con l'accezione moderna — resa possibile, a rigore, dagli studi di Jacques Le Goff — non dovrebbe oscurare la parabola di un'identità nata con il *clericus*, l'ecclesiastico che sa leggere e scrivere. Il monaco altomedievale è un isolato, vive nella solitudine dello *scriptorium*, in un contesto indifferente od ostile: «per la massa degli indotti il *clericus* che non fosse un ecclesiastico in senso stretto o era ignorato o doveva apparire una curiosa stranezza» (Varvaro 1989: 72).

Solo nei secoli centrali del Medioevo comincia a emergere la figura del *magister*, o *doctor*, che progressivamente acquisisce un'identità autonoma attraverso la crescente proiezione pubblica dovuta al suo ruolo nelle nuove *universitates* che dal XII secolo cominciano a diffondersi in Europa e a entrare in un processo di istituzionalizzazione. A metà del XIII secolo, un intellettuale parigino (Filippo di Grève) già poteva lamentarsi: «quando ogni maestro insegnava per suo conto e dell'università non si conosceva neppure il nome [...] c'era amore per lo studio. Ora [...] le lezioni sono divenute rare, l'insegnamento si riduce a ben poco e il tempo sottratto alle lezioni si consuma in vane discussioni» (Fumagalli 1994: 16).

Con l'istituzionalizzazione del sapere cresce, tuttavia, il senso di appartenenza e diviene visibile il ruolo pubblico delle università, come si deduce, per esempio, dai diversi regolamenti e decreti che in tutta Europa disciplinano, a vari livelli, l'esistenza delle università (ibid.: 49 ss.).

Questo sfondo è importante per comprendere la reazione umanistica: il progetto culturale e disciplinare dell'umanesimo nasce al di fuori delle istituzioni ufficiali, è in gran misura estraneo, nella sua fase di fondazione, alle università (com'è noto, Petrarca rifiuta una cattedra a Firenze), anzi si dà in opposizione al sapere regolamentato e ufficiale, strutturato in un sistema che culmina nella teologia scolastica. A tale sistema l'umanesimo oppone un approccio alla conoscenza basato sulla storia, sostanziato dal rispetto e il culto della parola, orientato verso la ricerca sull'uomo, *de homine*, i suoi costumi, *de moribus*, e le sue passioni, *passiones*. Un approccio che fin da Petrarca rifiuta le astrazioni atemporalì, il tecnicismo

¹ Per la situazione politica e istituzionale dell'Italia quattrocentesca, basti qui rimandare a Fubini 1994; 1990: 29-62; 2004: 91-126.

“pseudoscientifico”, a partire da un'acuta coscienza della diversità, l'alterità tra il passato e il presente, del “cuneo interpretativo” intervenuto tra noi e il nostro passato — un'autentica rivoluzione epistemologica, la prima della modernità.

Ne deriva la proposta di una pedagogia rinnovata nel profondo, un concetto di educazione laica e globale — basata cioè su fondamenti “tecnici” ma anche esistenziali —, orientata direttamente alla formazione specifica di una classe dirigente umanisticamente controllata. Una formazione in “saperi” e “valori”, volta a forgiare un governante capace di giustificare la propria condizione aristocratica o il suo successo sociale attraverso l'esercizio giusto ed efficace del potere: una sorta di “principe-filosofo” di ascendenza platonica ma ben calato nella “realtà effettuale”. Già il Vasoli segnalava come “le scuole umanistiche più celebri, quelle di Vittorino da Feltre e Guarino da Verona [...] fossero sempre, in qualche modo, legate alla formazione intellettuale di giovani principi ai quali era forse inevitabile [...] ricordare le parole platoniche che imponevano al governante di essere sapiente e custode della giustizia” (Vasoli 1980: 162-63). Un sogno, che forse valse la pena di sognare.

È l'epoca in cui nasce un nuovo filosofo, un filosofo peculiare: «non più, o non necessariamente, maestro di scuola, non vincolato a ortodossie di sorta, insofferente di qualsiasi pretesa egemonica, per vocazione critico e a volte ribelle, inquieto ricercatore e sperimentatore in ogni campo della realtà»; si tratta di un'«immagine della filosofia destinata a giungere al XVII secolo» (Garin 1994: 66, 82). Si nutre di grammatica, retorica, storia, poesia; in nome della parola e del tempo, mette apertamente in discussione *le auctoritates* tradizionali, in cerca delle sue proprie. È metodo che si misura con altri metodi e si propone di fronte a tutte le discipline: il “tipo ideale” è Lorenzo Valla, al quale Erasmo potrà riferirsi come «philosophus ac theologus» (ibid.: 87). Cinquant'anni più tardi, al tramonto dell'umanesimo classico, Giovanni Pontano, un autore che torneremo a incontrare, sarà orgoglioso di farsi chiamare “filosofo”.

Alle origini di quest'avventura, Petrarca aveva vissuto una significativa “conversione”: da *philologus* a *philosophus*, dagli interessi puramente eruditi e classicisti alla ricerca diretta *ad hominem, ad vitam*. Era lui che aveva inaugurato la reazione alla filosofia della *schola*, all'astrazione antistorica. In questo senso, il *philosophus* rinascimentale è l'umanista; l'umanista è un filosofo.

Così, a grandi tratti, si può ricostruire l'evoluzione dell'immagine e l'autocoscienza dell'intellettuale in questi secoli “protomoderni”. Nel Medioevo è colui che lavora con la mente o “con le parole”. Figure di “transizione”, come Wycliff, Gerson, Huss o il suo allievo Gerolamo da Praga, che sembrano voler evadere dai margini del discorso dottrinale corrente e vivono drammaticamente il proprio impegno pubblico, annunciano una crisi che risulterà evidente con la fase pienamente umanistica, quando il “lavoro con la mente” non solo diviene azione proiettata sulla vita sociale e politica, ma aspira anche a erigersi a voce dirigente, proprio grazie alla ridefinizione totale del sapere e in virtù di un'acuta autocoscienza. È questo il senso della riforma umanistica dell'educazione e del suo notorio spirito “espansionista”.

La nuova cultura si fondava su un generale rinnovamento e una sostituzione di *auctoritates*, vale a dire degli autori di riferimento, dei classici. E forse la stessa nozione di classico affonda le sue radici moderne in questa presa di coscienza della dimensione e della *distanza* storica che permette di volgersi al passato come a una fonte di autorità umana; in altre parole, alla *distanza* dalla divinità, che la rende fonte di autorità assoluta, metafisica, si sostituisce, o si aggiunge, la distanza temporale, come fonte di *auctoritas* umana.

Questo cambiamento dei paradigmi conoscitivi, che implica a sua volta una mutazione di quelli antropologici, religiosi e politici, è all'origine della battaglia tra le discipline così attivamente promossa dagli umanisti, e non declinata dai loro avversari, in particolare quella Scolastica ben radicata nelle università e di grande prestigio, ma che nel Quattrocento dà chiari segni di esaurimento (cf. Garin 1947; Lanza 1989). È questo il senso della trasformazione, sempre più accentuata nella direzione della storia e in generale degli *studia humanitatis*, della classificazione, la gerarchia delle discipline, il nucleo centrale della cosiddetta "disputa delle arti". Le materie tradizionali, basate sul *trivium* e il *quadrivium*, sostenute dalla logica formale e indirizzate alla dialettica, la filosofia naturale e in ultimo termine alla teologia, *regina scientiarum*, vengono progressivamente accantonate dalla sequenza poesia eloquenza storia filosofia morale, così che il vertice del sapere passa, in questa nuova prospettiva, dalla teologia alla filosofia morale, intesa come ricerca sui *mores*, in una prospettiva unitaria in cui ogni forma del sapere rimanda alle altre, sotto il segno della poesia, realtà e simbolo insieme delle possibilità epistemologiche dei saperi umani.

Leonardo Bruni lo riassume così: «Mi sembra necessario [...] che un sommo poeta abbia tre doti: l'arte dell'immaginazione (*figendi artem*), l'eleganza dell'espressione, la conoscenza di molte cose. Di queste tre doti la prima è precipua dei poeti, la seconda i poeti l'hanno in comune con gli oratori, la terza coi filosofi e gli storici»². E non è certo senza significato che chi pronuncia queste affermazioni, contenute nel secondo libro dei *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, sia Niccolò Niccoli «il corifeo del programma più "estremo" dell'umanesimo «dietro richiesta del cancelliere Coluccio Salutati.

A ciò contribuirono anche fattori storici, la sempre maggior complessità delle relazioni politiche interne ed esterne, che rendevano necessario il ricorso a una macchina propagandistica e comunicativa sempre più sofisticata: nessuna diplomazia, nessun apparato può ormai sperare di sopravvivere senza una potente

² Bruni, L., *Opere letterarie e politiche*: 128: «Tunc Colucius: "Perge, inquit, Nicolae, nec diutius hoc munus deprecere". "Videntur ergo mihi, inquit Nicolaus, in summo poeta tria esse oportere: figendi artem, oris elegantiam multarumque rerum scientiam. Horum trium primum poetarum precipuum est; secundum cum oratore, tertium cum philosophis historicisque commune"».

cancelleria formata da funzionari addestrati retoricamente, in altri termini, umanisti³.

Innumerevoli sono le prove della coscienza che di ciò ebbe il potere politico: basterà ricordare, al principio del secolo, la “confessione” di Gian Galeazzo Visconti, duca di Milano, che in piena guerra contro Firenze ebbe a dichiarare che la “penna di Coluccio” — cioè l’attività diplomatico-propagandistica del Salutati, cancelliere di Firenze — lo stava danneggiando «più di mille lance». O il papa Gregorio XII, obbligato a prendere decisioni cruciali sulla base di missive pubbliche scritte dal Bruni. O Alfonso d’Aragona, che giunto in Italia per conquistare il Regno di Napoli, intuisce molto presto le potenzialità della nuova cultura e si circonda di umanisti in posti di primo piano nell’amministrazione e nella gestione; discute con loro di strategie politiche, apprende a utilizzare le feste di massa, inventando il “trionfo classico” come modo spettacolare di mettere in scena e confermare il suo potere: l’organizzazione e l’ideazione di un tale evento sono opera, naturalmente, dei suoi consiglieri umanisti (Strong 1987; Delle Donne 2001: 147-77). Ed è ad Alfonso che si attribuisce la celebre frase «el mundo se rige por openión». In effetti, si può affermare che è questa l’epoca della formazione di una “proto” opinione pubblica, non già osteggiata, ma fomentata da un potere politico bisognoso, come si è detto, di nuove fonti di legittimità.

Stando così le cose, l’umanesimo del XV secolo *fu* potere, si situò all’interno del potere e ne orientò decisamente le scelte. Il suo discorso teorico — etico e politico — è pertanto condizionato da questa realtà. Così acquistano significato, intelligibilità, tanti apparenti *tòpoi* ed *exempla* umanistici: l’esaltazione della gloria mondana, un “mito” così poco innocente e letterario come quello della poesia “eternatrice”, i modelli civici esemplari (ideologicamente costruiti) di Cicerone e Dante, da un lato, di Scipione dall’altro; la rivendicazione stessa, di radice ciceroniana, della storia come *magistra vitae*, criterio di orientamento conosciuto e adeguatamente gestito, in esclusiva, dall’umanista, che in tal modo acquisisce un prestigio e una funzione direttrice ancora maggiori.

2. DOTTRINA E RETORICA

Questa situazione riceve luce e acquista una certa potenza “performativa” all’interno del complesso dottrinale elaborato dall’umanesimo politico⁴. Gli umanisti basano la forza della loro proposta e l’elemento distintivo del loro *status* su un sistema teorico destinato a una fortuna alterna e non sempre riconosciuta nei secoli seguenti. Questa teoria — che si richiama al modello organicista di organizzazione sociale e che naturalmente si nutre dell’apporto di diverse correnti

³ Si vedano almeno AA.VV. 1991; Tognon 1987. Ma non è vero, come scrive Shennan 1992:42, e io stesso ripeto in 2003: XLV, che una delle prime legazione diplomatiche si diede all’epoca della guerra di successione per il Ducato di Milano: cfr. Fubini 1994, p. 23.

⁴ Ho affrontato questo complesso di questioni in vari contributi, tra i quali segnalo: 2003, 2005, 2007, 2008.

dottrinali antiche e medievali — riguardava in modo diretto e originale l'esercizio e i limiti del potere politico, risultava estremamente *engagée* e quasi coercitiva nei confronti del sovrano e si basava essenzialmente sul diritto alla preminenza politica mercè il possesso di una serie ben codificata di qualità pubbliche (tecnicamente, *virtutes*), che divengono obblighi morali dotati della stessa forza vincolante delle leggi. Lo afferma esplicitamente Filippo Beroaldo nel *De optimo statu libellus*: «Sunt ei [principi] leges naturae non inscriptae litteris, sed impressae moribus».

Orbene, questi *mores*, queste *virtutes* possono essere acquisiti soltanto con la *sapientia*, una *sapientia* intesa umanisticamente e che gli umanisti sono gli unici atti a impartire, ciò che colloca il ruolo dell'intellettuale in una posizione di preminenza assoluta, in qualche modo *speculare* a quella del *princeps*, funzionando come forma di controllo effettivo dell'azione sovrana.

Il *filosofo*, in tal senso, è il *mediatore* tra il potere e il “popolo” indistinto, di per sé entità muta, astratta, impalpabile. Questa specie di *philosophus*-umanista, è il creatore, il detentore e il portatore di una concezione dello Stato come corpo vivo, in cui ciascun membro ha una funzione specifica e l'eccellenza individuale, lungi dall'essere esercitata — come nelle ideologie di tipo liberale — nella sfera privata, è legata all'eccellenza di tutto l'insieme e in particolare del sovrano, che può assumere così tutto il potere, tutta la rappresentazione, in un modo quasi etimologico, quasi carnale, ma anche tutta la *responsabilità*. È in questo, e solo in questo, che l'eccellenza del *princeps* è assoluta e da essa deve discendere quella del corpo sociale intero. Un simile sistema, per non degenerare, dovrà di necessità fondarsi sull'obbedienza al *princeps*; ma il principe, a sua volta, sarà tale solo se la sua condotta sarà conforme ai dettami dell'umanista.

In questo contesto, l'umanista — il *philosophus* — è dunque mediatore, ma anche potere alternativo, *contropotere*. Sul filo di una concezione in cui la *sapientia*, semplicemente, non ha senso al di fuori di una prospettiva *di vita activa*, la *philosophia moralis*, (ri)scoperta dell'umanesimo, è criterio supremo di azione mondana:

La prima [parte della filosofia] è posta nella investigazione de' segreti della natura, la quale certo è parte sublime et eccellente, ma alla vita nostra molto minore utilità tribuisce che non fa la parte seconda, la quale ministra i costumi et approvato vivere degl'uomini virtuosi; però che [...] conoscere la generazione e corruzione delle piove, grandini et neve [...] è cosa rilevata et splendida [...], nientedimeno piccolissima utilità porge di vivere. Ma questa altra parte di filosofia è tutta nostra, guida degl'uomini, maestra delle virtù [...], amica del bene vivere [...] Questa è quella secondo cui si debbono ammaestrare i figliuoli. Questa debbe condurre e grandi et essere guida di tutte l'opere umane [...] Di questa sarà il mezzo et fine del nostro dire⁵.

⁵ Palmieri, M., *Vita civile*: I, 79-82; cf. Mita Ferraro 2005: 254; in generale, per il concetto di *vita activa*, Cappelli 2004b.

Sulla stessa linea, il pedagogo Pier Paolo Vergerio vedeva la *philosophia moralis* come un insieme di *praecepta* ('regole di condotta') atti a fomentare la *prudenza politica*, secondo l'impostazione ciceroniana: «quid sequi quidve fugere conveniat»⁶.

Nel corso di poche generazioni, il rinnovamento delle *auctoritates* consentì il sorgere di una classe di intellettuali dotati di un sapere inedito e autorevole, che nell'antichità classica avevano trovato gli elementi ideologici e gli strumenti intellettuali capaci di proporre una cultura non più rigidamente specialistica, appannaggio di una *élite* chiusa, ma, al contrario, in grado di fornire una formazione integrale che agisse sulla coscienza stessa dell'individuo, soprattutto di colui che si fa carico di responsabilità politiche. Il *praeceptor* umanistico non è un professore, non è un cortigiano; è invece consigliere, maestro, *ministro* nel senso originale del termine. Fu un'*influenza* esercitata a tutti i livelli, dalla giustificazione di una guerra al modo di stare a tavola, passando per l'ozio, il modo di parlare, il comportamento dei sudditi e verso i sudditi, i consiglieri, gli ufficiali. L'umanista non insegna tecniche di governo, ma *attitudini*, disposizioni, comportamenti; detta lo *spirito* con cui affrontare gli oneri del governo. Il fondamento storico di ciò è facile da comprovare nelle carriere di tanti intellettuali dell'epoca, da Coluccio Salutati e Leonardo Bruni, i celebri cancellieri fiorentini, ai ministri di potenti monarchie, come quella aragonese: Antonio Panormita, Giovanni Pontano, fino a professori che gestiscono incarichi di rilievo nel governo dello Stato, come Francesco Filelfo o Filippo Beroaldo⁷. Come scrive il Vasoli (1980: 157-58):

Per costoro, la capacità politica e il potere di un "principe" che fosse "filosofo" (e cioè, in concreto, aperto ai nuovi criteri culturali umanistici e disposto a razionalizzare le vecchie strutture istituzionali degli Stati italiani) poteva rappresentare l'elemento di rottura sulla via di una maggiore mobilità sociale o, almeno, della creazione di nuovi, diversi apparati politici e amministrativi, aperti alla presenza di intellettuali dotati di una formazione specifica qual era quella degli *studia humanitatis*.

Tale *influenza* non fu, dunque, come si tende ancora oggi a ripetere, di mero supporto⁸, ma *organica*, strutturale, interamente immersa nella realtà operativa del suo tempo. È importante sottolineare, in questa nuova posizione dell'intellettuale, il ruolo della *retorica*. È la capacità di discorso, è la potenza argomentativa dell'eloquenza, «civilis scientiae pars», come si esprime Vergerio⁹, ciò che permette il nesso *princeps*-umanista. La varietà delle risorse letterarie e le strategie retoriche offrono un *plus* di significazione alla dottrina; l'una si sostiene e si amplia con le

⁶ *De ingenuis moribus*: 122.

⁷ Su Filelfo, vedi AA.VV. 1986; su Beroaldo, pagine importanti in Raimondi 1987: *passim*; Anselmi 1988: 28-40; ma ancora non disponiamo di uno studio globale della personalità e la teoria politiche di questi autori.

⁸ Come, ancora di recente, afferma Hankins 1998.

⁹ *De ingenuis moribus*: 122.

altre ed entrambe aspirano a definire con la maggior chiarezza possibile il contenuto della condotta del *princeps*. *Parlare* è un modo di *agire*.

Valga come esempio un fenomeno apparentemente minimo, come l'insistente cerimoniale elogiativo dispiegato abitualmente nelle relazioni tra colleghi: una sorta di "pragmatica dell'elogio" di carattere tipicamente umanistico, che assume un chiaro significato di volontà di autoaffermazione, come dimostra anche la costante menzione a intellettuali contemporanei da parte di altri colleghi umanisti, in veste di *auctoritates* equiparabili agli antichi. Per questa via, si crea evidentemente una coscienza di ceto e ci si autopropone come *auctoritates* del mondo moderno.

La *conclusio* o l'apertura di molti trattati umanistici *de principe* è un altro luogo privilegiato per apprezzare la sottile strategia del precetto, che presuppone una profonda ridefinizione di ruoli e concetti. In questi luoghi strategici del testo, è comune dirigersi al principe per manifestare una presunta volontà di elogio, appellando al carattere dello scritto come di *specchio* in cui il sovrano può rimirarsi. In realtà, le basi dottrinali di questo movimento retorico rivelano una via di comunicazione tra il discorso elogiativo e quello precettistico: Aristotele, nella *Retorica* (I, 1367b: «la lode e il consiglio sono di una specie comune»), e Cicerone (*Ad Quintum fratrem*, I, 1, 8) consentono di sfumare il senso della costrizione e avvolgere nell'*ornatus* retorico — in definitiva, una forma di etichetta — un discorso che nella realtà tende a obbligare. Vediamone una formulazione tipica:

Haec ad te scripsi, dux Alfonse, brevius quam tantae rei praeceptio exigit, nec me fallit quam latus hic campus sit et ad disserendum et ad praecipendum. Sed non fuit propositi mei regem ut instituerem. Quamobrem leges haec tu quidem non eo consilio a me scripta ut aliquid doceare, sed ut, haec legens, te ipsum eaque quae cum summa omnium laude agis recognoscas teque in dies magis ad gloriam excites. Scias autem qui agendum id cuiquam praecipiat quod ille agat, eum non praecipientis, sed laudantis potius personam induere. Quod ego hac epistola feci [...]¹⁰.

Qui, dietro l'apparente elogio, emerge con chiarezza il proposito di *praecipere*, la sottile costrizione che si cela nel verbo *recognoscas* e questa *laus omnium*, questi occhi che — come ho mostrato in altra sede — scrutano in modo per nulla disinteressato, dietro i quali — va ricordato anche se qui non possiamo approfondirlo — si profila una minaccia: sono sguardi che possono applaudire, ma anche, in virtù di tutta la coeva teorizzazione *de tyranno*, stigmatizzare, e quello di *tyranno* è stigma dal peso schiacciante¹¹. Ciò che spesso è stato scambiato per

¹⁰ Pontano, G., *De principe*, par. 81: «Ti ho scritto queste pagine, o duca Alfonso, più sinteticamente di quanto richieda la precettistica di una materia così importante, né ignoro quanto ampio sia questo campo, sia per discettarne, sia per dare precetti. Ma io non mi sono proposto di formare un re. Per questa ragione tu leggerai quest'opera, scritta da me non con l'intenzione che tu apprenda qualcosa, ma affinché, leggendola, riconosca te stesso e ciò che fai con grandissimo plauso da parte di tutti, e che ti spinga ogni giorno di più verso la gloria. Sappi, però, che chi suggerisce a qualcuno di fare ciò che quello già fa, assume la veste non di un precettore, ma piuttosto di un apologeta: ed è ciò che io ho fatto in quest'epistola».

¹¹ Me ne sono occupato nel mio contributo "La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político", in Cappelli 2008.

pedanteria cortigiana non è altro, allora, che una strategia persuasiva e vincolante, che rimanda direttamente allo slancio di “dominio” della retorica nel suo senso più alto, persino più alto della legge positiva, perché sta impresso nello sguardo costante del *populus* che giudica: è lì che si colloca, in ultima istanza, la *legge dei mores*.

Di fatto, la trattatistica politica umanistica — come ho rilevato in altre occasioni — già solo nella scelta del genere retorico cerca un contatto diretto e asimmetrico col *princeps*: il suo mezzo comunicativo privilegiato è, com'è noto, l'epistola, una forma di comunicazione che fin dall'antichità è “pars altera dialogi”, e presuppone un dialogo solo apparentemente amichevole, ma in realtà, come si è detto, asimmetrico, perché in esso l'unica voce autorevole è quella del *praeceptor*: l'umanista, l'intellettuale (Cappelli 2005: 156-57; 2003: XLI).

Come conseguenza di questa profonda revisione del luogo e del ruolo dell'intellettuale, il conflitto — lungi dal riguardare unicamente il mondo universitario — si estendeva alla corte, ai luoghi del potere in genere, toccava la stessa presenza sociale dell'intellettuale, e in tal modo giungeva a minacciare le posizioni del funzionariato tradizionale, i privilegi acquisiti dalla classe dei giuristi, dal clero alto e medio, dai predicatori, dall'aristocrazia di corte. Con una rapidità che di per sé è segno dell'aggressività di questa rivoluzione culturale, nel corso di un secolo — tra la metà del XIV e la metà del XV — la posizione sociale degli umanisti è ormai centrale ed essi sono gli artefici della vita politica dei maggiori Stati italiani, precettori integrali, non solo ornamentali, della classe politica.

Le *litterae* che configurano la *sapientia* umanistica vengono rivendicate in un tono spesso polemico, in opposizione ad altre forme di conoscenza e ad altre precettistiche dirette al governante: di qui il significato della polemica esplicita e, parallelamente, l'apologia nel discorso teorico, come orgoglioso richiamo alla funzione e al valore dell'intellettuale, del suo ruolo non solo di orientamento o ammonizione, ma *strutturale* nella teoria e nella prassi politiche. La *sapientia* — «virtutum omnium princeps» — si identifica con le *litterae*, intese anzitutto nel loro senso primario di *grammatica* — *ianua* del sapere —, che in quanto fondamento — «fundamenta iacit omnium disciplinarum», scrive Patrizi nel *De regno* (p. XLIX) —, aspira a conformare la vita dell'individuo sin dal principio, ed è direttamente legata ai valori di *excellentia* che si richiedono al reggitore. Tutto ciò in un tono di polemica diretta e di orgoglioso senso di identità, che recupera suggerimenti del *De officiis* (I, 153; II, 5) ciceroniano:

Neque illis assentiendum est qui litteras accusant, qui si propterea contemnendas ducunt quod discendae non sint tanquam non necessariae, nescio quid sit quod ipsi discendum putent. Quid est enim, per Christum, tam necessarium quam multa scire [...] Nisi si quid honestum quid turpe, quid bonum quid malum, quid expetendum contra quid fugiendum, quid aegrotantibus iucundum quid valentibus noxium sit scire ipsi [coloro che attaccano le litterae] non putent necessarium; qua vero ratione *lautius convivium paretur scire* solum putent esse necessarium. Sin fortasse quod sint indignae homine, ii falluntur omnino et, quod dici solet, «tota errant via». Quid enim homine dignius quam inter coeteros excellentem esse? *Excellere autem doctrina praeditos* vel ex eo iudicari potest, quod *in maximis*

*gerendis rebus consiliisque capiendis primum semper locum ii tenent qui docti habentur. Neque enim pueros statim grammaticis esse tradendos a quibus erudiantur consentirent omnes, si litterae indignae illis futurae essent postquam viri pervasissent*¹².

In questa impostazione convergono due aspetti che Cicerone aveva mantenuto differenziati: la *sapientia* e la *prudencia* si arricchiscono a vicenda e riposano sulla grammatica; le *litterae* si pongono pertanto come via imprescindibile dell'azione politica: «in maximis gerendis rebus consiliisque capiendis» — «nella gestione degli affari di massima importanza e nella presa delle decisioni»: un criterio (vincolante) di orientamento nel reale.

E se qui il tono è già apertamente polemico, nel prosieguo diviene ancor più esplicito: alcuni, «ut ignorantiam suam, de qua etiam gloriari audent, defendant, ipsi de litteris litteratisque hominibus male sentiunt». Sarà conveniente soffermarsi a riflettere su questi *alcuni*: dietro la prosa letteraria, infatti, si intravede senza troppa difficoltà l'obiettivo dell'attacco: un'intera classe sociale, quella nobiltà feudale e quella burocrazia tradizionale, *tecnica*, che nel giorno per giorno degli affari di Stato e di corte, offrivano spesso una sorda resistenza al protagonismo dei nuovi intellettuali. A costoro e alla realtà politica e sociale di cui sono espressione — plasmata nell'immagine per nulla innocente dell'abilità nel preparare banchetti, che compare per esempio in Poggio Bracciolini — l'umanesimo oppone e propone una varietà di strategie comunicative, di miti, di metafore, di idee, il cui sfondo, attualizzato e reso funzionale alla lotta delle identità, è la disputa tra *arma* e *litterae*: torna, con inusitata forza annessionista, il *cedant arma togae* ciceroniano, e l'immagine e lo slogan convergono nell'esaltazione del ruolo egemonico dell'umanista.

Recuperando a fini specifici la tattica dell'*exemplum* apologetico, rivivono grandi figure paradigmatiche di intellettuali nella storia — non importa se manipolate per le necessità del presente. Un caso tipico e altamente significativo è quello di Cicerone, che nel Medioevo era stato piuttosto il saggio pensatore tendenzialmente contemplativo, vicino allo stoicismo, il moralista o il maestro di stile. Ora, invece, la sua figura acquista un'importante carica simbolica e «iconica» nel pensiero umanistico: Cicerone è il politico e al tempo stesso l'intellettuale; la sua

¹² Pontano, G., *De principe*, parr. 27-28: «E non si deve essere d'accordo con coloro che biasimano le lettere: se costoro le tengono in dispregio perché non è obbligatorio impararle, in quanto cosa non necessaria, io non so che cosa essi ritengano che sia necessario imparare. Che cosa c'è, infatti, buon Dio, di così necessario quanto il sapere molte cose? [...] A meno che essi non ritengano inutile conoscere che cosa sia onesto, che cosa sia turpe, che cosa sia bene e che cosa sia male, che cosa sia da ricercare, e che cosa invece da fuggire, che cosa sia buono per i malati, che cosa dannoso a chi sta bene; e credano piuttosto che sia necessario soltanto sapere con quali criteri si prepara un banchetto più sontuoso! (28) Se poi magari pensano così perché ritengono le lettere indegne dell'uomo, si sbagliano di grosso e — come si suol dire — «sbagliano completamente strada». Che cosa, infatti, è più degno di un uomo che l'eccellere tra tutti gli altri? E che gli uomini forniti di dottrina eccellano si può argomentare anche dal fatto che, nel condurre le imprese più importanti e nel prendere le decisioni più impegnative, quelli che sono considerati dotti occupano sempre il primo posto. E non sarebbero certo tutti d'accordo sul fatto che i fanciulli devono essere subito affidati ai maestri, per essere istruiti da questi, se le lettere fossero indegne di loro, una volta divenuti uomini».

sapientia, la sua *eloquentia* gli permettono di scalare il *cursus honorum* e salvare la *res publica* nel momento del massimo pericolo. E il tutto, per giunta (ma è l'elemento centrale), «*quanquam novo homini et inquilino*», cioè a dire, grazie non già alla stirpe o appartenenza sociale («*maiorum imagines*»), ma agli «*insignes litterarum tituli et adducta e rhetorum scholis in forum senatumque eloquentia*». Le parole di Pontano (*De principe*) non fanno che riproporre un'interpretazione “civica” che risale al *Cicero novus* di Leonardo Bruni, e che conoscerà più di una versione nel corso del secolo (Cappelli 2004b: 224-25; Mita Ferraro 2005: 236 s.).

3. STORIA E RES PUBLICA

La *historia* è dunque modello esemplare di condotta non solo privata ma pubblica, sotto il controllo della casta intellettuale umanistica. Al principio del secolo, Pier Paolo Vergerio, in un'opera dedicata significativamente all'educazione del giovane principe, ne mette in risalto l'*utilitas* pubblica, situando la storia persino al di sopra delle altre due discipline umanistiche per eccellenza:

Nam liberalibus quidem ingeniis et iis qui in publicis rebus et hominum communitate versari debent, convenientiora sunt historiae notitia et moralis philosophiae studium [...] Per philosophiam siquidem possumus recte sentire quod est in omni re primum, per eloquentiam graviter ornateque dicere, qua una re maxime conciliantur multitudinis animi; per historiam vero in utrumque iuvamur. Nam si senes idcirco prudentiores iudicamus eosque libenter audiamus [...] quid de iis est iudicandum qui multorum saeculorum res cognitu dignas memoriter norunt et ad omnem casum proferre illustre aliquod exemplum possunt?¹³.

La storia conferisce dunque *auctoritas* pedagogico-politica a chi ne è depositario. Nel *De Principe* di Pontano — che ripropone esemplarmente una linea che va da Vergerio a Platina a Ficino a Beroaldo — l'esigenza di affidarsi a tale *auctoritas* è rivolta al governante senza mediazioni, direttamente, attraverso l'*exemplum*, il “mito-modello” di un re contemporaneo, Alfonso il Magnanimo, una delle cui principali caratteristiche è proprio l'amore per la *sapientia*, che l'autore non tralascia di registrare in più di un luogo dell'opera sua, e in particolare evocando la celebre “ora del libro”, il momento di *otium* intellettuale che, si diceva, il re coltivava, soprattutto con la lettura di Livio, quotidianamente in compagnia del suo *praeceptor* e consigliere umanista, Antonio Panormita, il quale peraltro era l'inventore di questo mito:

¹³ Vergerio, P. P., *De ingenius moribus*: 121-22: «In effetti, per gli ingegni liberali e per coloro che devono occuparsi dei pubblici affari e della comunità degli uomini, la cosa più conveniente è la conoscenza della storia e lo studio della filosofia morale [...] Perché grazie alla filosofia possiamo percepire correttamente qual è il punto essenziale in ogni questione; grazie all'eloquenza, possiamo parlare in modo autorevole e appropriato [in senso retorico]; la storia, poi, ci giova per entrambe le cose. Se, infatti, consideriamo che gli anziani sono più saggi per il fatto di esserlo [...] che cosa mai bisogna pensare di coloro che sanno a memoria gli avvenimenti di molti secoli, degni di esser conosciuti, e di fronte a ogni situazione sono capaci di apportare un esempio?».

Avus tuus Alfonsus, ne a domesticis recedam exemplis, *Antonio poetae* incredibili quadam voluptate operam dabat *aliquid ex priscorum annalibus referenti*, quin etiam *veterum ab eo scriptorum lectiones singulis diebus audiebat* ac, licet multis magnisque interim gravaretur curis, nunquam tamen passus est horam libro dictam a negociis auferri¹⁴.

Cosicché, allo stesso modo che è il possesso di una *sapientia* laica e imperniata sulla storia come modello di azione terrena ciò che conferisce autorità al precettore-consigliere, così pure — ed è questa la conseguenza di assoluto rilievo — sarà l'acquisizione di tale *sapientia* a fornire la garanzia di legittimità del governante. Ciò spiega l'inclusione nelle epistole *de educatione* e persino nei trattati politici in senso stretto, di lunghe liste di *auctores* da studiare, e la presenza di minuziose disquisizioni su letture e interessi intellettuali del destinatario. Nel *De studiis et litteris*, indirizzato alla nobile Battista Malatesta, Bruni la esorta a ignorare la teologia moderna, «vulgarem [...] et perturbatam», per attingere ai Padri antichi, la cui teologia «litterarum peritia cum rerum scientia coniungit». Nel *De educatione* di Piccolomini, dedicato al giovane Ladislao d'Ungheria, la lista delle letture e degli studi obbligatori è estesa, per non dire di opere espressamente politiche come il *De ingenuis moribus* di Vergerio o, più ancora, il *De regno* de Patrizi (cfr. II, tit. VIII sgg.), entrambe destinate (come del resto il *De principe* pontaniano) a eredi al trono.

D'altra parte, è bene osservare che non sempre il modello di condotta proposto al *princeps* è quello di un intellettuale in senso proprio e pieno: malgrado certi proclami platonici su cui torneremo, l'obiettivo di questi testi non è creare un principe-filosofo, ma piuttosto delineare un modello di educazione intellettuale dei comportamenti e di controllo delle *passiones*, che passi per il rispetto alla parola dei filosofi: in sostanza, che il principe sia in grado di riconoscere il ruolo dirigente dell'umanista (Tognon 1987: 418-22). In ciò, l'antichità viene assunta come modello metatemporale, in certi casi in paragone critico o agonistico con il presente:

Longe facilius priscis illis seculis praecepta quaeque virtutis tradebantur, quam nostris, in quibus pauci sunt qui humanitatis studia et bonarum disciplinarum artes benevolentia aliqua complectantur [...] Atqui, ut omittam etiam Romanos, qui doctissimorum quorumque virorum consensu mortales omnes, virtute, gloria atque animi praestantia excelluerunt, nonne singuli principes ac reges eruditissimis viris delectati sunt et cum illis etiam summa benevolentia ac amicitia coniunctissimi victitarunt? Eosdem enim adhibebant in consiliis maximarum rerum, illis auscultabant, illos observabant verebanturque¹⁵.

¹⁴ *De principe*, par. 24: «Tuo nonno Alfonso, per non allontanarmi dagli esempi di casa nostra, ascoltava con incredibile piacere il poeta Antonio Panormita che narrava *qualche passo di storia antica*. Anzi, ogni giorno ascoltava da lui brani di scrittori antichi e, anche se in quel frattempo era gravato da molte e serie preoccupazioni, mai permise tuttavia che gli fosse sottratta dagli affari dello stato la cosiddetta "ora del libro"».

¹⁵ Patrizi, F., *De regno*: xv: «Nei secoli antichi i precetti di virtù [scil: 'le regole di una retta condotta'] si trasmettevano molto più facilmente di oggi, quando sono pochi coloro che proteggono con una qualche benevolenza gli *studia humanitatis* e le arti delle buone discipline [...] Eppure — per tacere dei romani, che per unanime consenso superarono tutti in virtù, gloria ed eccellenza dello spirito — non è forse vero che singoli principi e re goderono della frequentazione degli uomini più eruditi e persino vissero con loro in grande

Se la *sapientia* è anzitutto guida operativa, sarà necessario enfatizzare questa strategia di proposizione di modelli ideali come misura a cui il principe dovrà attenersi per esercitare il buon governo. E qui l'*exemplum* laico, tratto dalla classicità, ha in ciò un'importanza centrale in quanto regola di condotta, "icona" del limite e di conseguenza vincolo principalissimo dell'azione sovrana. Scipione l'Africano, per esempio, funziona come uno dei grandi modelli, in carne e ossa, di uomo di Stato, alieno da interessi personali e interamente dedito al servizio della *res publica*: assume, dunque, svariate funzioni ideologiche: *clementia*, *moderatio*, *bonum commune* (Cappelli 2005: 160-65).

Nel fare di Scipione un modello di condotta, il pensiero umanistico non si limita a proporre un *exemplum* antico — il depotenziamento dell'antichità, la sua *reductio* a moralità semplicista è fenomeno normalizzatore relativamente recente —, bensì stabilisce un modo di misurare l'adeguamento del governante alla carica: in breve, è una forma di controllo dell'azione del potere e, come tale, è requisito indispensabile della legittimità. Questa relazione tra modello e obbligo di condotta, la cui vigenza dipende dall'intellettuale umanista, si osserva nitidamente nel passo iniziale del *De principe* di Pontano. Qui, l'umanista propone al suo illustre destinatario la figura di Scipione come modello da seguire. Vediamo con quali strategie discorsive:

Publius Cornelius Scipio, dux Alfonse, cui post ex virtute Africano fuit cognomen, cum sibi aedilitatem petenti tribunos plebis videret obsistere, quod nondum ad petendum legitima aetas esset: "Satis — inquit — annorum habeo, si me Quirites habilem facere volunt". Fretus enim virtutibus suis, quanquam adolescens et ante tempus, magistratum tamen petere a populo non dubitavit¹⁶.

Subito dopo, con violento scarto retorico, il *princeps* è posto sotto lo sguardo della comunità intera, con l'obiettivo evidente di porre in risalto la sua *responsabilità* di fronte alla collettività — creare uno "spazio pubblico" di assoluta trasparenza:

Te autem, vix dum annos pubertatis egressum nec id petentem, pater vicarium Regni creavit decrevitque provintiam Calabriam, videlicet non annis aut aetati haec tribuens tuae, sed *virtutibus*, quarum *tanta apud omnes sit expectatio ut cunctorum et populorum et procerum Regni oculos in te unum converteris*¹⁷.

unione di benevolenza e amicizia? Li impiegavano infatti nelle decisioni della massima importanza, li ascoltavano, li seguivano, li rispettavano».

¹⁶ *De principe*, par. 1: «Quando Publio Cornelio Scipione, che per il suo valore fu poi soprannominato l'Africano, vide, duca Alfonso, che i tribuni della plebe si opponevano alla sua candidatura come edile, perché non aveva ancora l'età prescritta dalla legge per tale candidatura, disse: "Ho un numero di anni sufficiente, solo che i Quiriti mi vogliano considerare capace". Difatti, fidando sulle sue qualità morali (*virtutibus suis*), benché giovinetto e anzitempo, non esitò a chiedere al popolo quella carica».

¹⁷ «A te, invece, appena uscito dagli anni della pubertà e senza che lo chiedessi, tuo padre ha dato il titolo di vicario del Regno e ti ha assegnato la provincia di Calabria, certamente *non conferendoti queste responsabilità in considerazione dei tuoi anni*, bensì per le tue qualità morali (*virtutibus*), per le quali c'è stata tra tutti così grande aspettativa che hai attirato su te solo gli occhi di tutti quanti, sia nobili che popolani» (par. 2).

Così, dal momento che l'assunzione della responsabilità politica non deriva dall'età, «*annis aut aetati*» (che è poi un modo “elegante” per riferirsi alla legittimità di tipo dinastico), la legittimità del *princeps* si baserà solo ed esclusivamente sulle *virtutes* («*virtutibus*»), e il controllo viene assicurato dallo sguardo del corpo politico nella sua totalità «*cunctorum...*»

Ma c'è di più:

Te autem decet anniti ut et patris iudicium et *expectationem* de te omnium exuperes, quod facile quidem praestabis si tibi ipse non defueris. Non deeris autem tibi *si recta praecipientibus, si honesta monentibus obtemperaveris*, si et ii quibus praepositus es et coeteri omnes, iustitiam, pietatem, liberalitatem, clementiam, in te sitas esse intellexerint¹⁸.

L'uso ragionato delle parole — non altro è la retorica — è in questo passo particolarmente delicato: il carattere vincolante del precetto viene sottolineato dai periodi ipotetici, secondo una pragmatica, diremmo, comminatoria: «*si tibi ipsi non defueris... si recta praecipientibus, si honesta monentibus*», enfaticizzata dall'omoteleuto che mette in risalto *praecipientibus* e *monentibus* — cioè gli intellettuali e i consiglieri —, per sfociare infine nel momento culminante, che altro non è che l'enumerazione immediata delle principali *virtutes* cui dovrà attenersi il *princeps*, che si pongono così come condizionamenti imprescindibili dell'attività sovrana. Non vi è dubbio che si tratta di un precettore esigente, qualcosa di simile a un portavoce «*populi procerumque*».

Questo insieme di significati soggiacenti alla dialettica esemplarità-precetto è reso possibile da un altro nucleo ideologico, un autentico *significante culturale* che da Platone si è ramificato fino a tutto l'umanesimo politico e oltre. È l'immagine del *princeps* come *exemplar mundi*, modello della e per la comunità, obbligato per ciò stesso a vivere nella massima e costante visibilità, il che a sua volta dà la cifra sia del controllo sociale sia dell'imperativo di coesione del corpo politico, dal momento che l'*auctoritas* così acquisita dal *princeps* — la cui potenza è capace di *excitare virtutem* — dovrà riflettersi inevitabilmente sui cittadini, le cui qualità morali, a loro volta, non potranno che concorrere armoniosamente al bene dello “stato” comune — dove il termine “stato” è inteso nella duplice accezione di “cosa pubblica” (già moderna) e “condizione”, “situazione”, “forza” (accezione antica) (cf. Tenenti 1987).

Quest'ultimo “anello dottrinale” contribuisce a dimostrare con evidenza che l'esemplarità retorica va sempre congiunta alla precettistica e in ciò risiede la cifra del potere dell'intellettuale e la sua influenza diretta.

¹⁸ «A te conviene sforzarti di superare la stima di tuo padre e l'*aspettativa* di tutti sul tuo conto, e questo senza dubbio lo farai facilmente, se non verrai meno a te stesso. E non verrai meno a te stesso se ti regolerai *seguendo coloro che ti danno giusti precetti e onesti consigli*; e se quelli di cui sei stato posto a capo e tutti gli altri si renderanno conto che in te vi sono la giustizia, la pietà, la liberalità, la clemenza» (parr. 2-3).

4. RE, FILOSOFI E POETI

Il complesso dottrinale umanistico è costituito — come si accennava sopra — di *rationes*, cioè elementi della dottrina politica, di *exempla* — modelli vivi (in senso storico) di comportamento —, e si rafforza attraverso l'uso sistematico di un discorso retorico che non è mai fine a se stesso, ma anzi, quasi sempre rimanda a elementi dottrinali. Un indizio sommamente significativo di ciò è la ricomparsa insistente, da Valla a Decembrio e persino a Ficino, della trita immagine del “re-filosofo”, come icona viva, «modello perfettamente rispondente alla loro mentalità e al loro modo di concepire la società politica e i rapporti di potere dentro di essa»¹⁹.

Le testimonianze sono innumerevoli e qui basterà solo ricordare che — dopo la formulazione, originaria per il mondo latino, della *Consolatio* di Boezio (I, 4, 10): «*Beatas fore res publicas, si eas vel studiosi sapientiae regerent vel earum rectores studere sapientiae contigisset*» («le repubbliche sarebbero felici se governassero gli amanti della *sapientia* o se i reggitori vorranno dedicarsi alla *sapientia*») e alle sue varie versioni medievali (Zaggia 1993: 41 n. 134) —, il motivo assume una centralità nuova nel contesto del pensiero umanistico nei termini in cui lo andiamo delineando. A titolo di esempio — e anche per la sua prossimità con il mondo ispanico — è interessante ricordare che Pier Candido Decembrio lo impiega nel dedicare a Juan II la sua versione latina di Omero: «*Rite igitur a Platone, philosophorum principe, scriptum extat beatas fore res publicas etc.*». All'altro capo di questa tradizione di pensiero, Beroaldo, nel suo già citato libretto *De optimo statu* (8r), sotto la rubrica *Principes sint litterati*, afferma: «*Plato ille deus philosophorum libro quinto de re publica dixit beatas fore civitates si aut philosophi imperarent aut principes philosopharentur*», per poi subito risaltare la funzione dell'intellettuale come “memoria storica”: «*et profecto si verum dispicere velimus, nisi forent litterae, nisi ingenia eruditorum, ignorarentur reges, principes, imperatores omnes, barbari, graeci, romani*» («e certo se vogliamo considerare la verità, se non ci fossero le lettere, se non vi fosse l'ingegno degli eruditi, re, principi, imperatori, tutti, barbari greci, romani, sarebbero sconosciuti»). È chiaro da tutto ciò che si è detto sinora che non si tratta di un semplice *topos* dell'encomio: il *rex* abbandonato dal *litteratus* è condannato al silenzio, all'oblio, sarà morto in vita. Al di fuori della parola, non c'è che il nulla.

Lo dimostra, infine, la diffusione dell'altro *topos*, strettamente collegato con il precedente, quello della poesia — e la storia — eternatrice, che risale alla *Pro Archia* di Cicerone (VI, 14). I conti tornano: la poesia “eternatrice” rivela il suo compito: far esistere. E se è estremamente semplice riscontrare la presenza del *topos* in ogni tipo di testi letterari²⁰, è ancor più indicativo l'interesse che nella realtà storica il potere politico dimostrava per ottenere il controllo della diffusione della propria immagine pubblica.

¹⁹ Vasoli 1980: 152; ma per il ruolo e il significato diversi di Ficino, si veda *ivi*, 171-9, e Cappelli 2004b: 217-18.

²⁰ Si veda, per es., Porcellio, *De vita servanda a regum liberis*, vv. 85-100, in Cappelli 2004a, p. 224 n.

È in quest'epoca che si istituzionalizza la figura di storico ufficiale, è allora che la battaglia delle idee comincia a essere giocata al livello della ricostruzione e dell'interpretazione degli avvenimenti: da Venezia a Mantova, da Roma a Napoli, da Milano a Firenze, non è esagerato affermare che gli stati sentono come vitale il controllo della storia, la presentazione, a un pubblico di contemporanei, della *propria* versione dei fatti, presenti e passati. A tal fine, si rivolgono all'unico intellettuale in grado di dare forma e vita alle cose attraverso le parole: l'umanista, che dal canto suo mostra un'orgogliosa coscienza della propria funzione: come afferma, per esempio, Lorenzo Valla, quando, davanti al Senato veneziano, sottolinea la centralità del compito dello storico, l'unico capace di «res Venetorum [...] *immortales suo stilo reddere*»²¹.

Un giorno, quando Ferrante d'Aragona sentì il dovere di giustificarsi davanti a questo “occhio del popolo” collettivo e umanisticamente determinato, e davanti alla Storia, fu costretto a censurare in una lettera ufficiale la strage di contadini perpetrata da uno dei suoi generali. Lo fece in questi termini, che riecheggiano schiettamente la dottrina umanistica:

Tu quidem victoriam nobis significas et adversariorum prope innumerabilium mortes. Ego sane non tantum ex victoria gavisus sum, quantum interitione ista commotus. Gladium enim non ad perniciem civium sed ad conservationem stringere consuevimus [...] nec gloriam nobis crudelitate acquirendam, sed humanitate et clementia [...] Postremo si id nescis, ita accipe: malle nos nunquam vincere quam victoria fede et crudeliter adipisci²².

Erano parole scritte da uno dei suoi collaboratori, l'umanista e diplomatico Antonio Panormita. Erano, e sono, le parole dell'umanesimo politico.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Testi

Filippo Beroaldo, *De optimo statu libellus*, Parisiis, per Dionysium Roce, 1501.
Leonardo Bruni, *De studiis et litteris*, ed. P. Viti, Torino, Utet, 1996, pp. 248-279.

²¹ Cfr. Zippel 1966: 96; per la concezione valliana della storia, superiore a tutte le discipline e «immenso collettore di esemplarità», vedi Ferrau 2001: 2-6; sul ruolo di Bartolomeo Facio, storiografo ufficiale a Napoli, Albanese 2000; in generale, Regoliosi 1991; per Venezia, King 1986; per Milano, Ianziti 1988; per Napoli, Ferrau 2001 e Albanese 2000; indicazioni sul ruolo di Filelfo in Cappelli 2007: 181-86.

²² Paris, Bibliothèque Nationale, Fond Italien 1588, f. 244: «Tu [scil. il generale] ci annunci la vittoria e la morte di un numero enorme di avversari. Ma io, in verità, non godo tanto della vittoria, quanto mi sento colpito da questo massacro. Siamo soliti, infatti, impugnare la spada non per il pericolo dei cittadini, ma per la loro difesa [...] né dobbiamo ottenere la gloria con la crudeltà, ma con *l'humanitas* e la *clementia* [...] Insomma, se non lo sai, ascolta: noi preferiamo non vincere mai piuttosto che ottenere la vittoria in modo indegno e crudele».

- Leonardo Bruni, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, ed. P. Viti, Torino, Utet, 1996, pp. 78-143.
- Matteo Palmieri, *Vita civile*, ed. G. Belloni, Firenze, Sansoni, 1982.
- Francesco Patrizi, *De regno et regis institutione*, Parisiis, In aedibus Galioti a Prato, 1531.
- Giovanni Pontano, *De principe*, ed. G. M. Cappelli, Roma, Salerno Ed., 2003.
- Pier Paolo Vergerio, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*, ed. A. Gnesotto, in «Atti e memorie della Regia Accademia di Scienze Lettere ed Arti in Padova», n.s. XXXIV (1917-18), pp. 95-146.

Studi

- AA.VV. (1986): *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte*, Atti del XVII Convegno di Studi maceratesi (Tolentino, 27-30 settembre 1981), a cura di R. Avesani-G. Billanovich et al., Padova, Antenore.
- AA.VV. (1991): *Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e Professioni nell'Università Medievale e Moderna. Il caso bolognese a confronto*, Atti del IV Convegno (Bologna, 13-15 aprile 1989), 3 voll., a cura di L. Avellini, Bologna, Comune-Istituto per la Storia di Bologna.
- AA.VV. (1992): *La storiografia umanistica*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Messina 22-25 ottobre 1987), a cura di A. Di Stefano et al., 3 voll., Messina, Sicania
- ALBANESE, G., PIETRAGALLA, D., BULLERI, M., TANGEHERONI, M. (2000): «Storiografia come ufficialità alla corte di Alfonso il Magnanimo. I *Rerum gestarum Alfonsi Regis libri X* di Bartolomeo Facio», in *Studi su Bartolomeo Facio*, Pisa, Ets, pp. 45-95
- ANSELMI, G. M. (1988): *Le frontiere degli umanisti*, Bologna, Clueb.
- CAPPELLI, G. M. (2003): "Introduzione" a Giovanni Pontano, *De principe*, Roma, Salerno Editrice, pp. XI-CXXI.
- CAPPELLI, G. M. (2004a): "Porcellio Pandone, *De vita servanda a regum pueris*", *Letteratura italiana antica*, V, pp. 211-26.
- CAPPELLI, G. M. (2004b): "*Ad actionem secundum virtutem tendit*. La passione, la sapienza e la prudenza: *vita activa* e *vita contemplativa* nel pensiero umanistico", in F. Lisi (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy. Selected Essays*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 203-30.
- CAPPELLI, G. M. (2005): "Petrarca e l'umanesimo politico del Quattrocento", in *Petrarca e l'umanesimo*. Atti del Convegno (Piliscsaba-Budapest, 28-30 aprile 2004), *Verbum. Analecta Neolatina*, VII/1, pp. 153-175.
- CAPPELLI, G. M. (2006): "Y lo llaman 'utopía'. Doctrina y realidad en el humanismo político", in M. A. Ramiro (ed.), *De la República a la Utopía*. III Jornadas de Reflexión sobre pensamiento utópico, Madrid, Dykinson (in corso di stampa); versione in *workingpaper* in *Res Publica litterarum*. Supplemento monográfico 2006: <http://www.uc3m.es/uc3m/inst/LS/suplutopia.html>.
- CAPPELLI, G. M. (2007): *El Humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*, Madrid, Alianza Editorial.
- CAPPELLI, G. M. (2008): "La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político", in G. M. Cappelli-A. Gómez Ramos (eds.), *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, Madrid, Dykinson, pp. 97-120.

- DELLE DONNE, F. (2001): "Storiografia e propaganda alla corte aragonese. La descrizione del trionfo di Alfonso il Magnanimo secondo Gaspare Pellegrino", in Id., *Politica e letteratura nel Mezzogiorno medievale. La cronistica nei secoli XII-XV*, Salerno, Carlone, pp. 147-77
- FERRAÙ, G. (2001): *Il tessitore di Antequera. Storiografia umanistica meridionale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- FUBINI, R. (1990): "La rivendicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle 'Historiae' di Leonardo Bruni", in P. Viti (ed.), *Leonardo Bruni cancelliere della Repubblica di Firenze*, Atti del Convegno di Studi (Firenze, 27-29 ottobre 1989), Firenze, Olschki, pp. 29-62.
- FUBINI, R. (1994), *Italia Quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano, FrancoAngeli.
- FUBINI, R. (2004): "Potenze grosse e piccolo stato nell'Italia del rinascimento. Consapevolezza della distinzione e dinamica dei poteri", in *Il Piccolo stato. Politica, storia e diplomazia*, Atti del Convegno (San Marino, 11-13 ott. 2001), San Marino, Aiep editore, pp. 91-126.
- FUMAGALLI, M. T. (1994): "L'intellettuale", in M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri-E. Garin, *L'intellettuale tra Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, pp. 5-62.
- GARIN, E. (1947): *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Firenze, Vallecchi.
- GARIN, E. (1994): "Il filosofo e il mago", in M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, E. Garin, *L'intellettuale tra Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, pp. 65-133.
- GROSSI, P. (2000): *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza.
- HANKINS, J. (1998): «El humanismo y los origenes del pensamiento político moderno», in J. Krayer (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, trad. sp. Madrid, Cambridge University Press, 1998, pp. 159-87.
- IANZITI, G. (1986): *Humanistic Historiography under the Sforzas*, Oxford, Clarendon.
- KING, M. L. (1986), *Venetian humanism in an Age of Patrician Dominance*, Princeton, Princeton University Press.
- LANZA, A. (1989²): *Polemiche e berte letterarie nella Firenze del primo Quattrocento*, Roma, Bulzoni.
- LE GOFF, J. (1981): *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano, Mondadori.
- MITA FERRARO, A. (2005): *Matteo Palmieri. Una biografia intellettuale*, Genova, Name.
- RAIMONDI, E. (1987): *Codro e l'umanesimo a Bologna*, Bologna, Il Mulino, 1950.
- REGOLIOSI, M. A. (1991): "Riflessioni umanistiche sullo scrivere storia", *Rinascimento*, 31, pp. 3-37.
- RICO, F. (2002²): *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Barcelona, Debate.
- SHENNAN, J.H. (1992²) *Le origini dello Stato moderno in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1974.
- SKINNER, Q. (1989): *Le origini del pensiero politico moderno, I: Il Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1978.
- STRONG, R. (1987), *Arte e potere. Le feste nel Rinascimento (1450-1650)*, Milano, Il Saggiatore.
- TENENTI, A. (1987): *Stato: un'idea, una logica*, Bologna, Il Mulino.
- TOGNON, G. (1987): "Intellettuali ed educazione del principe nel Quattrocento italiano", *Mélanges de l'École française de Rome*, 99, pp. 405-33.
- VARVARO, A. (1989): *Letterature romanze del Medioevo*, Bologna, Il Mulino.
- VASOLI, C. (1980): *Immagini umanistiche*, Napoli, Morano.

- ZAGGIA, M. (1993): "La versione latina di Pier Candido Decembrio dalla 'Repubblica' di Platone: per la storia della tradizione", *Interpres*, XIII, pp. 7-55.
- ZIPPEL, G. (1966): "Lorenzo Valla e le origini della storiografia umanistica a Venezia", *Rinascimento*, VII, pp. 93-133.