

# «De historicis legendis»: storia e filosofia pratica nella prima età moderna

Merio Scattola

A Franca e Stefano

## 1. Storia moderna e storia premoderna

L'immaginazione della storia come di una scienza divenne possibile a partire dalla fine del Settecento, quando il mondo degli avvenimenti storici cominciò a essere letto attraverso le maglie concettuali di una filosofia della storia, la quale, da allora in poi, ha fornito principi e regole generali per ridurre a semplicità il mondo storico, per valutarne, compierne, realizzarne o anticiparne il senso<sup>1</sup>.

Questa forma di conoscenza storica è stata in grado sin dalla sua comparsa di presentarsi come la storia *tout court* perché, in ragione della sua particolare struttura logica, non deve ricorrere a elementi esterni per giustificarsi, ma possiede in se stessa il principio della propria fondazione. La sua peculiarità è infatti quella di concepire il tempo come un vettore continuo e lineare, di immaginarlo come un moto omogeneo, proiettato ugualmente verso il passato e verso il futuro, nel quale ogni possibile esperienza viene integrata come un segmento, un momento, del movimento complessivo.

<sup>1</sup> Nella ricchissima bibliografia sul significato del sapere storico e segnatamente sulla specificità della conoscenza storica moderna vorrei qui ricordare le riflessioni epistemologico-metodologiche di Otto Brunner e Reinhart Koselleck. Cfr. O. BRUNNER, *Il problema di una storia sociale europea*, 1954, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano 1970, pp. 21-50; O. BRUNNER, *Il pensiero storico occidentale*, 1954, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit., pp. 51-74; R. KOSELLECK, *Il futuro passato agli inizi dell'età moderna*, 1979, in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Casale Monferrato 1986, pp. 11-29; R. KOSELLECK, «*Historia magistra vitae*». Sulla dissoluzione del topos nell'orizzonte di mobilità della storia moderna, in *Futuro passato*, cit., pp. 30-54. Importanti precisazioni sulla struttura teorica della storia concettuale e, in generale, della storia moderna vengono sviluppate da G. DUSO, *Storia concettuale come filosofia politica*, in «*Filosofia politica*», XI, 1997, in corso di stampa.

Questo modo di intendere la storia, che per semplicità possiamo chiamare «storia moderna», si concepisce come la condizione perché possa darsi, possa essere percepita e possa a qualche titolo valere nella nostra coscienza qualsiasi esperienza storica, così che ogni altra storia, cioè ogni storia diversa dalla «storia moderna», viene immaginata come una sua parte, come una sua anticipazione, prefigurazione o negazione, ovvero più semplicemente come un frammento in una catena che porta al riconoscimento e al trionfo dell'unico e vero tipo di storia, quello che gli storici praticano effettivamente (e non senza rallentamenti o regressioni) solo da due secoli a questa parte<sup>2</sup>. La particolare costituzione degli elementi in gioco – riducibile al fatto essenziale che si è qui in presenza di metaoggetti, ovvero di contenitori che servono a far essere gli oggetti o i fatti – produce la conseguenza che ogni altra forma di storia è destinata a scomparire senza lasciare traccia nella misura in cui diviene parte della storia moderna.

Il principio fondamentale della storia moderna consiste nel fatto che il tempo è in grado di attribuire una qualità a ciò che in esso avviene, tanto che le cose si trasformano dal momento in cui vi vengono immerse. Il tempo moderno è perciò dotato della peculiare capacità di rendere le cose diverse per il solo fatto di essere trascorso. Indipendentemente dalla direzione privilegiata – si tratti di un'ascesa, di un declino o di un circolo –, il tempo, pensato come un vettore continuo, non ammette salti, e, proprio perché si impone creando un tutto uniforme, introduce un massimo assoluto di discontinuità con il passato, il quale, cadendo fuori da questo spazio omogeneo, non può in alcun modo venirvi rappresentato<sup>3</sup>.

Nel 1798 nel suo scritto *Il conflitto delle facoltà*<sup>4</sup> Immanuel Kant presentò alla riflessione del lettore moderno tre tipi di storia: la storia terroristica, che, mentre annuncia l'imminente fine del mondo, immagina il tempo come una caduta irrefrenabile, la storia eudemonistica, che sogna il progresso infinito del genere umano, e la storia abderitica<sup>5</sup>, che non nutre nessuna illusione sul corso del

<sup>2</sup> Si veda per esempio quanto, a proposito degli stessi scritti analizzati qui, scrive G. COTRONEO, *I trattatisti dell'«Ars historica»*, Napoli 1971, p. XII.

<sup>3</sup> Anche le storie della storiografia sono preda di questo equivoco e tendono a concepirsi come storia delle anticipazioni della vera (e unica) forma di storia, quella affermatasi con lo storicismo ottocentesco. Cfr. P. AVIS, *Foundations of Modern Historical Thought. From Machiavelli to Vico*, London 1986.

<sup>4</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, 1798, in I. KANT, *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, 7: *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin 1968, in modo particolare pp. 79-94.

<sup>5</sup> Il termine venne coniato sul romanzo di Ch.M. WIELAND, *Geschichte der Abderiten*, Leipzig 1781.

tempo e pensa alle vicende dell'umanità come a un caotico avanzare e indietreggiare la cui somma rimane alla fine sempre uguale a zero. Quest'idea della storia come oscillazione attorno a un centro costante, i cui movimenti sono di principio imprevedibili e sottratti a ogni determinazione razionale e scientificamente conoscibile, corrisponde a una pre-storia sulla quale a partire dalla metà del XVIII secolo trionfa la storia moderna. Come Kant rende evidente, già alla fine del secolo essa è un corpo estraneo e incomprensibile, ed è concepibile solo ormai nella forma della satira, come messa alla berlina di ciò che è, ma, alla luce del vero razionale, non dovrebbe essere<sup>6</sup>.

La «storia prima della storia» può essere immaginata come una «storia abderitica seria», una storia nella quale il perpetuo vagare nell'errore del genere umano non suscita il riso, ma la compassione e viene riconosciuto come la condizione fondamentale dell'esistenza terrena. Attraverso questa inversione di valore emerge una concezione del tempo molto lontana da quella moderna, nella quale i problemi legati alla previsione, al controllo e al progresso delle vicende umane risultano inverosimili. Poiché questa storia non possiede alcuna direzione, bensì è uno spazio immobile in cui tutti i movimenti in tutte le infinite direzioni sono leciti e compatibili, non è possibile né scienza del passato né conoscenza del futuro, e il sapere pratico non può accumularsi lungo una linea tracciabile con gli strumenti della ragione.

Come possiamo avvicinarci a questa storia premoderna, se la stessa inconcludenza che domina la vicenda degli Abderiti sembra affliggere anche gli sforzi dei loro storici? Non possiamo poi dimenticare che ogni fatto storico, nel momento in cui è reso oggetto della nostra descrizione, va incontro a un particolare paradosso perché perde il suo significato per diventare un momento nello sviluppo storico moderno. Nelle opere degli storici antichi e medioevali che, divenute preda delle nostre categorie, raramente e solo in parte sembrano realizzare i canoni della vera storiografia, possiamo vedere infatti solo le lacune di una coscienza storica imperfetta o una parziale prefigurazione della verità moderna.

La commistione e l'imprecisione che sembrano affliggere gli scritti degli storici si palesano in forma se possibile ancora più evidente quando consideriamo quella che dovrebbe essere la riflessione «metodologica». Letteratura epistolare, cronaca, esortazione morale, dottrina etica, consiglio politico e contemplazione religiosa confluiscono in modo inestricabile in quel genere, abbastanza ben rappresentato nei secoli XVI e XVII, che si prefigge di insegnare a leggere

<sup>6</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 82.

gli storici. Ma, tanto questi scritti sono confusi se letti con le lenti moderne, tanto essi diventano significativi se riusciamo a ridurre il potere deformante del nostro punto di vista. Quasi attraverso uno spiraglio diretto possiamo vedere in essi ciò che in tempi passati si andava cercando nella lettura degli storici e che da due secoli a questa parte non siamo in grado di intendere.

Questi scritti, che portano di solito un titolo come *De historicis legendis*, vengono riconosciuti nella letteratura coeva come un genere a sé stante<sup>7</sup>, comprendente tra le altre le opere di Giovanni Gioviano Pontano, Caelius Secundus Curio, Francesco Robortello, Christophorus Mylaeus, Sebastian Fox Morzillo, François Baudouin, David Chytraeus, Theodor Zwinger, Antonio Riccoboni, Giovanni Antonio Viperano, Francesco Patrizi, Jean Bodin, Uberto Foglietta, Johann Thomas Freige, Michael Neander aus Sorau, Reinhard Reineck, Friedrich Tilemann, Justus Lipsius<sup>8</sup>. A questi titoli si possono poi affiancare molti altri scritti coevi di propedeutica alla politica, affini per tematica e per funzione, che programmaticamente contengono suggerimenti sulla formazione del buon politico e sulle letture indispensabili a tal fine, tra le quali non mancano mai gli storici<sup>9</sup>. Altre indicazioni e conferme si possono trovare infine anche nelle bibliografie politiche, che dedicano sempre una delle loro sezioni agli scritti storici<sup>10</sup>.

Tutti questi generi, che ci descrivono direttamente le caratteristiche della storia premoderna, pongono lo stesso insolubile dilemma: se vogliamo rappresentare in modo storico oggetti appartenenti a quel particolare passato, perdiamo di vista la loro peculiarità, ma se vogliamo salvare la loro qualità specifica – che alla fine è il loro vero contributo alla conoscenza e ciò che in essi veramente ci

<sup>7</sup> Cfr. J.N. HEKTIUS, *Elementa prudentiae civilis [...]*, Francofurti ad Moenum, 1712, (1. ed. Francofurti, 1703), p. 42. Johann Heinrich Alsted, sulla scorta di Robortello, distingue la *historia*, che raccoglie i racconti storici, dalla *historica*, che insegna come devono venire composti o letti gli scritti della *historia*. Cfr. J.H. ALSTED, *Encyclopaediae liber trigesimus secundus, exhibens historicam*, in J.H. ALSTED, *Encyclopaedia*, Herbomae 1630, rist. anast. Stuttgart 1990, Bd. 4, p. 1982.

<sup>8</sup> Le opere di molti tra questi autori vengono presentate da G. COTRONEO, *I trattatisti dell'«Ars historica»*, cit., che fornisce ulteriori indicazioni bibliografiche.

<sup>9</sup> Per una sintetica ricostruzione del genere propedeutico cfr. M. SCATTOLA, *Kaspar Schoppe und die Entwicklung der politischen propädeutischen Gattungen*, in H. JAUMANN (ed.), *Kaspar Schoppe (Scioppius), 1576-1649. Studien zu Leben und Werk eines späthumanistischen Autors*, Köln, in corso di stampa.

<sup>10</sup> Le bibliografie politiche sono state di recente studiate da W. WEBER, *Prudentia gubernatoria. Studien zur Herrschaftslehre in der deutschen politischen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1992, pp. 42-80 e M. SCATTOLA, *Geschichte der politischen Bibliographie als Geschichte der politischen Theorie*, in «Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte», 20, 1995, pp. 1-37, a cui si rinvia per ulteriori informazioni.

interessa – dobbiamo rinunciare a una rappresentazione rigorosamente storica. Il compito cui si trova di fronte la ricerca è perciò quello contraddittorio di pensare storicamente un elemento costitutivamente non storico, di inserire nel proprio spazio rappresentativo un dato che con esso non è compatibile. Questo obiettivo può essere raggiunto attraverso due operazioni complementari: mentre la struttura interna dell'oggetto acquista sempre più consistenza, la storia che lo contempla riduce progressivamente il proprio ruolo, portando le proprie categorie al loro livello minimo di funzionamento. Che quest'ultime possano cessare del tutto va escluso perché allora cesserebbe il discorso storico, in modo che la loro estinzione risulta essere lo scopo asintotico al quale tende la storia quando vuole rappresentare oggetti diversi da se stessa.

D'altra parte lo sforzo di comprendere una storia diversa dalla storia moderna mette in primo piano innanzi tutto le categorie con cui essa opera. Paradossalmente il vero effetto della comprensione di un altro da sé è una più intensa comprensione di sé. La storia non moderna, che è approssimabile solo come ciò che non è moderno, in questa pura definizione negativa costringe il moderno che la pensa a *denunciare* tutte le categorie di cui si serve: *denunciare* perché richiede allo stesso tempo un atto di scoperta e di rinuncia.

Ma perché questo deve essere un «fine asintotico», sempre perseguito e mai effettivamente raggiunto e perché una rappresentazione veramente conforme della storia premoderna non può mai essere completa? La possibilità di organizzare un discorso da noi riconosciuto come storico si basa infatti su alcuni presupposti che ci impediscono di esperire altre dimensioni storiche. Il primo di questi requisiti è il principio di secolarizzazione, che rappresenta la condizione fondamentale della nostra storia, cioè della «storia» in generale. Il tempo continuo che noi riconosciamo come la base omogenea sulla quale si susseguono gli avvenimenti storici non può essere interrotto in alcun modo da eventi o da forze extratemporali perché la sospensione della storia equivarrebbe alla sua fine. Di conseguenza il piano eterno del divino e quello temporale dell'umano devono rimanere rigorosamente separati. Nessuno potrebbe accettare che in una narrazione storica si desse credito ai miracoli o che una ricerca sul passato servisse a dimostrare l'operare della provvidenza o a provare che la storia universale segue un andamento previsto sin dall'eterno, il cui scopo è il trionfo del regno di Dio<sup>11</sup>. Anche la fortuna, intesa come forza intenzionale, resta esclusa da una vera storia scientifica, e il caso, a ben vedere, nella misura in

<sup>11</sup> J.H. ALSTED, *Encyclopaediae liber trigesimus secundus, exhibens historicam*, cit., p. 1980.

cui costituisce un elemento opaco alla spiegazione razionale, dovrebbe essere rigorosamente bandito dal racconto storico. Miracolo, provvidenza, fortuna, caso sono tutti fattori reali o immaginari che mettono in forse un'autentica spiegazione storica. Essi rappresentano tuttavia i principi caratteristici della storia premoderna, il cui elemento fondamentale risiede nel fatto che il piano dell'eterno non si distingue da quello del tempo, bensì è a esso inestricabilmente intrecciato. Capire fino in fondo la storia premoderna vorrebbe allora dire comprendere veramente una storia nella quale il miracolo è sempre attuale, nella quale ogni avvenimento vale non tanto di per sé, quanto per il suo significato all'interno del piano della salvezza. Tale storia non è un'attività di tipo scientifico-conoscitivo, ma etico e pratico. Come sostiene Johann Heinrich Alsted, «Historica est disciplina composita de bono practico obtinendo ex historia, quae est rerum gestarum narratio»<sup>12</sup>.

## 2. Storia eterna teoretica e storia umana pragmatica

La storia moderna è il prodotto della reinterpretazione della storia sacra. La concezione premoderna della storia si articola infatti su due livelli: il piano della storia della salvezza, che è continua ed è retta da un unico principio razionale, la volontà divina, e il piano della storia morale o pratica, che è in realtà composta da un pluralità di segmenti e nella quale le sequenze temporali e causali, simili a un complesso intreccio di linee spezzate, vengono continuamente interrotte dall'irrompere di forze ingovernabili e imprevedibili, quali il caso o la fortuna.

La storia della salvezza è innanzi tutto l'unica ricostruzione veramente completa, poiché, come notano Johann Andreas Bose e Johann Heinrich Boeckler, solo gli scrittori cristiani conoscono la vera origine del mondo e sono in grado di raccontare la sua vicenda sin dagli esordi<sup>13</sup>. Questa storia universale è poi l'unica forma di storia razionale, perché si prefigge di individuare le concatenazioni logiche e causali che avvengono tutti gli avvenimenti a partire dall'origine del mondo<sup>14</sup>. Essa è orientata a un fine previsto sin dall'eternità

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 1979.

<sup>13</sup> J.H. BOECKLER, *De utilitate ex historiae universalis contextu capienda*, in J.H. BOECKLER, *Dissertationes academicae*, 2. ed., Argentorati, 1701, p. 1163; J.A. BOSE, *Notitia scriptorum historiae universalis compendiarum [...]*, §§. 1-2, in J.A. BOSE, *De prudentia et eloquentia civili comparanda diatribae isagogicae, quarum haec prodit auctior sub titulo De ratione legendi tractandique historicos. Accedit notitia scriptorum historiae universalis primum edita*, cur. G. Schubart, Ienae 1699, (1. ed. 1677), pp. 115 s.

<sup>14</sup> J.H. BOECKLER, *De utilitate ex historiae universalis contextu capienda*, cit., p. 1164.

e ogni sua parte si giustifica entro un quadro generale che la trascende<sup>15</sup>.

Il tempo di questa storia si presenta come un *continuum* governato da un unico principio, prodotto da un'unica origine e tendente a un unico fine. L'unità di principio, origine e fine, che coincidono nell'intelletto e nella volontà divini, costituisce l'unità razionale della storia della salvezza, che è perciò capace di una conoscenza scientifica, cioè necessaria, almeno nella misura in cui è possibile attingere al punto di vista dell'intelletto divino. Solo quest'ultimo può conoscere la storia sotto le specie della contemplazione, ovvero della pura *theoria*.

Accanto alla storia universale della salvezza la filosofia pratica dei secoli XVI e XVII conosce anche un'altra dimensione storica. Se la storia della salvezza è vista dal punto di vista di Dio ed è perciò inattuabile agli uomini, deve esistere oltre a questa storia sacra e inviolabile, scritta sin dall'eternità e immutabile, anche la storia contemplata dal punto di vista degli uomini, la storia pragmatica, limitata cioè alle azioni comprensibili soltanto in quel ristretto orizzonte nel quale si muove la conoscenza umana<sup>16</sup>. Se il primo tipo di storia è dominato dalla scienza divina, dalla teologia, questa seconda forma circoscrive il campo della prudenza, e come in quella tutto è previsto e, almeno dal punto di vista divino, pronosticabile sin dall'eternità, in questa dominano l'incertezza e il caso, sì che essa è per definizione imprevedibile<sup>17</sup>. Le azioni umane, sebbene, a differenza di altri eventi infralunari, siano dotate di valore intrinseco, non sono infatti anticipabili da nessuna scienza e non sono oggetto di alcuna contemplazione, ma possono solamente venire compiute secondo bontà. Nel misura in cui nel Cinquecento il termine «scienza» indica il *theorein* della tradizione antica e, in modo particolare, aristotelica, la storia delle azioni umane non viene intesa come pura contemplazione, bensì mira a un fine pratico: formare le abilità richieste nell'agire morale e politico. Ancora nel 1725, descrivendo i progressi della conoscenza storica ed esaltando la recente affermazione della «critica», Friedrich Wilhelm Bierling ricorda che in tut-

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 1185: «Historiam praesertim universalem, valde decet observatio illa perpetua, quomodo Deus suum in magnis publicisque negotiis regimen ac moderamen conspici voluerit».

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 1160 e 1173.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 1160: «Ita etiam ex particularibus historiis, sive particulatim traditis narrationibus non paratur accurata illa rerum publice gestarum cognitio, quae Divinae providentiae negotiosam per omnia dispositionem, hominum proposita, consilia, molimina, successuum, casuumque varias rationes, in eodem fati, ut ita dicamus, theatro contemplatur».

te le sue versioni, la caratteristica fondamentale della storia resta quella di essere «pragmatica», cioè di riferirsi alle azioni<sup>18</sup>.

Johann Andreas Bose esprime nel modo più netto l'orientamento pratico della storia contrapponendola a ogni attività speculativa: «Scilicet historia non tam contemplationi, quam imitationi destinata est, contra quam multorum vanissima consuetudo fert, quibus ornandae augendaeque eruditionis, aut politicorum discursuum, ut vocari solent, aut voluptatis otiique caussa memoriae veteres evolvuntur»<sup>19</sup>. Chi intraprenda la lettura di un'opera storica mira sempre alla propria formazione, sia essa intesa come crescita morale o come miglioramento dell'abilità oratoria. In tal senso alcuni si danno alla lettura delle storie per fuggire al tedio e per dimenticare o mitigare le preoccupazioni quotidiane. Altri desiderano sapere che cosa accadde secoli passati nella loro patria o in terre lontane. Molti ricercano nei racconti storici l'eleganza della dizione, i discorsi ben orditi e gli artifici dei retori. Altri infine raccolgono le sentenze acute, i giudizi e le digressioni degli scrittori, trascurando il senso recondito degli avvenimenti<sup>20</sup>. Sebbene tutti questi lettori traggano un qualche utile dalla frequentazione degli storici e scoprono almeno uno dei tanti lati della storia, non attingono al vero scopo della lettura storica – la conoscenza e la comprensione degli affari civili – che è fine pratico in senso eminente perché rappresenta la via maestra per la formazione della prudenza civile<sup>21</sup>.

La differenza tra la storia divina, necessaria in ogni sua minima articolazione, e la storia umana, assolutamente priva di ogni coe-

<sup>18</sup> F.W. BIERLING, *Commentatio de pyrrhonismo historico. Accessit propter adfinitatem argumenti De iudicio historico dissertatio*, Lipsiae 1724, Praefatio, ff. 2r-3r. Il pirronismo storico, che Bierling propugna in una sua versione moderata, non è dunque altro che una forma critica di storia pragmatica. Cfr. F.M. BIERLING, *Commentatio de pyrrhonismo historico*, cit., I, 2, pp. 7 s. Per l'evoluzione della conoscenza storica Bierling si rifà a J.F. REIMMANN, *Versuch einer Einleitung in die historiam literariam [...]*, Halle 1708-1713, vol. 5, pp. 292 ss. Sulla *histoire raisonnée* e sul problema della verità nella storia del secolo XVII. cfr. F. WAGNER, *Die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft im 17. Jahrhundert*, in «Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte», 1979, Nr. 2, pp. 5-13. Sulla storia pragmatica cfr. anche F. BAUDOUIN, *De institutione historiae universae et eius cum iuris prudentia coniunctione προλεγόμενων lib. II. ...*, Halae 1726, (1. ed. Parisiis 1561), pp. 48 s., 171-173 e 190: «Veteres appellarunt historiam πραγματικὴν, quae quod narrat, diligenter exponit, et sapienter utiliterque demonstrat, ut non solum eventa, sed et causas eorum, et cum consiliis facta describat» (p. 48).

<sup>19</sup> J.A. BOSE, *Ratio legendi tractandique historicos civilis vitae scopo accomodata*, in J.A. BOSE, *De prudentia et eloquentia civili comparanda diatribae isagogicae*, §. 4, p. 64.

<sup>20</sup> *Ibidem*, §. 1, pp. 62 s.

<sup>21</sup> *Ibidem*, §. 3, p. 63.

renza e in preda al caso, viene acutamente avvertita dagli autori dei secoli XVI e XVII e articolata con argomentazioni di volta in volta diverse. Se la secolarizzazione della percezione storica è la caratteristica fondamentale della storia moderna, il riferimento al piano provvidenziale è ancora l'elemento portante del discorso storico del Cinquecento e si concretizza nell'idea dei quattro imperi che scandiscono le epoche cosmiche da attraversare prima della consumazione dei tempi e del trionfo del regno di Dio. Solo questa storia universale, quella prevista e contemplata dall'intelletto divino, produce una conoscenza necessaria. Così François Baudouin, che è incline a porre la conoscenza storica sullo stesso piano della contemplazione scientifica, ammette che soltanto a chi le osservi dall'alto dell'eternità, dalla posizione di Dio, le cose umane rivelano il loro ordine<sup>22</sup>.

«Condit a Deo sumus et collocati in hoc mundo, tanquam in amplissimo quodam amphitheatro, primum ut spectatores, deinde ut actores, atque etiam ut iudices quodammodo sumus»<sup>23</sup>. In quanto spettatori ci è dato contemplare non solo le cose del presente, ma anche quelle del passato, e non solo i moti della natura, che si ripetono con regolarità costante, ma anche gli avvenimenti del mondo umano, che si susseguono caoticamente. Dei due tipi di conoscenza possibili (pp. 3 e 8), solo la *historia naturalis* o *rerum physicarum scientia* merita il nome di Jewria (p. 2) perché indaga oggetti sottoposti a leggi regolari e di principio prevedibili (p. 2).

Natura e storia offrono all'apparenza due tipi di conoscenza differenti, e sebbene alcune conversioni della storia umana, come quelle delle repubbliche, rivelino una certa ciclicità e possano essere considerate affini a quelle naturali (p. 7), il mondo delle vicende umane sembra in preda al caso o alla fortuna (p. 10 s.). Solo nella conoscenza naturale sembra esservi *theoria* in senso proprio, e manifestarsi un abito che ci mantiene al di fuori della mischia umana permettendoci di contemplare enti eterni e superiori e che ci fa calcare il vestibolo della dimora celeste, quasi che Dio abbia voluto darci già in questa vita la possibilità di soggiornare nei pressi del

<sup>22</sup> Sul metodo storiografico di Baudouin cfr. J. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York and London 1963, pp. 116-136; D.R. KELLEY, *Historia integra: François Baudouin and his Conception of History*, in «Journal of History of Ideas», 25, 1964, pp. 35-57; D.R. KELLEY, *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance*, New York and London 1970, pp. 116-148; M. TURCHETTI, *Concordia o tolleranza? François Baudouin (1520-1570) e i «Monnoyeurs»*, Genève 1984.

<sup>23</sup> F. BAUDOUIN, *De institutione historiae universae et eius cum iuris prudentia coniunctione προλεγόμενων lib. II.*, cit., p. 1. Cfr. anche pp. 27-29.

suo tempio immortale (p. 8). Ma il vero saggio, che talvolta può rivestire i panni della dotta ignoranza, sa che anche dietro a forze in apparenza cieche, come il caso o la fortuna, si cela la provvidenza divina.

«Sed profecto non minus obstupuit desipuitque alter philosophus, qui ea quidem, quae supra Lunam sunt, certo Dei consilio regi: quae vero infra, temere raptari et fortunae ludibrio relicta esse, dixit. Verum bene habet: Nos, ut in media etiam rerum humanarum perturbatione agnoscamus Dei omnia certa ratione regentis admirabilem providentiam, literis sacris satis praemoniti sumus. Estque hoc summum ad historiam recte considerandam lumen» (pp. 11 s.).

Solo quando viene contemplata con gli occhi di Dio, la storia assume il suo vero significato e risulta essere *theoria* allo stesso modo in cui lo è la scienza del mondo naturale, anzi, forse lo è in senso più appropriato perché la natura non è altro che il palcoscenico sul quale viene rappresentata la storia dell'umanità (pp. 5 s.). Sebbene non possa competere con la vera scienza in certezza, anche la storia descrive un ordine, quello della provvidenza divina, e in quanto storia di Dio le compete una dignità pari a quella della scienza degli oggetti eterni.

«Ergo cum de historia loquor, de integra et perfecta loquor: in qua dico divinae providentiae rationem habendam esse, ut recte spectemus res in orbe terrarum maximas, et quidem divinas cum humanis admirabili ordine atque ratione commixtas» (p. 15).

Per chi tuttavia la contempra dalla terra, la certezza dell'operare della provvidenza non implica che l'insicurezza legata alla fortuna o al caso sia del tutto superata. Sebbene sia guidata dalla volontà divina, la storia non cessa di rimanere in larga misura enigmatica e conserva sempre un grado altissimo di indeterminazione. Come il caso e la fortuna, anche la provvidenza è infatti una forza imprevedibile, che non si lascia anticipare o ridurre a principi generali e che solo *ex post* rivela il senso del proprio intervenire.

La separazione tra contemplazione della storia divina e prudenza della storia umana viene sostenuta in forme ancora più rigorose nella *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* di Jean Bodin attraverso l'identificazione di tre forme di storia<sup>24</sup>. Sulla differenza

<sup>24</sup> Sulla *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* di Bodin cfr. J. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, cit., pp. 137-154; G. COTRONEO, *Jean Bodin teorico della storia*, Napoli 1966; J. FREUND, *Quelques aperçus sur la conception de l'histoire de Jean Bodin*, in H. DENZER (ed.), *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, München 1973, pp. 105-122; D.R. KELLEY, *The Development and Context of Bodin's Method*, in H. DENZER (ed.), *Jean Bodin*, cit., pp. 123-150; M.D. COUZINET, *Connaissance des histoires et idéal méthodique dans la «Methodus ad facilem historiarum cognitionem» de Jean Bodin*, Thèse de doctorat de philosophie, Université de Paris IV, 1994; M.D. COUZINET, *La «Methodus ad facilem historiarum cognitionem»: histoire*

tra Dio, natura e uomo può infatti venire costruito un sistema di riferimenti nel quale tre tipi di storia identificano tre oggetti differenti, sono legati a tre virtù particolari e producono forme di sapere dotate di tre diversi gradi di certezza<sup>25</sup>. In tal modo viene a chiarsi anche il rapporto tra storia divina e umana, che può facilmente dare adito a una contraddizione – se la storia divina, che è l'unica e vera storia, è necessaria, non si comprende come la storia umana, che è una sua parte, possa essere contingente –, perché esse vengono poste su due differenti livelli della conoscenza, quello della fede e quello della prudenza.

Gli oggetti a cui i tre generi della storia mettono capo sono le azioni umane, le cause naturali e la maestà divina<sup>26</sup>. I tre tipi di conoscenza storica che ne conseguono contribuiscono in ugual misura a formare l'abito della saggezza e sono la condizione per la felicità terrena, la quale, oltre alla fede, richiede anche la scienza e, soprattutto, la pratica della prudenza<sup>27</sup>. Necessaria in senso proprio è tuttavia unicamente la storia divina, che da sola è in grado di rendere l'uomo beato anche senza l'uso delle azioni prudenti e senza la conoscenza delle cause occulte, e che, offrendo il genere più alto di sapere, rappresenta l'unica e vera forma di *theoria*.

«Eius [scil. sapientiae] adipiscendi magnum est ab historia triplici adiumentum ... Ita fiet ut a cogitatione nostri primum, deinde familiae, tum communis societatis ad naturae inspectionem, ac postremo ad immortalis Dei veram historiam, id est, contemplationem, abducamur. Istorhsai to JeasJai (cap. 1, p. 114 b).

Tra la contemplazione divina, che dipende dalla volontà di Dio, rappresenta il sommo grado della conoscenza ed è perciò assolutamente vera e necessaria, e la storia umana, che è preda del contingente, esiste una differenza radicale. La prima, assieme alla quale va considerata anche la storia naturale, è contraddistinta dall'operare di cause certe e dalla presenza di fini stabili<sup>28</sup>. La storia umana, al

*cosmographique et méthode*, in Y.Ch. ZARKA (ed.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Paris 1996, pp. 23-42.

<sup>25</sup> Cfr. anche J. LIPSIUS, *Epistola LXI. Nicolao Hacquevillio, Lovanii, III. Non. Decemb. 1600*, in J. LIPSIUS, *Epistolarum selectarum centuria tertia miscellanea*, Antverpiae 1614, p. 62 e ALSTED, *Encyclopaediae liber trigesimus secundus, exhibens historicam*, cit., pp. 1983-1987.

<sup>26</sup> J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* [...], Parisiis 1572, rist. in J. BODIN, *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*, a cura di P. Mesnard, Paris 1951, cap. 1, p. 114 b.

<sup>27</sup> La medesima dottrina viene sostenuta anche da J. LIPSIUS, *Epistola LXI. Nicolao Hacquevillio*, cit., p. 62.

<sup>28</sup> J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cit., cap. 1, p. 115 a: «Nam cum divinae ac naturales historiae ab humanis plurimum differunt, tum hoc maxime quod illae non modo causis, verum etiam finibus certis sunt contentae».

contrario, è esito della volontà umana, che non possiede alcuna regolarità, ma si esprime in sempre nuove deliberazioni e opera in un mondo in preda al caso e all'errore.

«At humana historia quod magna sui parte fluit ab hominum voluntate, quae semper sui dissimilis est, nullum exitum habet: sed quotidie novae leges, novi mores, nova instituta, novi ritus oboriuntur; atque omnino humanae actiones novis semper erroribus implicantur, nisi a natura duce, id est, a recta ratione, vel cum depravari coeperit, ab ea quae proprius abest ab ortus sui principio, divina providentia sine consequentibus causis dirigatur» (cap. 1, p. 115 a).

La storia divina e umana rappresentano il grado massimo e minimo di certezza nell'ordine della conoscenza, mentre la scienza naturale occupa il posto intermedio e partecipa sia dell'una sia dell'altra, sì da poter essere sdoppiata in due parti, una soggetta alla contingenza del mondo sublunare e una contraddistinta dalla regolarità eterna del mondo uranio. Riducendo questa articolazione ai suoi dati estremi, la storia risulta in ultima analisi distinta su due piani: quello della storia divina, che contiene il racconto della vera religione e che identifica la sola e unica storia universale, e quello della storia umana, che rimane dispersa nella pluralità delle storie individuali, dei singoli popoli e delle repubbliche.

Solo la storia divina, la storia della religione considerata dal punto di vista divino, è *certissima et immutabilis*, e perciò necessaria. L'altra, la storia umana, non presenta alcun disegno, è *incerta et confusa*. Da tale sequela di errori, da questo andare e venire senza meta è assente ogni ordine prestabilito, e l'abito intellettuale della prudenza, che in essa è all'opera, non potrà mai fornire una *theoria* del processo storico. Va quindi esclusa, come Bodin propone, anche la dottrina delle quattro monarchie, la quale, seppure attraverso l'immaginazione di un progresso storico negativo, vorrebbe portare ordine lì dove regnano solo caso e caos (cap. 7, pp. 223 b-228 b e cap. 2, p. 117 a-b).

### 3. Storia sacra e storia pagana

La stessa differenziazione tra il piano eterno di Dio e quello finito degli uomini è documentabile anche in altri autori del XVI secolo. Così gli scrittori impegnati sul fronte della Riforma intendono la storia come espressione di un progetto divino e difendono allo stesso tempo l'idea secondo la quale la storia è il campo in cui si manifesta e si esercita l'abito della prudenza.

David Chytraeus, amico e collaboratore di Melantone, pubblicò nel 1564 uno scritto dal titolo *De lectione historiarum recte instituenda*, nel quale disegno provvidenziale e dimensione prudenziale si intrecciano in un legame indissolubile. Come di recente aveva con grande efficacia ricordato Melantone nei suoi *Loci theologici*,

nel mondo vige una *lex Dei*, la quale «est doctrina a Deo tradita, praecipiens, quales nos esse et quae facere, quae omittere oportet, et requirens perfectam obedientiam erga Deum ac pronuntians irasci Deum et punire aeterna morte non praestantes perfectam obedientiam»<sup>29</sup>. La narrazione storica sarà perciò la memoria dell'ordine che Dio ha dato al mondo e che fundamentalmente consiste nella storia della salvezza.

Cythraeus nota quindi che fu lo stesso Dio a volere che si conservasse e venisse trasmessa alla posterità la memoria dei grandi eventi della storia del mondo: l'origine del creato e della chiesa, la caduta e la redenzione del genere umano, la promessa del messia e le altre rivelazioni divine, il castigo del diluvio, la fondazione e la distruzione della repubblica giudaica, la serie delle quattro monarchie e dei grandi regni di questo mondo<sup>30</sup>. Di conseguenza la storia sacra è superiore a quella profana e il suo oggetto è di gran lunga più degno di onore e di stima perché essa non tratta degli avvenimenti umani né il suo scopo è quello di insegnare la retta deliberazione e la giusta condotta nella vita civile né essa aiuta solamente a fuggire i vizi e a evitare le pene, come avviene nel caso delle storie pagane, bensì custodisce i sommi argomenti, che ci permettono di ottenere la conoscenza del vero Dio e di raggiungere la salvezza eterna, e descrive le gesta della divina maestà e della sua chiesa.

La storia non ha tuttavia solamente questa funzione teoretica, di manifestazione della verità e di sua conservazione nella memoria, ma obbedisce, come ricorda Chytraeus che cita Cicerone, a una pluralità di funzioni pratiche: «Vere igitur Historia est testis temporum, lux veritatis, vitae memoria, magistra vitae, nuncia vetustatis, ut Cicero [*De oratore*, II, 36] verissime simul et gravissime definit» (f. K 2 r.). Tra l'affermazione di un ordine storico universale che si svolge sin dall'inizio dei tempi e la ricerca prudenziale della virtù non esiste, al contrario di quanto a prima vista potrebbe sembrare, contraddizione. L'ordine storico, che pure è completamente previsto *ab aeterno* nella mente divina, non rende le azione pratiche necessarie e prevedibili, tali da poter essere oggetto di una scienza contemplativa, ma, nella misura in cui permette la libertà, mantiene alla sfera della pratica quella incertezza od opacità che

<sup>29</sup> PH. MELANCHTHON, *Loci praecipui theologici. Nunc denuo cura et diligentia summa recogniti, multisque in locis copiose illustrati, cum appendice disputationis de coniugio*, Lipsiae 1559, in PH. MELANCHTHON, *Opera quae supersunt omnia. Volumen XXI. Libri Philippi Melanthonis in quibus dogmata doctrinae Christianae exposuit*, a cura di K.G. Bretschneider e H.E. Bindseil, Brunsvigae 1854, col. 685.

<sup>30</sup> D. CHYTRAEUS, *De lectione historiarum recte instituenda*, ff. K 1-P 8, in D. CHYTRAEUS, *De ratione discendi et ordine studiorum in singulis artibus recte instituendo*, Vitebergae 1564, f. K 1 v.

rende necessario l'abito intellettuale della prudenza. Del resto la legge della storia non è mai concepita come una legge propria del mondo, ma data *al* mondo. Il creato conosce così due livelli: quello della storia sacra, che comunque si concluderà con il regno di Dio e il cui decorso è intangibile, e quello della storia umana, nella quale gli uomini hanno la facoltà della scelta morale e devono fare ricorso alla prudenza e alle conoscenze mediate dalla storia.

#### 4. La dottrina della prudenza

La storia pragmatica, la storia considerata dal punto di vista degli uomini, è una forma di conoscenza particolare, mista, che, come tutte le discipline pratiche (politica, etica), fornisce un qualche tipo di sapere relativamente sicuro, ma è orientata essenzialmente al mondo delle azioni, nel quale domina il contingente. Ugualmente misti sono anche gli scritti che riflettono sulla storia: essi offrono allo stesso tempo considerazioni metodologiche, indicazioni pedagogiche, raccolte bibliografiche e consigli etico-politici, tanto che difficilmente possono venire attribuiti a un genere letterario definito. Spesso composti in forma di lettera destinata alla pubblicazione, mostrano caratteri dei generi bibliografico, parenetico, epistolare, della trattatistica e della letteratura sul giusto metodo. Rispetto al loro contenuto, questi scritti non si rivolgono tanto allo scrittore di storia, quanto al lettore e, più che fornire una metodologia su come si *scrive* la storia, essi offrono un metodo per *leggere* la storia<sup>31</sup>. Poiché infatti la storia ha una funzione eminentemente o esclusivamente pratico-morale, l'efficacia o la verità dello scrivere storia viene garantita dal solo fatto che lo storico sia di retti costumi, e, giacché l'ordine del bene è unico, come unico è l'ordine del creato, si possono dare solo due possibilità, che cioè lo scrittore sia buono oppure cattivo e che il suo racconto contribuisca a raggiungere il bene oppure ci induca in errore. Così Johann Heinrich Alsted riduce il problema del metodo storiografico alla sola questione se gli autori siano credibili o meno, ovvero, in ultima istanza, se siano

<sup>31</sup> Esempio in tal senso è la *Methodus* di Bodin che si propone esplicitamente di elaborare una procedura per ricavare la maggiore utilità pratica dalla lettura. Cfr. J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cit., cap. 3: *De locis historiarum recte instituendis*, pp. 119 a-124 a. All'attenzione per la lettura della storia si accompagna la convinzione che, sebbene siano degne di un grado diverso di fiducia, le ricostruzioni tramandateci dagli storici formino un *corpus* omogeneo e concluso, che non può essere messo in discussione e che comprende ogni insegnamento morale. Perciò Bodin sottolinea la necessità di sviluppare un nuovo metodo solo per quanto riguarda la lettura, *ibidem*, *Proemium*, p. 114 a. Che il metodo sia necessario esclusivamente in vista della trasmissione e non della produzione di conoscenze viene sostenuto anche da J. LIPSIUS, *Epistola LXI. Nicolao Hacquevillio*, cit., p. 64.

persone moralmente integre<sup>32</sup>. Questa è l'unica avvertenza metodologica necessaria sul versante della scrittura storica, mentre gli sforzi, talvolta anche molto articolati, di mettere a punto un metodo adeguato si concentrano esclusivamente sulla lettura ovvero sui modi nei quali è possibile conquistare un insegnamento morale dai racconti consegnati dagli storici alla tradizione<sup>33</sup>. Inutile sottolineare che nella concezione moderna della storia questo rapporto risulta invertito perché tutta l'attenzione metodologica è rivolta alla ricostruzione di una rappresentazione storica vera, la quale viene garantita dall'applicazione di procedure metodologiche corrette, mentre la lettura non presenta alcuna difficoltà e si presenta come una semplice trasmissione di un racconto o di un discorso intrinsecamente vero e quindi non modificabile dall'azione del leggere.

In secondo luogo, poiché gli scritti *De historicis legendis* non sono interessati al problema di come si indaghi, si scopra e si formuli la verità storica, bensì si preoccupano dell'effetto che le storie, vere o inventate che siano, hanno sulla mente, sull'animo e sui costumi di chi legge, il confine tra verità e finzione, che in un'epoca di storia scientifica è rigoroso, appare estremamente labile, così che non solo il racconto storico sopporta l'intervento narrativo, ma anche la letteratura di finzione risulta al fondo strettamente imparentata con la storia<sup>34</sup>.

Una forma storica quale quella che è stata delineata finora, che si concepisce essenzialmente come un'attività pratica, deve di necessità dipendere dall'immaginazione complessiva dell'agire umano e in particolare dalla concezione della prudenza, che dell'agire è la virtù fondamentale. Secondo l'etica aristotelica, che continua a fornire le categorie fondamentali della filosofia pratica dei secoli XVI e XVII, l'intero campo dell'esperienza può essere diviso in almeno tre grandi comparti, ciascuno dei quali è contraddistinto da un tipo particolare di oggetti e da una forma specifica di conoscenza. Così gli enti eterni e i numeri sono immutabili ed eterni e vengono descritti dalla scienza, che mira alla pura contemplazione e si appaga

<sup>32</sup> Cfr. J.H. ALSTED, *Encyclopaediae liber trigesimus secundus, exhibens historicam*, cit., pp. 1981 s.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 1982.

<sup>34</sup> Justus Lipsius concepisce quelle che noi chiameremmo «storia» e «letteratura di finzione» come due specie dello stesso genere, la *historia*, all'interno del quale esse si distinguerebbero perché l'uno riveste il vero dei contorni allettanti del bello, mentre l'altra lo presenta per quale esso è. Sia la poesia sia la storia hanno principalmente a che fare con contenuti veri, ma l'una li presenta direttamente, mentre l'altra li presenta attraverso un percorso indiretto. Cfr. J. LIPSIUS, *Epistola LXI. Nicolao Hacquevillio*, cit., p. 62.

della sola rappresentazione dell'oggetto. La *theoria*, che costituisce l'unica e vera forma di scienza, è dunque ristretta a una classe ben definita di enti, che, in virtù del fatto di non poter mai essere diversamente da come sono, permettono una conoscenza certa. Questa condizione produce tuttavia la conseguenza che scienza in senso proprio non è possibile per tutti quegli oggetti, come le azioni umane, che non sono immutabili. L'agire dell'uomo viene perciò diretto da un altro abito intellettuale, dalla prudenza. Gli oggetti di quest'ultima, le azioni etiche, sono, come ogni altro elemento del mondo umano, caratterizzati da una variabilità infinita e la conoscenza che li riguarda non può essere riportata a principi universali ed eterni. La prudenza ricava le sue conclusioni a partire dai particolari, che sono infinitamente variabili, e per questo motivo il suo operare non può essere quello della pura contemplazione. In secondo luogo le azioni etiche hanno la caratteristica di mirare al bene, che coincide con il compimento dell'azione, di modo che vera azione morale può essere solamente quella che ha il proprio scopo in se stessa e che, una volta realizzata, non produce alcun oggetto esterno. La conoscenza che concerne l'agire è quindi finalizzata al compimento dell'azione morale, deve guidare la scelta dell'agente morale per condurlo al bene ed è intrinsecamente pratica. Infine, poiché la vera pratica riguarda solo le azioni umane, il rapporto tra teoria e prassi non può venire pensato in termini di un'applicazione, come se la prima potesse dettare ciò che la seconda deve mettere in opera.

Nella sua funzione di abito intellettuale delle azioni pratiche la prudenza possiede una particolare costituzione epistemica. Poiché presiede al mondo dei particolari e non può essere ridotta a principi universali, essa non è trasmissibile attraverso una dottrina, nello stesso modo in cui lo è la scienza. Senza dubbio molti fenomeni del mondo umano si lasciano osservare con precisione e anche il comportamento del prudente può essere descritto e ridotto a formule generali. In tal senso è possibile un'arte o una *disciplina* dell'etica, la quale può di certo essere insegnata e trasmessa nei modi tradizionali. Tuttavia, per il semplice fatto di avere appreso i precetti di tale dottrina, nessuno può essere nominato prudente, sebbene ciò possa costituire una condizione estremamente importante perché la virtù è una facoltà che non si lascia trasmettere attraverso un insegnamento, per quanto perfetto esso sia, bensì deve essere sviluppata da ognuno attraverso una lunga pratica con i particolari. Anche se è sempre riconoscibile a posteriori, il comportamento del prudente non si lascia infatti prevedere in anticipo perché ogni costellazione di particolari è unica e differente da tutte le altre, e la giusta decisione che la riguarda deve considerare tutte le variabili

in gioco di volta in volta e risulta quindi sempre diversa<sup>35</sup>. Prudente si diventa solo grazie all'esperienza diretta. Questa è tuttavia disponibile a ogni singolo uomo solo in quantità limitata: per acquisire l'abilità politica, un uomo di stato dovrebbe visitare tutte le repubbliche della terra e informarsi su ogni loro affare pubblico oppure, per apprendere a vivere bene, un uomo dovrebbe esperire tutte le particolari situazioni nelle quali è chiamato a compiere un'azione giusta, buona, generosa o altrimenti virtuosa. Nessun individuo può mai vivere nel corso della sua esistenza terrena un così alto numero di esperienze, e se questa fosse l'unica via per procurarsi la prudenza, il compito sarebbe superiore alle forze umane e vano<sup>36</sup>. Esistono tuttavia surrogati di esperienza che sono in grado di integrarne i limiti fornendo una sorta di pratica mediata, ma non per questo meno efficace. In primo luogo l'esperienza personale può essere arricchita dalla frequentazione di persone riconosciute come prudenti, che attraverso la conversazione possono aiutare il formarsi di un abito virtuoso<sup>37</sup>. Il secondo grande ausilio nell'acquisizione della prudenza è la lettura degli storici<sup>38</sup>, che potenzialmente mettono a disposizione di ciascuno l'intero patrimonio di esperienze raccolto dall'umanità<sup>39</sup>.

Lo schema di educazione appena delineato, e comune nel suo impianto di fondo all'etica e alla politica dei secoli XVI e XVII, va tuttavia incontro a una obiezione particolarmente forte. Se infatti l'esperienza non si lascia mediare dai precetti dell'arte, non si deve forse trarre la stessa conclusione anche per la storia? Se il dotto non può trasmettere la prudenza semplicemente insegnando alcuni principi generali, come potranno il pratico o lo storico far nascere nell'animo di chi ascolta o di chi legge la prudenza semplicemente raccontando esperienze proprie o altrui? Nessuno può infatti diventare virtuoso per il solo fatto di conoscere in tutti i suoi

<sup>35</sup> J.H. BOECKLER, *Historia principum schola*, resp. Wolfgang ab Alefeld, Argenterati 1640, I, 7, rist. in J.H. BOECKLER, *Dissertationes academicae*, cit., pp. 1112 s.; J.A. BOSE, *De comparanda prudentia civili deque libris et scriptoribus ad eam rem maxime aptis dissertatio isagogica*, §§. 23-24, in J.A. BOSE *De prudentia et eloquentia civili comparanda diatribae isagogicae*, (1. ed. 1677), pp. 7 s.

<sup>36</sup> J.H. BOECKLER, *Historia principum schola*, cit., I, 2, p. 1109.

<sup>37</sup> J.A. BOSE, *De comparanda prudentia civili*, cit., §. 1, p. 1.

<sup>38</sup> J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cit., cap. 1, p. 117 b può anche rovesciare questo rapporto: chi non ha tempo di leggere la storia, sviluppi la prudenza nella pratica e nell'osservazione diretta del mondo pratico. Cfr. anche J.H. BOECKLER, *Historia principum schola*, cit., I, 9, p. 1114 e I, 10, p. 1116.

<sup>39</sup> J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cit., *Prooemium*, p. 112 b; J.H. ALSTED, *Encyclopaediae liber trigesimus secundus, exhibens historicam*, cit., p. 1980; J.A. BOSE, *De comparanda prudentia civili*, cit., §§. 23-25, pp. 7 s.

dettagli la vita di un uomo o di una donna particolarmente virtuosi. Affinché ciò avvenga, chi ascolta o chi legge deve effettuare a propria volta nell'atto dell'ascoltare o del leggere un'esperienza morale, la quale si sedimenta come pratica individuale e dalla quale si possa sviluppare l'abilità del giudicare e dell'agire<sup>40</sup>. Nella conversazione e nella lettura degli storici importante non risulta essere tanto il contenuto trasmesso, quanto l'esperienza morale che in esse avviene e che coinvolge direttamente il lettore. La lettura della storia non è diversa dalla conversazione con i saggi e i prudenti perché sia nell'uno come nell'altro caso l'ascoltatore-lettore non è passivo, confinato al ruolo di chi può soltanto ricevere, ma è impegnato in un'operazione che trasforma il mero racconto in una fonte di saggezza pratica dello stesso valore di un'esperienza diretta. Solo se avviene questa operazione interiore, è possibile utilizzare la storia come sostituto della pratica diretta e sviluppare con il suo aiuto un abito pratico.

Utilizzando un'espressione di Johann Andreas Bose possiamo chiamare questo tipo di elaborazione «insegnamento circostanziale». La prudenza civile ha infatti la caratteristica di essere una conoscenza basata esclusivamente sulle circostanze perché non obbedisce a schemi prefissati né è riducibile a un principio fondamentale, bensì consiste nel concorrere di tutti gli elementi principali o secondari di un avvenimento, così che il vero scrittore pragmatico non può limitarsi a rappresentare l'evento, ma deve delineare in tutta la sua complessità il contesto che lo accompagna.

«Tota enim civilis prudentia circumstantialis, ut sic loquar, ad tempus, locum, conditionem negotiorum accomodata est: neque tam sub locos communes, quam sub observationes singulares et subtiles cadit, quas meliores historici summa solertia suggerunt»<sup>41</sup>.

Conseguentemente l'analisi attraverso concetti generali e astratti, quali sono quelli forniti dallo schema dei luoghi comuni, per quanto essi siano duttili e articolati, risulta sempre insufficiente perché non coglie l'essenza stessa dell'azione pratica, che lo storico può sperare di descrivere solo attraverso «observationes singulares et subtiles». D'altra parte anche il lettore non può avvalersi di precetti e di luoghi comuni per appropriarsi degli insegnamenti legati a un avvenimento storico, né è possibile riportare la sua operazione di lettura e di comprensione a regole generali. La natura pratica e circostanziale della prudenza fa sì che anche i modi del suo apprendimento siano pratici e circostanziali. Si può mostrare una persona

<sup>40</sup> G. SCHÖNBORNER, *Politicoorum libri VII. ...*, 3. ed., Lipsiae 1619 (1. ed. 1609), p. 5.

<sup>41</sup> J.A. BOSE, *Ratio legendi tractandique historicos civilis vitae scopo accomodata*, cit., §. 38, pp. 95 s.

che sta imparando a essere prudente, ma non è possibile stabilire regole per questo apprendimento. Perciò quando si descrivono i modi per diventare prudente e per imparare dalla storia si possono dare solo esempi<sup>42</sup>.

Baudouin interpreta questo processo di elaborazione rifacendosi alla metafora teatrale. Anche se gli antichi hanno collegato la migliore forma di storia alla pittura, l'arte che più le si avvicina e le si addice è quella del teatro, perché ciò che viene rappresentato sulla scena è più vivo e ci persuade più a fondo di quanto possa fare il più bel dipinto. La storia deve infatti inventare situazioni che diano la stessa sensazione provocata in noi dagli spettacoli teatrali: quella di essere direttamente in scena e di vivere in prima persona gli eventi che vengono rappresentati. Solo a patto di questa identificazione la storia produce vera esperienza e contribuisce alla nostra formazione morale.

«Sic et historia rerum in ea superficie gestarum expressam quandam imaginem nobis offert, eamque comitatur quaedam sive ὑποτύπωσις, sive quae animos tam valde nostros afficiat, ut nobis etiam προσωποποιία, quod fingere solemus, ubi in scena agi aliquam fabulam videmus, hoc est, ut fingamus iis etiam nos et temporibus esse, et locis versari, de quibus aliquid narratur: et rebus ipsis interesse, easque videre praesentes, quas recitari audimus. Nam et hoc animo legendae atque audiendae historiae sunt, quae nos attollere, circumagere, afficere ita debent et possunt, ut modo hac, modo illa aetate vivere nos, et modo hic, illic modo agere nobis plane videamur: neque modo res spectare tamquam praesentes, sed et in iis partes veluti nostras agere»<sup>43</sup>.

L'elaborazione pratica del racconto storico avviene secondo i principi dell'esempio e dell'imitazione<sup>44</sup>. Per sua costituzione il racconto storico, attraverso la distanza dello spettatore e il gioco dei ruoli, si lascia ripetere e variare in tutte le versioni, e può essere interrotto in ogni momento per dare luogo alla riflessione. Per questa sua versatilità esso risulta addirittura superiore all'esperienza diretta, la quale, travolgendo l'attore nel flusso della rappresentazione, non offre il distacco necessario per meditare e comprendere, e solo nel ricordo, cioè in forma di memoria storica, consente l'esercizio della riflessione<sup>45</sup>. Il racconto fornisce poi un esempio che può

<sup>42</sup> *Ibidem*, §. 38, p. 96. Fondamentalmente questo tipo di apprendimento si basa su un intenso e prolungato esercizio di confronto tra casi ed esempi. *Ibidem*, §. 39, pp. 96 s.

<sup>43</sup> F. BAUDOUIN, *De institutione historiae universae et eius cum iurisprudencia coniunctione προλεγόμενων lib. II.*, cit., pp. 34-36.

<sup>44</sup> Sul valore etico della conoscenza storica cfr. tra gli altri J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cit., *Prooemium*, pp. 112 a-113 b: «Hic enim historiarum fructus est vel maximus, ut alii quidem ad virtutem inflammari, alii a vitiis deterrerer possint» (p. 112 a).

<sup>45</sup> J.H. BOECKLER, *Historia principum schola*, cit., I, 3, pp. 1109 s.

essere imitato e con un esercizio ripetuto può portare alla formazione di un abito pratico. Attraverso una costante ripetizione di azioni virtuose, anche chi all'inizio non sa che cosa sia la virtù può alla fine acquistare prudenza e virtù.

### 5. Storia e prudenza

Nella sua funzione pratica la storia risulta strettamente intrecciata alla prudenza, e il mondo che essa descrive è concepito secondo le categorie della prudenza. Poiché quest'ultima è una conoscenza dell'infinitamente diverso, anche l'universo della storia risulta vago e dominato dall'incertezza. Nei suoi *Politicorum libri VI*. Justus Lipsius si rappresenta il mondo pratico come un mare continuamente agitato dalle onde, nel quale la geografia della superficie viene ridisegnata a ogni istante e richiede di correggere costantemente la rotta. Su questo mare qualsiasi percorso rettilineo è inutile e conduce alla rovina: solo una navigazione a vista, pronta ad adeguarsi a ogni corrente, porta alla salvezza<sup>46</sup>.

D'altra parte la storia non è totale opacità, giacché, se così fosse, sarebbe esclusa qualsiasi conoscenza storica e resterebbe solo la possibilità di narrare le cose così come sono avvenute una sola volta e senza mai ripetersi. Da un mondo di singolari assoluti non si lascerebbe trarre alcun insegnamento. L'esperienza stessa si lascia d'altronde ridurre, seppure in forma imperfetta, a una serie di principi o a un racconto esemplare, così che, nello stesso tempo in cui viene presupposto un grado assoluto di variabilità, deve essere ammesso un qualche elemento di continuità, il quale a sua volta non può essere pensato come un principio o una legge generale. Approfondendo la metafora teatrale che abbiamo già incontrato con Baudouin, i teorici della prudenza paragonano il mondo della politica e della storia a una rappresentazione teatrale. Gli uomini rivelano nelle loro caratteristiche fondamentali – virtù, vizi, inclinazioni, caratteri – un patrimonio di possibilità relativamente costante. Non è perciò pensabile che gli uomini del presente siano diversi dagli uomini del passato e da quelli che saranno nel futuro. Tuttavia le circostanze nelle quali essi operano, come osserva Lipsius, mutano continuamente e il loro stesso agire introduce un ulteriore elemento di variabilità di cui la prudenza deve tenere conto. Come avviene nel teatro, anche nella storia viene dunque rappresentata in linea di massima sempre la stessa commedia, ma le maschere e gli attori mutano in continuazione e il canovaccio deve essere modificato a ogni nuova rappresentazione per una recita a soggetto.

<sup>46</sup> J. LIPSIUS, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* ..., 2. ed., Lugduni Batavorum 1590, (1. ed. Amstelodami, 1589), IV, 1, pp. 116-118

«Quid enim historia, nisi magistra vitae publicae et privatae est? ... Cum enim natura hominum eadem, et nihil novi sub sole sit, atque eadem ut commune diverbium innuit, fabula saltem personis mutatis, quae novae singulis aetatibus succedent, agatur, quid ni olim quod factum est, idem in praesens aut futurum fieri possit? Ex quarum rerum cognitione et comparatione vera prudentia civilis proficiscitur, quae ex antecedentibus praesentia moderatur, futurorum conjecturam facit, et rerum eventa colligit: quae sane absque historia omnino nulla esset»<sup>47</sup>.

Che «nihil novi sub sole sit» e che sul palcoscenico della storia venga recitata sempre la medesima commedia non significa che essa segua un percorso circolare e che abbia luogo un eterno ritorno dell'uguale o che il tempo si muova secondo una spirale nella quale l'uguale si accresca progressivamente in senso quantitativo. Più che a un movimento, la metafora della commedia allude a una variazione continua su uno stesso tema che si ripropone in sempre nuove configurazioni e costellazioni. La storia non si muove né in avanti né all'indietro, ma oscilla senza ordine prestabilito sul proprio asse: ha un andamento abderitico e il trascorrere del tempo non è in grado di cambiare la qualità degli uomini, che rimangono sostanzialmente immutabili. In questa dimensione storica il relativismo è sconosciuto, e impossibili sono le forme di conoscenza a esso collegate. Infatti tra gli uomini del passato, del presente e del futuro non esiste alcuna differenza qualitativa e lo stesso tipo di uomo vissuto nel secondo secolo avanti Cristo agisce anche nel dodicesimo o nel sedicesimo secolo dell'era cristiana. Ciò che la metafora della commedia ci dice è che la storia non si muove secondo un movimento lineare e che il futuro non sarà in linea di massima né migliore né peggiore del presente perché la costituzione dell'umanità non è mai cambiata e il suo tratto costante consiste nel fatto che i suoi comportamenti sono in gran parte imprevedibili e devono essere guidati dalla prudenza. Questa combinazione di costanza nell'incostanza produce una storia che è la successione di tutti i comportamenti possibili nell'ambito incostante dell'agire pratico. D'altro lato il fatto che le azioni umane siano assolutamente particolari toglie al loro comparire ogni elemento di necessarietà. In nessun caso esse sono da pensare come figure di un tutto logico e anteriore che, nella sua coerenza razionale, determina anche i modi della loro successione e il momento in cui si manifestano. Poiché l'apparire di una determinata costellazione di comportamenti è del tutto particolare e casuale, il fluire del tempo non ha l'effetto di interrompere la comunicazione all'interno della comunità umana che nel corso dei secoli si è succeduta ad abitare questa terra. Di conseguenza la tota-

<sup>47</sup> J. BORNITZ, *Discursus politicus de prudentia politica comparanda*, Erphordiae 1602, f. C 9 v. Il principio *nihil novi sub sole* viene applicato alla storia anche da G. SCHÖNBORNER, *Politicorum libri VII.*, cit., pp. 4 s.

lità della storia, più che come una scansione di tempi ed epoche, si presenta come un eterno presente, dove la distinzione tra passato, presente e futuro, se intesi come tre livelli qualitativamente diversi, non esiste e non ha alcun significato. Alla luce della perfetta immobilità del tempo anche la sequenza storica risulta invertibile, poiché l'ordine nel quale si sono dati gli avvenimenti non è il prodotto di una razionalità intrinseca oppure – se si pensa che a dirigere le sorti del mondo sia la divina provvidenza – proviene da una fonte non accessibile alla ragione umana. L'ordine delle cose terrene, non essendo perspicuo agli occhi della prudenza pratica, rimane enigmatico e casuale, tale da poter essere in qualunque circostanza messo in discussione. Non su una linea retta si dispongono gli avvenimenti, ma su un piano o su uno spazio tridimensionale: sono carte da gioco gettate alla rinfusa su un tavolo che possono essere spostate e riunite in combinazioni sempre nuove. Questo è il presente che dal Settecento in poi si è fatto via via più opaco; questa è la storia che, non più comprendendola, gli abitanti di Abdera mettono alla berlina nella farsa della loro vita.

## Modelli di comune e modelli di stato nella medievistica italiana fra Otto e Novecento\*

Massimo Vallerani

1. Circa venti anni fa Giorgio Chittolini sfatava definitivamente il «mito delle libertà comunali», di cui trovava ancora tracce consistenti nella storiografia corrente. Alla convinzione diffusa «che il processo di costruzione statale ... potesse svolgersi tutto all'interno delle istituzioni urbane ...; che il comune fosse una sorta di stato moderno, egemone rispetto alle altre forme di organizzazione politica», Chittolini opponeva la constatazione evidente che i regimi 'repubblicani' del comune sono presto scomparsi e «non hanno costituito l'embrione del successivo stato borghese»; anzi rappresentarono un elemento «negativo e frenante» rispetto alla costruzione dello stato moderno<sup>1</sup>. Chittolini proponeva una valutazione meno preconcepita, ma non trionfalistica, degli stati regionali, che riuscirono a creare una struttura relativamente omogenea di dominio territoriale. L'esperienza comunale doveva essere quindi

\* Questo saggio è la parziale rielaborazione della relazione tenuta al seminario «Stato moderno. Uno studio storico-concettuale: scienze storiche, teoria politica e scienze economico-sociali in Italia tra Otto e Novecento» (Istituto storico italo-germanico in Trento, 14-15 giugno 1996).

<sup>1</sup> G. CHITTOLINI, *Alcune considerazioni sulla storia politico-istituzionale del tardo medioevo: alle origini degli «stati regionali»*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», II, 1976, pp. 403 e 406; la sopravvalutazione delle libertà comunali era direttamente responsabile della scarsa attenzione dedicata allo stato regionale; da notare tuttavia che gli autori a cui Chittolini rimprovera un uso errato del modello comunale non sono medievisti, ma due esperti dello stato moderno: Angelo Ventura e Josef Macek. Cfr. anche G. CHITTOLINI, *La crisi delle libertà comunali e le origini dello stato territoriale*, in *La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado*, Torino 1979, pp. 3-35, dove si ricostruisce il cammino della storiografia, a partire degli anni Venti, verso una più positiva visione delle signorie, dopo una reazione contro il comune democratico. Si arrivò a negare qualsiasi carattere di statualità alle istituzioni comunali, anche se gli autori citati (Cognasso e Vaccari in maniera ricorrente) non sembrano a tutt'oggi così rappresentativi da aver imposto un nuovo paradigma politico.