

GUIDO CAPPELLI

**ARISTOTELE VENEZIANO.
IL “DE REPUBLICA” DI LAURO QUIRINI
E LA TRADIZIONE POLITICA CLASSICA**

1. *Ipotesi*

Il feticismo dei *fontes*, quest’eredità positivista che ancora domina, più o meno abbellita e modernizzata, negli studi umanistici, si è ormai trasformato in un ostacolo a una piena comprensione del fenomeno letterario rinascimentale, il più esposto alla vulgata classicista. Tra le caratteristiche salienti dell’umanesimo italiano vi è, com’è noto, un approccio al patrimonio classico consistente in un atteggiamento di distanziamento critico che deriva da una coscienza della prospettiva storica in buona misura ignota al Medioevo: un rapporto complesso, che potremmo definire di distacco emulativo, di ritorno creativo o direttamente di ricreazione, ma anche di confronto critico, a partire da qualche missiva *viris illustribus* del Petrarca. Tuttavia, la filologia tradizionale continua a vedere questo rapporto emulativo e critico ancora come un semplice ‘recupero’ di valori o come *restauratio* delle *bonae litterae*, saldamente ancorata alla puntuale riproposta, financo verbale, di temi e stilemi classici. Ciò non fa che perpetuare quella sensazione un po’ mielosa di subalternità

della cultura umanistica, questa visione della letteratura quattrocentesca come recupero, *imitatio*, sia formale che ideologica, di un presunto *modello*, quello classico, che in quanto tale continua a essere visto come termine di confronto e riferimento obbligato, obliterandone l'autonomia e la fondamentale modernità.¹

Nulla di più lontano dagli autentici presupposti dell'umanesimo. Primo movimento propriamente moderno, l'umanesimo inaugura una relazione col testo tutt'affatto nuova, in cui il recupero della parola antica non è 'archeologicamente' fine a se stesso, ma è funzionale all'espressione di idee e preoccupazioni legate al mondo contemporaneo. Si dirà che questo è atteggiamento proprio, in maggiore o minor misura, di qualunque cultura, non solo di quella umanistica. Ma è con l'umanesimo che la civiltà europea inaugura la *decostruzione* cosciente della tradizione – proprio mentre ne ritrova i fondamenti e ne riscatta i testi e la lingua. Sicché, mettere al centro la ricerca di *fontes* puntuali – magari oggi ribattezzati 'mosaici' ma senza che la sostanza del problema cambi – finisce con l'invertire indebitamente la prospettiva: guardare all'indietro, concepire la letteratura umanistica come riproposizione di motivi, restaurazione di un *patrimonio*, invece di avvicinarla nella sua specificità, la sua modernità e – non si abbia timore, a quest'altezza, del vocabolo – la sua *originalità*. Il termine *Rezeption* indica di per se stesso questo capovolgimento della prospettiva storica. Dal punto di vista ermeneutico, è un atteggiamento controproducente.

L'*auctor* antico nel testo umanistico c'è e non c'è, compare e scompare, il suo testo può appoggiare una tesi e se il testo non va bene, lo

¹ Anche se non ne sottoscrivo in pieno talune posizioni, a mio avviso estreme, è utile a questo proposito la lettura di R. Fubini, *L'umanista, ritorno di un paradigma? Saggio per un profilo storico da Petrarca a Erasmo*, in Id., *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali – critica moderna*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 15-72.

si cambia, lo si altera, lo si manipola: non di ri-uso del classico bisogna parlare, ma piuttosto, spesso e volentieri, di *abuso*. Perché il vero *auctor* non è il classico, ma il moderno, cui il classico serve per ribadire la propria *auctoritas*. Questo è il fascino moderno dell'umanesimo italiano.

L'atteggiamento più produttivo per abordare la complessità del rapporto umanistico con la tradizione si richiama a quella che da una fortunata espressione di Julia Kristeva si chiama da qualche decennio *intertestualità*. Perché, nonostante qualche sforzo 'teorico' per affermare il contrario, questa è studio ragionato delle 'fonti' delle opere, della varietà dei rapporti fra tradizioni: "un grande fenomeno culturale che, richiedendo necessariamente un'idea del passato, della tradizione, della memoria, si carica di implicazioni filosofiche e antropologiche che riguardano tanto la natura del comprendere storico quanto il significato e il concetto stesso di identità".² E si tratta, inoltre, di mantenere saldo il rapporto con la *realtà*, e allontanare la tendenza, o la tentazione, a costruire semplici e inutili labirinti di biblioteche, come avvertiva già dieci anni fa Compagnon.³

In effetti, l'intertestualità è fondata in primo luogo da un atto critico dello scrittore nei confronti dei suoi predecessori: dalle identità, le divergenze, gli scarti e persino i silenzi, si colgono le letture che un'epoca fa del suo passato, ed è chiaro che per cogliere questi intrecci sono necessarie pratiche ermeneutiche, filologiche e in genere ricostruttive dal punto di vista storiografico.

² E. Raimondi, *Voci e intertestualità*, in "Lettere italiane", XLIX, 1997, 4, pp. 545-554 (cit. a p. 551).

³ Cfr. A. Compagnon, *Il demone della teoria. Letteratura e senso comune*, trad. it. Torino, Einaudi, 2000, pp. 116-121; in Italia, uno dei tentativi interessanti di strutturare una critica delle fonti che non cadesse nell'aridità bibliografica è stato quello che, a partire dalla nozione di 'arte allusiva' di Giorgio Pasquali, ha elaborato G. B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario*, Torino, Einaudi, 1974; in ambito umanistico, R. Cardini ha parlato di 'mosaico' in *Mosaici. Il "nemico" dell'Alberti*, Roma, Bulzoni, 1990, ma è una proposta viziata da un certo senso della 'partenogenesi' che ignora sia l'uso che della metafora avevano fatto Benjamin e poi la Kristeva, sia tutta la problematica allusiva qui accennata.

Si può pensare alla teoria della ricezione delineata da Jauss, legata com'è a quest'idea mobile, conflittuale di tradizione sorta intorno alla 'rinascita' dell'ermeneutica. Intorno al concetto di *Ereignis*, l'evento che costituisce l'esperienza dell'atto della lettura, sarà possibile costruire "una rinnovata sociologia letteraria" capace di "misurarsi con le tradizioni formalistiche e semiotiche, e [...] proporre nuove forme di interpretazione dei testi".⁴ L'attenzione critica si sposta così dal testo al lettore, ponendo in primo piano il destinatario, da intendersi però non tanto come singolo che leggendo il testo 'coopera' alla formazione del senso, ma come termine 'ideale' o socializzato, immerso cioè nella temperie del proprio tempo. È l'aspettativa del lettore nei confronti della propria tradizione, a partire dalla quale emerge quel "repertorio di forme di incidenza e modi di ricezione", che in definitiva aspira a ridefinire o completare i meccanismi di formazione della tradizione: "le epoche letterarie non sono grandezze di significato oggettivo che si possano definire una volta per tutte, bensì fenomeni il cui significato incompiuto deve essere in egual misura desunto tanto dal risultato e dalla storia della loro incidenza, dall'autocomprensione dei contemporanei, quanto dalla ricezione da parte di coloro che verranno dopo".⁵

Il rapporto intertestuale s'incrocia dunque con la traducibilità delle culture, e in qualche misura si tratta sempre di un rapporto comparatistico. Dalla stilistica vengono, a questo proposito, suggestioni importanti che permettono di esplicitare le tecniche con cui un autore ha emulato un altro autore, giacché spesso tale attività – del resto consustanziale alla creazione – implica "un'esposizione competitiva della tecnica", senza che ciò

⁴ Riprendo la descrizione offerta da R. Ceserani, *Guida allo studio della letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 104.

⁵ H. R. Jauss, *Estetica della ricezione*, tr. it. Napoli, Guida, 1988, p. 144.

significati necessariamente “affinità tematica, ideologica ecc.”.⁶ A volte, anzi, dietro la rielaborazione di una fonte si possono scorgere operazioni dalla forte connotazione ideologica, in senso addirittura ‘aggressivo’: le tradizioni più ‘colte’ – come quella italiana in genere e umanistico-rinascimentale in particolare –, essendo più ‘mediate’, in relazione dialogica costante con altre tradizioni colte (prima fra tutte quella classica), sono in genere zone privilegiate per verificare questo fenomeno.

Sul piano della letteratura politica, questo tipo di atteggiamento ermeneutico va legato al contestualismo di Quentin Skinner, che si richiama alla necessità di “ricostruire il contesto delle convenzioni ideologiche e politiche predominanti al tempo in cui l’opera fu scritta”,⁷ ciò che favorisce l’analisi dell’*intenzionalità* dell’opera e aiuta a indagarne le modalità di ricezione e manipolazione dell’autorità classica di riferimento.

Ma gli stimoli più fecondi provengono dalla storia dei concetti così come elaborata nei monumentali *Geschichtliche Grundbegriffe*, di Conze, Brunner e Koselleck (1967 e ss.), che – come ha spiegato Sandro Chignola – propongono un’“analisi delle variazioni del significato dei concetti in relazione al mutamento delle strutture semantiche in cui essi vengono di volta in volta storicamente impiegati”.⁸ Dato che il concetto sta nella parola, ma in virtù della sua natura plurisignificativa, non si esaurisce nella parola, emerge qui la questione ermeneutica, il problema del nesso da istituirsi tra lessico dell’interprete e lessico delle ‘fonti’ (che tra l’altro, come si vede, molto a malapena possono ormai definirsi tali); tra presente dell’esegesi e storicizzazione del passato, tra codice del passato e ‘orizzonte d’attesa’ presente; e si pone un problema concernente le linee di

⁶ P. V. Mengaldo, *Prima lezione di stilistica*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 55.

⁷ M. Viroli, *Introduzione a Q. Skinner, Le origini del pensiero politico moderno*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1989, pp. 12-13.

⁸ Seguo (o cerco di seguire) S. Chignola, *Storia dei concetti e storiografia del discorso politico*, in “Filosofia politica”, XI, 1997, 1, pp. 99-122; Id., in *Enciclopedia del pensiero politico*, a cura di C. Galli e R. Esposito, Roma-Bari, Laterza, 2000.

continuità o di innovazione del ‘valore di significazione’ dei concetti, che invita a considerare con la massima attenzione il circuito degli ‘effetti’ e le ‘influenze’ nelle modalità con cui viene recepito, in una determinata epoca, il sistema concettuale. Dovranno quindi essere presi contemporaneamente in considerazione gli aspetti semasiologici (il mutamento del significato dei concetti), quelli onomasiologici (i processi di condensazione dell’esperienza storica in un determinato singolo concetto) e le trasformazioni storico-strutturali che rendono possibile la differenziazione del valore di significazione dei concetti rispetto al vocabolario ordinario. L’analisi storico-concettuale dovrà infine coniugare l’indagine diacronica – che ripercorre le linee di continuità e di trasformazione dei concetti lungo l’asse della loro storia – con un’indagine sincronica (o contestuale) che verifichi il rapporto tra i concetti e il campo semantico in cui essi hanno trovato, di volta in volta, il proprio ambito di validità.

È un discorso, comunque, che ci porterebbe molto lontano, persino nei territori della secolarizzazione e della ‘morte di Dio’ – perché, forse, l’esistenza di un’*auctoritas* autenticamente umana è vincolata alla scomparsa dell’*auctoritas* divina: al Libro, si sostituiscono *i libri*: e di qui, proprio nell’incrocio ‘decostruttivo’ umanistico, nasce la tradizione come problema strutturalmente aperto.

2. Tesi

La letteratura politica è un eccellente campo di verifica di questo atteggiamento latamente decostruttivo della cultura umanistica, perché la teoria politica, per sua stessa natura, è legata al proprio tempo e della tradizione deve di necessità fare un uso libero, creativo, rispondente alle proprie esigenze e ai propri obiettivi ideologici. Pensiamo, per esempio, alla varietà di impieghi di un testo canonico come il *De officiis* di

Cicerone: buono per sostenere qualsiasi posizione politica, la *res publica* oligarchica come il principato o la monarchia, per teorizzare la *virtus* del podestà comunale come la *magnanimitas* del *princeps* assoluto. È una spia significativa del fatto che l'interesse dell'umanesimo non è mai ricostruttivo, 'archeologico', ma sempre orientato al presente, alla circostanza attuale.

Questo uso di materiali antichi per finalità e preoccupazioni tutte contemporanee non è episodico, ma consustanziale alla letteratura umanistica, e a quella politica in particolare. Vi sono casi che lo evidenziano con la massima nettezza e a partire dai quali si potrebbe costruire una sorta di 'tipologia del riuso' (o dell'abuso). Pensiamo al *De maiestate* di Giuniano Maio, un testo tardoquattrocentesco costruito intorno al sistema delle *virtutes* politiche: ogni capitolo è costituito da una selezione di citazioni classiche opportunamente alterate o modificate in funzione dell'elemento dottrinale considerato; subito dopo, l'elemento dottrinale così esposto viene applicato al comportamento del re (Ferrante d'Aragona, dedicatario dell'opera), in una corrispondenza in cui il testo classico traduce nei termini della dottrina la prassi e l'orizzonte ideale della politica. Una diversa tipologia è quella dell'adattamento di una teoria classica a un contesto contemporaneo, come fa Giovanni Pontano quando nel IV libro del *De obedientia* rielabora la discussione sulla schiavitù e la cittadinanza della *Politica* aristotelica, riadattandola, con forti alterazioni, alla struttura sociale moderna.⁹ Ancora, un altro tipo di manipolazione creativa si dà quando un autore – presumibilmente per dare maggiore autorità al proprio discorso – cita una 'fonte' poco comune, ma in realtà lo fa di seconda mano, attingendo a qualche testo più accessibile: una strategia seguita da Francesco Patrizi nel suo *De regno*, nel trattare la

⁹ Mi sono occupato di questo aspetto in un contributo in corso di stampa: *Prolegomena al "De obedientia" di Pontano*, in "Rinascimento meridionale", I.

questione del rapporto tra vita attiva e vita contemplativa, quando enumera i gradi della *felicitas contemplativa* citando esplicitamente Plotino, ma in realtà riprendendo alla lettera un noto passo di Macrobio, peraltro già usato da Petrarca.¹⁰ Non penseremo, né qui né altrove, a forme di ‘falsificazione’; piuttosto osserveremo da vicino i modi in cui la letteratura umanistica (in questo caso, e in particolare, quella politica) fa rivivere una tradizione di pensiero, sfrondando e potando la pianta in modo da poterla trapiantare nel proprio giardino.

Il caso del *De republica* di Lauro Quirini (1449-50) – umanista veneziano ben inserito negli ambienti di potere della Serenissima – è a tal proposito estremamente significativo perché l’autore si mostra cosciente e rende esplicita questa libertà di riuso, e lo fa non con questa o quella citazione puntuale, ma con un testo intero, e tra i più prestigiosi della tradizione politica occidentale: niente meno che la *Politica* di Aristotele.¹¹

L’opera, dedicata al doge veneziano Francesco Foscari, si apre con un elogio della politica, il più nobile dei saperi, perché “urbes beatas effici

¹⁰ Cfr. G. Cappelli, *Ad actionem secundum virtutem tendit. La passione, la sapienza e la prudenza: vita activa e vita contemplativa nel pensiero umanistico*, in *The Ways of Life in Classical Political Theory*, ed. F. L. Lisi, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, pp. 227-228; dato il tipo di ricerca, basata su ‘genealogie culturali’ della tradizione politica umanistica, nel corso del presente contributo mi vedrò costretto a far uso con frequenza dell’autocitazione.

¹¹ Cito dall’edizione di C. Seno e G. Ravegnani in *Lauro Quirini umanista. Studi e testi*, a cura di K. Krautter, P. O. Kristeller, A. Pertusi, G. Ravegnani, H. Roob e C. Seno, raccolti e presentati da V. Branca, Firenze, Olschki, 1977, pp. 123-161 (con un’introduzione alle pp. 105-120); si tratta di un’edizione criticamente affidabile, ma che d’altra parte mostra anche i limiti di un’annotazione limitata ai *fontes*, incapace, per l’appunto, di evidenziare la ‘decostruzione-ricostruzione’ operata dal pensatore umanista, di cui l’apparato ‘muto’, fatto di nude sigle, del testo non riesce a dar conto; e ciò, malgrado in sede di introduzione gli editori – che peraltro rinunciano esplicitamente al confronto puntuale con la *Politica* aristotelica – diano segni di essere coscienti della complessità del rapporto del testo di Quirini con la tradizione classica. Su Quirini (1420 ca.-1475 ca.), oltre all’introduzione alla raccolta testé citata, si veda M. L. King, *Umanesimo e patriziato a Venezia nel Quattrocento*, trad. it. Roma, Il Veltrò, 1989, vol. I, pp. 172-180 e vol. II, *Profili*, s. v.

posse docet”. Nel primo libro, dopo aver esposto, in termini ciceroniani e aristotelici, l’origine della vita associata, l’autore si occupa degli elementi di base della *civitas*: la *domus*, di cui vengono presi in considerazione il rapporto, per natura ‘dispotico’, tra padrone e servo, la proprietà e la relazione tra marito e moglie, simile ma non identica a quella politica – aspetti che, com’è noto, sono oggetto del primo libro della *Politica* di Aristotele. Dopodiché si passa alla *civitas*, il cui fine è il *bene vivere* in una comunità fatta di *cives* dotati di capacità giuridica e politica. A questo punto, definita la politica (*politia*) come “ordo civitatis”, vengono passate in rassegna – sempre sulla scorta di Aristotele – le forme classiche di governo e le loro degenerazioni: monarchia-tirannide, aristocrazia-oligarchia, *res publica* (l’aristotelico ‘governo costituzionale’ di cui anche Quirini dice che “caret nomine”)-democrazia. Esposte le loro caratteristiche, si tratta di stabilire quale sia la migliore tra le forme di governo corrette: “de optimo statu, de meliori regimine videre”.¹² Ma per far ciò, bisogna prima indagare sulla natura della *felicitas* politica dal momento che, come si è detto, il fine della *civitas* è il *beate vivere*. La *felicitas* consiste, di nuovo sulla scorta di Aristotele, in una vita ispirata e guidata dalla *virtus* accompagnata dai beni di fortuna. Quanto agli ordinamenti politici – escluse tirannide e oligarchia in quanto radicalmente degeneri –, la monarchia non può essere il migliore, perché è impossibile che uno solo possa rettamente giudicare su ogni cosa. La democrazia, dominata dalla *multitudo*, è inefficace e conflittuale, perché la natura del volgo è mutevole, incostante, litigiosa e alla fine “maior pars meliorem vincit”.¹³ L’aristocrazia potrebbe essere la miglior forma di governo se non fosse che conculca la “sancta libertas”, poiché esclude alcuni della partecipazione alla cosa pubblica. Resta dunque la *res publica*, una sorta di

¹² L. Quirini, *De republica*, cit., p. 139.

¹³ Ivi, p. 142.

governo misto ‘temperato’, ‘a metà strada tra oligarchia e democrazia’, in cui la *nobilitas* si alterna nell’esercizio del potere richiedendo però la conferma del popolo: questa è per Quirini la *libertas*: “tam etsi generosi dumtaxat regunt quod plebs illorum electiones confirmat”.¹⁴ Il primo libro si conclude con un breve discorso sulla vita attiva e quella contemplativa, concludendo che l’una ha bisogno dell’altra, ciascuna ha da partecipare in qualche misura di entrambe.

Il secondo libro sviluppa i caratteri della città ideale, a partire dall’ordinamento della *res publica*, individuato in precedenza come il migliore. Si parte dal clima e dall’ubicazione, essenzialmente compendiando passi del settimo libro della *Politica* aristotelica; e si enumerano per ordine le varie classi sociali, “plures status”: dai *patricii* e i *consiliares viri* giù giù sino ai *pastores*; a parte, in posizione eminente, stanno i sacerdoti. Ribadito il carattere rotatorio delle cariche (riservate, come si è detto, ai soli *nobiles*), si insiste sulla preminenza della legge: “dominabitur etiam semper et ubique lex, non cuiusque arbitrium”,¹⁵ per poi passare all’attività economica, che dev’essere moderata, non eccessiva, e al fisco, che dev’essere ricco (“locupletissimus”), sì da garantire la coesione sociale, bene supremo per una comunità politica. Segue un *excursus* che critica, seguendo il secondo libro della *Politica*, la celebre teoria platonica della comunità di donne e di beni: ciò offre lo spunto per respingere la teoria dell’uguaglianza economica dei cittadini, che avrebbe l’effetto negativo di estinguere “industria, calliditas solertiaque”,¹⁶ e di sostenere invece una moderata disuguaglianza tale da evitare l’instaurarsi di una oligarchia ma non di comprimere la libera iniziativa. L’opera si conclude, come la *Politica*, con un *de educatione*, che però si fa eco

¹⁴ Ivi, p. 143.

¹⁵ Ivi, p. 150.

¹⁶ Ivi, p. 154.

essenzialmente delle teorie educative contemporanee, dalla necessità dell'allattamento materno, come in Barbaro o Vergerio, agli *studia humanitatis*, tra cui spicca la storia, centrale per la formazione del buon uomo politico. Fornita di sapienza e *virtutes*, la classe dirigente potrà dunque far sì che “nostra civitas” possa in perpetuo conservarsi “felix et beata”.

Naturalmente, non è questa la sede per un'analisi completa del sistema ideologico sotteso al *De republica*, compito che, a nostro avviso, va demandato al commento continuo al testo (senza dubbio una forma privilegiata di esegesi, soprattutto nel caso di letterature estremamente culte come quella umanistica). Qui ci limiteremo a un saggio, pochi campioni miranti a mettere in luce come su una base dottrina aristotelica, opportunamente modellata e orientata dall'autore ai suoi fini concreti, faccia premio una doppia spinta centrifuga operata, da un lato, dalle sollecitazioni del dibattito politico coevo e, dall'altro, da linee dottrinali non aristoteliche, essenzialmente la tradizione latina, ma anche spunti del pensiero platonico.

Il primo suggerimento lo cogliamo dal Quirini stesso. Proprio sul principio, nel dedicare l'opera al doge Francesco Foscari, l'umanista veneziano dichiara che sua guida sarà l'*opus de re publica* di Aristotele, cioè la *Politica*, ma avverte subito che la sua sarà un'operazione di sintesi estrema, priva di timore reverenziale nei confronti del suo illustre testo di riferimento: vi sono infatti nella *Politica* parti ‘eliminabili’ perché ‘poco pertinenti alla dottrina’ politica propriamente intesa. Si tratta, da un lato, degli *exempla* riferiti al mondo greco, incomprensibili ai moderni e che egli sostituisce con esempi tratti principalmente dall'antica Roma repubblicana; dall'altro, delle questioni più direttamente economiche: “de institutione monetae, de commutatione rerum, de mercimoniis”, e di quelle relative alla

struttura della società: “de dominio patris ad filium, mariti ad uxorem, domini ad servum et de huiusmodi aliis quae parum vel ad hanc doctrinam pertinent”;¹⁷ su questi ultimi punti, peraltro, Quirini invero darà alcuni cenni all’inizio del primo libro. Comunque, a differenza del *De obedientia* di Pontano, dove questi elementi (soprattutto il rapporto familiare e la relazione con i servi) sono trattati espressamente e per esteso, il Quirini circoscrive l’indagine alla *res publica*, cioè al puro fatto politico riguardante il migliore ordinamento capace di conseguire il fine di ogni comunità, che – aristotelicamente ma anche in accordo con tutta la tradizione antica – è il *bene beateque vivere*, dove il termine *beate* non indica (come ancora ingenuamente alcuni tendono a credere) la felicità ‘psicologica’ individuale dei moderni, ma il benessere collettivo di una comunità ordinata armonicamente e capace di garantire la concordia con giustizia per tutti i suoi membri.

A questo punto (siamo ancora ai prodromi della trattazione) Quirini mette in chiaro espressamente quale sarà il suo atteggiamento nei confronti del testo aristotelico. In primo luogo, egli nota rapidamente la ricchezza e la complessità della lingua di Aristotele, che in latino diviene “foedissima et Aristotele prorsus indigna”, difficile da comprendere persino “ab interpretibus magnis”, osservazione, quest’ultima, in cui si intravede una frecciata polemica alle celebri traduzioni bruniane.¹⁸ Subito dopo, l’autore espone le linee che orientano il suo lavoro:

“Haec igitur et alia quamplurima monuerunt me ad id opus coartandum diffuse dicta colligens. Magna itaque adhibita diligentia dulciori serie et faciliiori semita totum

¹⁷ Ivi, p. 123.

¹⁸ Quirini aveva sostenuto una polemica a proposito di Aristotele con Bruni in persona: cfr. L. Bruni, *The Humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts*, translations and introductions by G. Griffiths, J. Hankins and D. Thompson, Binghamton, Medieval & Renaissance texts & studies-The Renaissance Society of America, 1987, pp. 263-267 (con la lettera di Bruni a Quirini, pp. 293-299).

id opus quod in VIII libris explicabatur in duobus dumtaxat, id est in luculentam reduximus consonantiam, Aristotelis sententias nostro arbitrio disponentes et sensu clariorem efficientes, quas ita disposuimus ut penitus aliud opus esse appareat multa etiam nostra et aliena adicientes, potissimumque in libro secundo in quo nostro arbitrio iudicioque urbem pro votis condidimus et civitatem instituimus”.¹⁹

Si tratta dunque di un’operazione di sintesi e di libera (“nostro arbitrio”) rielaborazione, sia sul piano della disposizione della materia sia su quello dottrinario, dal momento che viene contemplata l’aggiunta di apporti ideologici diversi da quello aristotelico: “nostra et aliena”, da intendere come ‘provenienti dalla realtà storico-politica immediata e dalla tradizione latina (classica e medievale)’. Infine, Quirini segnala il secondo libro dell’opera come il luogo in cui tale operazione di ristrutturazione è maggiormente accentuata. In effetti, la base aristotelica subisce nel testo di Quirini una ‘decostruzione’ operata essenzialmente da due elementi: da una parte, l’apporto di altre linee dottrinarie, e in particolare la tradizione latina, soprattutto nei punti in cui questa si ricollega o trova eco nella trattatistica medievale e contemporanea; dall’altra la realtà storica, la presenza cioè dello sfondo politico-sociale e istituzionale veneziano – ciò che, d’altro canto, costituisce di per se stesso una risposta a quel settore della critica che ancor oggi intende la letteratura politica umanistica come semplice precettistica moraleggiante e ‘utopica’.

In realtà, il *De republica* riproduce della *Politica* aristotelica lo schema di fondo, la partizione della materia e alcune linee dell’architettura generale, segnatamente la teoria delle forme di governo e loro degenerazioni: *politia* o *ordo civitatis*;²⁰ la teoria dei nuclei sociali (padrone-servo, famiglia), nonché la critica antiplatonica alla comunanza di donne e beni. Ma al di là di questi elementi, e altri dettagli pur rilevanti, le cose si complicano una volta che si esamini con attenzione l’intrecciarsi di

¹⁹ L. Quirini, *De republica*, cit., p. 124.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 131.

altri motivi dottrinari. Si tratta, dunque, non già di indicare *fontes*, ma di delineare *genealogie culturali* capaci di restituire nella sua completezza il sostrato ideologico del testo.

3. Dimostrazione

È interessante partire dalla pagina sul *regnum*, perché essa ci consente di apprezzare la strategia di Quirini nei confronti della tradizione, e di intravedere anche, in filigrana, i propositi di giustificazione dell'ordinamento oligarchico veneziano nelle pieghe delle sue riserve sulla monarchia. Partendo dalla definizione del termine *politia* (l'aristotelica *politeía*) come “ordo civitatis in principatu” (cfr. Aristotele, *Politica*, IV, 1289a),²¹ e rilevando la molteplicità delle forme che questo *ordo* può assumere, Quirini procede all'analisi delle diverse forme di governo, cominciando appunto dalla monarchia:

“Sed de regno primum dicendum videtur. Est itque rex vir bonus a multitudine electus ob virtutis excellentiam ad bonam civitatis administrationem. Eligitur etiam aliquando qui patriam ab imminente periculo liberavit; quandoque etiam qui hostes fudit, fugavit et vicit et provinciam totam in potestatem reduxit [...]. Verum et regnum persaepe ad posteriores per successionem pervenit, quod deterius necessario fit. Haud enim recte gubernat qui aliquando gubernatus non fuit”.²²

Anzitutto, va osservato che Quirini semplifica fortemente la complessa argomentazione svolta da Aristotele in *Politica*, III, 1284b e ss.,

²¹ Il termine greco *politeía* rimanda, come è noto, sia alla costituzione in generale che a quella particolare forma di governo detta ‘regime costituzionale’; Quirini opera questa distinzione definendo la prima accezione *politia*, e ricorrendo per la seconda a *res publica*; la prima accezione è quella più vicina al nostro concetto di ‘politica’; cfr. N. Rubinstein, *The history of the word ‘political’ in early-modern Europe*, in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. A. Padgen, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 43 (ora in N. Rubinstein, *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 317-334).

²² L. Quirini, *De republica*, cit., p. 132.

dove si distinguono vari tipi di monarchia a seconda del modo di accesso al potere e del grado di questo potere. Delle quattro forme di monarchia individuate in quella sede da Aristotele, l'umanista opera una sorta di sintesi che esclude completamente solo il dispotismo ereditario (legato, come l'autore chiarisce poco sotto, ai popoli barbari), e combina i caratteri delle altre tre configurando una monarchia elettiva dai poteri limitati: "est igitur regnum dominium voluntate subditorum constitutum".²³ Sembra che Quirini abbia sempre in mente, qui e un po' in tutta la trattazione, un paragone implicito con le istituzioni veneziane, in cui il doge era un 'monarca' elettivo con poteri rigidamente delimitati.

Ma il punto più interessante è forse la giustificazione della necessità del procedimento elettivo e la critica alla successione ereditaria, che riprende una linea ben poco nota in verità, ma pur presente nella letteratura politica umanistica:

"Principatus enim, quemadmodum antiqua refert sententia, non sanguini debetur sed meritis, et inutiliter regnat qui rex nascitur cum non meretur. [...] Etenim qui bene imperat, paruerit aliquando necesse est, ut est apud Marcum Tullium. Iustius ergo id est quod electione constituitur: spectata enim virtus tunc ad fastigium imperii unumquemque deligit".²⁴

Non è forse un caso che uno degli attacchi più espliciti e diretti alla successione per via ereditaria sia da ascrivere a un umanista assai legato agli ambienti veneziani come Pier Paolo Vergerio. Questi, nel suo *De monarchia*, offre una spiegazione 'biologica' della degenerazione successoria, progressiva corruzione del potere:

"Inde factum est ut posteriores, crescentibus cum copia vitiis, a superioribus suis degenerent, et, quo plus posse se videant, eo magis insaniant. Ac simili quidem modo fieri solet ut, cum quis virtute ac gloria militari magnum aliquando regnum adeptus est,

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

aut moderatione prudentiaque prestans ad tollendas seditiones tumultusque ab suis civibus electus est, prudenter, sincere, sobrie publicam rem administraret; filii vero, ut sunt plerunque parentibus absimiles, favore parentum prestantes succedant horumque artium ignari omni crudelitatis ac libidinis scelere se contaminent”.²⁵

È una linea che passa per Platina e giunge sino a Machiavelli, che nei *Discorsi* scrive: “come dipoi si cominciò a fare il principe per successione, e non per elezione, subito cominciarono gli eredi a *degenerare* dai loro antichi”.²⁶ Ma non sarà superfluo avvertire che la posizione contraria alla successione ereditaria non è indice di una concezione sociale egualitaria, e il richiamo ai *merita* è un aspetto dell’ideologia autocelebrativa del patriziato veneziano.²⁷ Quirini si mostra per tutto il trattato ben conscio delle differenze di ceto e delle rispettive attribuzioni politiche del patriziato e della *multitudo* dei cittadini, cui egli riserva un ruolo largamente passivo, di conferma, ratifica delle scelte operate dai gruppi dirigenti – anche qui riflettendo con ogni evidenza la realtà veneziana in cui il doge viene eletto da una cerchia di patrizi.

L’elemento fondamentale che legittima tale dominio è la *virtus*, che favorisce l’*electio* del meritevole, e qui, sia pure su una lontana base aristotelica (1284b, 1288a), interviene la tradizione latina, che l’umanesimo politico ripropone in funzione delle sue esigenze storiche: il nesso latino (cfr., per esempio, Sallustio, *De Catilinae coniuratione*, VII; Livio, *Ab urbe condita*, II, 7) *spectata virtus*, con queste qualità politiche permanentemente in vista, ‘proposte a modello’ (*spectatae*), rimanda a tutta una metaforica della vista e del controllo che fa dell’‘occhio’ che

²⁵ *Epistolario di Pier Paolo Vergerio*, a cura di L. Smith, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1934, p. 449.

²⁶ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, Roma Salerno Editrice, 2001, t. I, p. 22 (I, 2).

²⁷ Una forma di autorappresentazione che si coglie per esempio nel *De gestis, moribus et nobilitate civitatis Venetiarum* (noto come *Chronicon*, 1421-1428) di Lorenzo de’ Monaci, come mostra D. E. Queller, *Il patriziato veneziano. La realtà contro il mito*, trad. it. Roma, Il Veltro, 1987, cap. I, in part. pp. 18-19.

scruta il potere un elemento ricorrente del pensiero politico umanistico: per porre un solo esempio, la *spectata virtus* è uno degli elementi che definiscono il *vir magnanimus* pontaniano.²⁸

A sua volta, tale *virtus*, radicalmente *publica* in quanto sempre visibile, si lega, in questo caso, con un'altra *iunctura* dal lungo itinerario: l'*antiqua sententia* che attribuisce ai *merita* e non al 'sangue' il diritto di governare, altrimenti "inutiliter regnat qui rex nascitur cum non meretur", dove risuona il celebre detto risalente a Orazio (*Epistulae*, I, 59) e trasmesso da Isidoro di Siviglia: "rex eris si recte facies; si non facies non eris".²⁹ La necessità che il *rex* sia eletto è spiegata con un'idea che parte dalla filosofia politica greca (cfr. per esempio *Politica*, VII, 14, 1333a), ma è contenuta nel *De legibus* ciceroniano (II, 5): "chi ben comanda, deve aver prima imparato ad obbedire", qui adattata da Quirini a un contesto monarchico, mentre in Cicerone si parla di magistrati in generale: "qui bene imperat, paruerit aliquando necesse est, et qui modeste paret, videtur qui aliquando imperet dignus esse. Itaque oportet et eum qui paret sperare se aliquo tempore imperaturum, et illum qui imperat cogitare brevi tempore sibi esse parendum". Il *De legibus*, e anche il *De re publica* (filtrato dal *De civitate Dei* di Agostino), essendo testi di ispirazione repubblicano-oligarchica, hanno, in effetti, una precisa funzione di supporto ideologico nel *De re publica* di Quirini. A riprova di ciò, il re quiriniano si configura non come *dominus*, ma come *civitatis custos*, espressione ciceroniana (cfr. *Pro Rabirio*, 4, 12: "custos libertatis"; *De legibus*, III, 8: "iuris civilis

²⁸ G. G. Pontano, *De magnanimitate*, ed. critica a cura di F. Tateo, Firenze, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 1969, p. 87.

²⁹ Il rimando dell'editore a *Politica*, III, 1288 non è del tutto perspicuo: del resto, con l'espressione "vetus, antiqua sententia" Quirini sembra riferirsi a massime comuni, generiche, quasi proverbiali, più che a un autore e tanto meno ad Aristotele.

custos”), ripresa nel diritto romano e, ciò che più conta, presente nella trattatistica politica umanistica, per esempio in Pontano e Patrizi.³⁰

Ciò spiega che Quirini, nel porre la tradizionale scelta tra *rex* e *lex* – cioè tra dominio dell’individuo e preminenza della legge – si schieri decisamente per quest’ultima, in modo assai più risoluto – “*melius est legem dominari*” –³¹ di quanto non faccia la sottile argomentazione aristotelica (*Politica*, III, 1286a e *passim*), che egli semplifica alla luce della tradizione legalistica latina, ma soprattutto, ritengo, sotto l’influenza della realtà – o, forse meglio, dell’autorappresentazione – politica veneziana. Ne è conferma un passo del II libro, laddove Quirini delinea la struttura di potere della sua *res publica* in termini inconfondibili con quell’accento a *patricii* e al ruolo della *plebs*: “*Exercebunt autem nobiles annuos magistratus quos patricii eligent et plebs confirmabit*”.³² Tali magistrature, peraltro, vanno esercitate gratis (“non emolumento aliquo”), solo in vista dell’*honor* e del *decor*, in modo non dissimile dalla concezione delle alte cariche propria – almeno in linea teorica – della Serenissima e al tempo stesso, forse, con un richiamo alla tradizione senatoria romana.³³ Si trattava del resto di una linea riscontrabile nel

³⁰ Per Pontano, cfr. *De principe*, ed. critica a cura di G. Cappelli, Roma, Salerno, 2003, par. 59 (l’espressione compare anche nel *De obedientia*); per Patrizi, si veda *De regno*, II, 1: “[rex] custos boni et aequi” (su cui cfr. G. Cappelli, *La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político*, in *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, edición e introducción a cargo de G. Cappelli y A. Gómez Ramos, Madrid, Dykinson, 2008, pp. 119-120).

³¹ L. Quirini, *De republica*, cit., p. 133.

³² Ivi, p. 150.

³³ Dalle ricerche del Mommsen si sa che i senatori patrizi della Roma repubblicana si chiamavano *patres*, ma anche a volte *patricii*: trovo questo dato in D. Sternberger, *Immagini enigmatiche dell’uomo*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 139, n. 5; d’altra parte, il contrasto tra la teoria e la prassi, spesso corrotta, dell’accesso alle cariche, è ben illustrato da D. E. Queller, *Il patriziato veneziano. La realtà contro il mito*, cit. (a proposito del problema dell’*emolumentum*, pp. 159 e ss.).

pensiero signorile del primo Quattrocento, e che configura in definitiva “il fondamento della proposta di un’etica per le classi burocratiche”.³⁴

È proprio a questo punto che Quirini ritorna sulla preminenza della legge, tornando a discostarsi dalla complessa dialettica aristotelica legge-costituzione, per affidarsi invece a una massima politica, anch’essa aristotelica (*Politica*, IV, 1291a), e nota anche agli ambienti veneziani: “ubi enim non principantur leges non est politia”.³⁵ Qui il termine *politia*, ritornato in Occidente nel Duecento proprio con le traduzioni di Aristotele, rimanda in effetti, fin da Tolomeo da Lucca e Bartolo da Sassoferrato, alla suddivisione del potere (*dominium plurium*) in un regime non monarchico. Un predecessore del Quirini, Lorenzo de’ Monaci, associa, utilizzando la stessa massima, tale *politia* con la costituzione mista veneziana, e ne fa un elemento centrale della sua stabilità.³⁶ Si tratta di una concezione di lungo periodo nella pubblicistica veneta (e non solo), che ha inizio almeno con la descrizione di Venezia di Enrico da Rimini a inizio Trecento. Per questa via, si istituisce un preciso rapporto tra la teorizzazione, apparentemente astratta, del Quirini e la sua *res publica* reale, o piuttosto, come si è già suggerito, con la rappresentazione di essa come ‘costituzione ideale’,

³⁴ In ambito visconteo, Uberto Decembrio nel suo *De republica* chiede alle classi dirigenti di cercare più “honorem et gloriam quam munera ac divitias”: cfr. G. Ferrau, *Esemplarità platonica ed esperienza viscontea nel “De republica” di Uberto Decembrio*, in *I Decembrio e la tradizione della “Repubblica” di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di M. Vegetti e P. Pissavino, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 452 (da cui la citazione) e pp. 460-461.

³⁵ L. Quirini, *De republica*, cit., p. 150.

³⁶ La massima è nel *Chronicon*: “subiecta est suis institutis et legibus; ubi vero leges principantur est vera politia”: cfr. N. Rubinstein, *The history of the word ‘politicus’ in early-modern Europe*, cit. pp. 45-46; A. Pertusi, *Gli inizi della storiografia umanistica del Quattrocento*, in *La storiografia veneziana fino al secolo XVI. Aspetti e problemi*, a cura di A. Pertusi, Firenze, Olschki, 1970, pp. 279-287, che riferisce anche delle critiche che, come più tardi il Quirini, Lorenzo rivolgeva alle traduzioni contemporanee dal greco; cfr. anche M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di Stato*, trad. it. Roma, Donzelli, pp. 61-61 viziato però da una tendenza all’apologetica ‘repubblicana’ che gli impedisce di vedere il carattere propagandistico e mistificatorio del discorso di de’ Monaci.

basata sul governo misto, che è una delle linee maestre della pubblicistica politica veneta.³⁷

Più avanti, Quirini aggiunge due argomentazioni che semplificano il discorso aristotelico sulla monarchia: la prima è che “unum [...] cuncta prospicere et de singulis iuste iudicare impossibile est”:³⁸ questo argomento è tratto dalla *Politica* (III, 1287b), ma qui agisce la ‘decostruzione’ umanistica del Quirini: Aristotele, infatti, espone in quel passo l’opinione “di coloro che si oppongono al regno”, per poi passare ad affermare esplicitamente la naturalità, “per certi casi e non per altri”, anche di un governo di uno solo – punto su cui Quirini sorvola completamente: “Quando una stirpe o un solo individuo si distinguono tanto nella pratica della virtù da superare tutti gli altri, allora è giusto che questa stirpe o questo individuo abbiano il titolo regio e diventino signori di tutti” (1288a).

La seconda argomentazione si riferisce alla innaturalità del governo di uno solo. L’espressione usata da Quirini è molto significativa: “est item *multorum praestantissimorum* alta sententia haud naturale videri unum esse reliquorum dominum, quod civitas ex similibus constituta est”:³⁹ Il passo riprende lo stesso contesto aristotelico (in questo caso, letteralmente, *Politica*, III 1287a), e anche in questo caso l’argomentazione di Aristotele è riferita “ad alcuni”, che Quirini trasforma sottilmente in “*multorum praestantissimorum*”: quanto basta per radicalizzare il ragionamento aristotelico portandolo al proprio scopo, che altro non è che quello di

³⁷ Si veda solo D. Robey e J. Law, *The Venetian Myth and “De republica veneta” of Pier Paolo Vergerio*, in “Rinascimento”, XV, 1975, pp. 3-59; più in generale, a Firenze Coluccio Salutati scrive nel *De nobilitate legum et medicinae* (a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1947, p. 168): “idem esse politicam atque leges”.

³⁸ L. Quirini, *De republica*, cit., p. 141.

³⁹ *Ibidem*.

dimostrare la pozzorità di quella forma di aristocrazia ‘elettiva’ che egli chiama *res publica*.⁴⁰

Alla trattazione *de regno* segue una lunga discussione sulla tirannide, vero e proprio universale polemico nella letteratura politica antica e medievale, in stretto rapporto con il dibattito contemporaneo, nel quale la questione della tirannide, dei suoi limiti e della sua definizione è di scottante attualità, ancora una volta a partire da Bartolo. Del resto, nella trattatistica veneta la tirannide viene contrapposta con forza alla monarchia come sua degenerazione, come per esorcizzarne il fantasma contrapponendovi una monarchia elettiva.⁴¹ E puntualmente, discutendo dei difetti di ciascuna forma di governo, al fine di arrivare a stabilire la migliore, Quirini fa riferimento alla degenerazione tirannica del governo di uno solo (“apparet [...] principatus persaepe delinquere”),⁴² recando, sulla scorta di Suetonio, l’esempio di Caligola, la base dottrinale va qui ben al di là di Aristotele, e si congiunge con Platone e la tradizione latina.⁴³ Il tiranno di Quirini non è dissimile dagli altri tiranni del pensiero rinascimentale che di tali basi dottrinarie si fanno eco: dedito alla *voluptas* e al *proprium commodum*, ostaggio della propria insicurezza – come stabilito da Platone, Senofonte o Cicerone –, costretto a ricorrere alla protezione di “advenae et alienigenae”.⁴⁴

⁴⁰ Ancora una volta, si osserva qui l’insufficienza di un’annotazione fatta di muti *fontes*, come quella del pur benemerito editore del testo, il quale per questo punto rimanda semplicemente a due passi aristotelici, *Politica* 1288a e 1295b, ignorando la dialettica che abbiamo messo in luce.

⁴¹ D. Robey e J. Law, *The Venetian Myth and “De republica veneta” of Pier Paolo Vergerio*, cit., p. 12,

⁴² L. Quirini, *De republica*, cit., p. 141.

⁴³ Su questo tema, mi permetto ancora di rinviare a G. Cappelli, *La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político*, cit., pp. 97-120; Id., *Il tiranno rinascimentale. Il volto disumano del potere*, in *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, eds. S. Gastaldi and J.-F. Pradeau, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009, pp. 179-188.

⁴⁴ L. Quirini, *De republica*, cit., p. 134.

Al nostro proposito sono interessanti due aspetti di questa caratterizzazione che sono particolarmente significativi dell'uso della nozione di tirannide nel dibattito teorico quattrocentesco. La solitudine e la diffidenza del tiranno sono dannose per il corpo sociale in quanto mortificano la parte migliore della società e in particolare privano la direzione politica del prezioso consiglio degli intellettuali, che sempre sono sospetti agli occhi del tiranno. Tale posizione – tipica della concezione umanistica del ruolo pubblico dell'intellettuale – è plasmata e come condensata nell'immagine della *virtus formidolosa*, la virtù che incute timore, appunto, al governante dispotico. Scrive Quirini: “At tyrannus cupit subditos omnes insipientes esse et insensatos, ut ita dixerim. Etenim tyrannis aliena virtus est formidolosa”.⁴⁵ Questo concetto risale a Platone, *Repubblica*, VIII, 567b e ss., e Senofonte, *Ierone*, V, ma è la tradizione latina che, con Sallustio, lo trasmette al pensiero basso medievale e umanistico, e all'interno di esso la *virtus formidolosa* acquista il senso che abbiamo descritto: dalla formulazione originaria di *Bellum Catilinae*, VII, 2 discendono le riprese che in vario modo ne fanno una costante nelle discussioni sulla tirannide: a Bartolo, il teorico *de tyranno*, segue una lunga serie di autori umanistici che utilizzano l'espressione sia per contrapporre il governo monarchico all'arbitrio tirannico – come Pontano nel *De principe* – sia per fare apologia del governo ‘repubblicano’, cioè la Firenze oligarchica – come Bruni, che non a caso chiama in causa non i tiranni ma i re – sia per interpellare il potere in se stesso e metterne in rilievo gli aspetti oscuri, come fa Poggio Bracciolini nel *De infelicitate principum*.⁴⁶ È

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cfr. Bartolo da Sassoferrato, *De tyranno*, in D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il “De tyranno” di Bartolo da Sassoferrato*, Firenze, Olschki, 1983, p. 197; G. Pontano, *De principe*, cit., par. 42; L. Bruni, *Oratio in funere Ioannis Strozzae*, in Id., *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Torino, Utet, 1996, p. 718; Id., *Historiarum Florentini populi libri XII*, a cura di E. Santini, in Id., *Historiarum Florentini populi libri XII e Rerum suo tempore gestarum comentarius*, a

importante sottolineare questa flessibilità nell'uso del concetto *virtus formidolosa*, rilevandone la funzione non solo teorica, utile a marcare la distanza tra buon governo e tirannide, ma anche ideologica e propagandistica, propria, a quanto sembra, della pubblicistica fiorentina del Bruni, volta a giustificare la politica della Signoria.

Di natura simile, l'altra citazione che segue a breve distanza: "Optime enim ait Cornelius: Postquam, inquit, respublica in unius potestate deducta est, praeclara illa ingenia abiere, quod apud tyannos solum illi praeponuntur qui humiliter loquuntur".⁴⁷ "Cornelius" è Tacito, dall'esordio delle cui *Historiae* (I, 1) proviene la menzione alla fuga dei *praeclara ingenia* (noi diremmo 'dei cervelli'). È assai significativo delle possibilità ideologiche offerte da questo genere di frasi topiche, il fatto che Quirini identifichi il "governo di uno solo" con la tirannia, mentre Bruni, cui sembra risalire il primo uso umanistico dell'espressione tacitiana, la inserisce nella sua *Laudatio florentinae urbis* forzandone palesemente il significato per farne un motivo di critica strumentale per tutti gli ordinamenti diversi da quello fiorentino a partire da una ricostruzione della storia di Roma e delle origini repubblicane di Firenze funzionale agli interessi politici della Repubblica fiorentina. A riprova, Poggio, riprendendo Bruni, la usa nella celebre lettera a Guarino sulla superiorità di

cura di E Santini e C. Di Pierro, Città di Castello-Bologna, Lapi-Zanichelli, 1914-1926 (*Rerum Italicarum Scriptores*, 2^a ed., XIX, 3), p. 14: "Mox vero ut respublica in potestatem unius devenit, virtus et magnitudo animi suspecta dominantibus esse cepit [...]"; P. Bracciolini, *De infelicitate principum*, a cura di D. Canfora, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1998, p. 36; si possono aggiungere, tra altri, C. Salutati, *Missive*, Reg. 15, c. 42v: "cui [il cattivo reggitore] solet semper aliena virtus esse formidini" (citato in D. De Rosa, *Coluccio Salutati, il cancelliere e il pensatore politico*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 153), e M. Palmieri, *Vita civile*, a cura di G. Belloni, Firenze, Sansoni, 1980, IV, 202, entrambi con un senso generale, non legato alla contrapposizione repubblica-monarchia, vicino a quello che gli attribuisce qui il Quirini; in generale, cfr. G. Cappelli, *Conceptos transversales. República y monarquía en el humanismo político*, in "Res publica. Revista de filosofía política", 21, 2009, pp. 67-68.

⁴⁷ L. Quirini, *De republica*, cit., p. 134.

Scipione rispetto a Cesare.⁴⁸ Lo scopo di Bruni, in altri termini, è quello di dimostrare la superiorità di Firenze attraverso la sua discendenza dalla Roma repubblicana, dove per l'appunto fiorivano gli *ingenia praeclara*, mentre la decadenza sarebbe cominciata con il tirannico Impero; quello di Quirini è invece, più sottilmente, rafforzare il prestigio della sua *res publica* enfatizzando, con gli stessi strumenti retorico-ideologici, il pericolo della tirannide. Una spia di questo rapporto dialettico tra i due testi e le due impostazioni si può osservare nell'identità della citazione, che altera sostanzialmente il testo di Tacito: ciò permette di ipotizzare che Quirini attinge a Tacito per mediazione di Bruni, con cui in realtà si confronta.⁴⁹

Del resto, l'emulazione reciproca a proposito dei rispettivi ordinamenti repubblicani è una delle caratteristiche della pubblicistica fiorentina e veneziana e se ne trovano tracce, sia pure implicite, anche nel *De republica*, che peraltro non sembra mirare a screditare la Repubblica fiorentina, ma piuttosto a porre Venezia sul suo stesso piano. Nel descrivere i pregi della *res publica*, Quirini la definisce come *res populi*,

⁴⁸ La citazione della *Laudatio*, in *Opere*, cit., p. 606; per Poggio, si veda il testo edito in D. Canfora, *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 149-150 (la citazione di Poggio è più aderente al testo tacitano: v. nota seguente); sull'uso 'tendenzioso' di questa frase a fini apologetici in Bruni, cfr. G. Tanturli, *Continuità dell'umanesimo civile da Brunetto Latini a Leonardo Bruni*, in *Gli umaneshimi medievali. Atti del II Congresso della Internationales Mittellateinerkomitee (Firenze, 11-15 settembre 1993)*, a cura di C. Leonardi, Firenze, Sismel, 1998, pp. 776-777; H. C. Mansfield, *Bruni and Machiavelli on Civic Humanism*, in *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, ed. J. Hankins, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 231 e 238; si corregge così l'interpretazione 'civica' di H. Baron, *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, trad. it. Firenze, Sansoni, 1970, pp. 70-72.

⁴⁹ Si noti che in entrambi i testi la frase di Tacito viene manipolata anche sfrondandola dal riferimento concreto alla battaglia di Azio e introducendo il termine *res publica*: "Postquam bellatum apud Actium atque omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit, magna illa ingenia cessere"; sulla concorrenza tra gli ordinamenti fiorentino e veneziano, basti N. Rubinstein, *Le dottrine politiche nel Rinascimento*, in M. Boas Hall et al., *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 210-211.

intendendo per *populus* il “coetus iuris consensu et utilitatis communione sociatus”:⁵⁰ egli si serve di un famoso passo ciceroniano (*De re publica*, II, 69), mediato dal *De civitate Dei* di Agostino (II, 21): “populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat [il soggetto è Scipione]”: è una formulazione che vale a restringere il campo della cittadinanza e che obiettivamente si accorda con la situazione veneziana, che escludeva masse di persone e prevedeva, com’è noto, forme di cittadinanza asimmetrica, tra cittadini *originarii*, che avevano pieni diritti, cittadini *de intra et de extra*, e solo *de intus*, con diritti via via più limitati: mi azzarderei a dire che il *populus* di Quirini comprende solo i primi.

Poco dopo, venuto a definire la *democratia*, Quirini insiste sulla periodicità dell’esercizio delle cariche e sulla scelta dei magistrati per sorteggio, istituendo un confronto esplicito con “ea politia quam paulo ante rem publicam nominavimus”: “Est autem democratiae proprium sorte singulos ad magistratus exercendos creare, rei vero publicae electione atque consilio: huic enim virtus terminus est, democratiae vero libertas”.⁵¹ Quirini sta semplificando e compendiando *Politica*, IV, 15-16, ma al momento di definire questa *libertas*, torna a incrociare Aristotele con Cicerone: “vivere ut velis”, infatti, è presente sì nel primo (*Politica*, V, 1310a, VI, 1317b), ma è dal secondo che passa alla cultura occidentale (*De officiis*, I, 70 e *Paradoxa stoicorum*, 34). L’espressione, che in Aristotele indica la licenza democratica, in Cicerone è piuttosto autodeterminazione della *civitas*, grazie alla sua capacità di obbedire alla legge: “Hoc enim vinculum est huius dignitatis qua fruimur in re publica, hoc fundamentum libertatis, hic fons aequitatis: mens et animus et consilium et sententia civitatis posita est in legibus” (*Pro Cluentio*, 146). Ciò spiega ulteriormente

⁵⁰ L. Quirini, *De republica*, cit., p. 137.

⁵¹ Ivi, p. 138.

perché nella dialettica *rex/lex*, Quirini si schiera, come abbiamo visto, a favore dell'assoluta preminenza della legge, ma indica anche un conflitto tra *auctoritates* teoriche,⁵² conflitto che Quirini tenta di risolvere appellandosi alla forma mista della maggior parte degli Stati del suo tempo:

“Sunt enim haec politiae ex his quasi mixtae et compositae, cum simpliciter nec aristocratiae nec respublicae nec democratiae nec oligarchiae sint; sed partem ex una, partem ex alia habent quae facile cognosci possint notis his quas diximus ut Veneta, ut Florentina et aliae permultae”.⁵³

Il *De republica* è latore, dunque, di un progetto di forte coesione sociale che, sotto la guida di un patriziato illuminato, guarda a Venezia senza trascurare altre esperienze costituzionali, adattando elementi del pensiero aristotelico alla propria realtà storica. Quirini lo afferma ancora una volta, compendiando il ragionamento sin qui svolto nella definizione di “*optimus civitatis status*”, la *res publica*, “in qua nobiles et generosi cives praesunt, qui et civitati consulunt et annuos magistratus exercent: ita tamen ut quaecumque nobilitas eligit a plebe confirmetur ut libertas conservetur et omnes aliquo pacto et regere et regi successive videantur”:⁵⁴ qui, su una generica base aristotelica, emerge un'ideologia aristocratica secondo cui il

⁵² La massima ciceroniana è nota anche al Pontano del *De obedientia*, che su di essa sviluppa un articolato discorso monarchico, a testimonianza del fatto che questi elementi teorici si prestano alle più diverse costruzioni concettuali; non va dimenticato, peraltro, che la definizione ciceroniana sbocca nel *Digestum* (I, 5, 4 pr., *De iustitia et iure*); comunque, il passo quiriniano è di difficile interpretazione: “Ex quo fit ut in democratiis magis sint domini egeni quam locupletes, quoniam plures sunt: ubique enim indigentes abundant. Est enim haec politia aliis liberior, unde et ea est vivere ut velis”: ora, dato che il contesto è quello del confronto tra *res publica* e democrazia, non è chiaro se l'ultima frase, “est enim haec politia”, si riferisca alla *res publica* o alla democrazia; se si punteggia col punto seguito, come fanno gli editori, si può intendere “haec politia” come riferito alla democrazia; se si opta per andare a capo l'espressione potrebbe invece riferirsi alla *res publica*, intendendo *politia* come “res publica” (in questo caso, è il diavolo che si nasconde nei piccoli particolari).

⁵³ L. Quirini, *De republica*, cit., p. 139.

⁵⁴ Ivi, p. 142.

potere e la deliberazione devono essere esercitati soltanto da chi non sia mosso da desiderio di guadagno, ma dall'onore e dalla gloria: nella formulazione del Quirini (usata per criticare la *democratia*), “Regere et recte consulere liberaliter instituti solum valent qui non victu sed de honore et gloria intentissime student”,⁵⁵ che riecheggia un passo ben noto dell’*Etica* di Aristotele (1134b), ma è anche in linea con una corda profonda della mentalità umanistica, la ricerca, cioè, della gloria mondana, laica, come fine della vita pubblica.⁵⁶ La preoccupazione per il ruolo direttivo del patriziato si riscontra del resto anche nella sezione *de educatione*, laddove Quirini si riferisce particolarmente alla necessità di fomentare l’emulazione nei figli dei patrizi: “Igitur danda est opera patriciis potissimum liberis ut praeclara quaeque magnorum virorum et magnifice gesta audiant quo in eorum imitatione accendantur aemulatione laudis et gloriae, quod in adolescente insigne nobilitatis signum esse solet”.⁵⁷

Questa “res publica” a guida patrizia è caratterizzata in modo platonico: “Erunt enim primo quidem patrici et consulares viri, qui, ut Plato dicit, et amici patriae et difficulter a voluptate, dolore, metu vinci debent”.⁵⁸ *Patricii e consulares viri* – termini di tradizione latina ma dagli echi evidentemente contemporanei – attualizzano quell’*élite* platonica dei “più rigorosi difensori”, che la *Repubblica* così definisce: “essi dovevano rivelarsi patrioti, venendo messi alla prova nei piaceri e nei dolori, e mostrarsi capaci di non abbandonare questa fedeltà nelle fatiche, nel timore

⁵⁵ Ivi, p. 141.

⁵⁶ Il passo sull’onore e la gloria come premio ha avuto molta fortuna nel Medioevo: per es., Tommaso d’Aquino, *De regno*, I, 8 (che li ritiene insufficienti); ma sulla carica laica di questa idea vale ancora Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, cit., pp. 188-190.

⁵⁷ L. Quirini, *De republica*, cit., p. 159.

⁵⁸ Ivi, p. 149.

né in alcun'altra vicissitudine” (503a).⁵⁹ Gli *exempla* romani e greci di dedizione alla patria che illustrano le qualità necessarie a questi *patricii* si fondano essenzialmente sul *pro patria mori*, l'ideale patriottico classico che il basso Medioevo recupera trascendendo la *civitas* per trasmetterla alla modernità sotto forma di idea di nazione, un processo in cui l'umanesimo ha giocato un ruolo determinante.⁶⁰

Il corpo sociale è poi formato da altre classi di individui, disposti secondo una scala che sembrerebbe discendere per grado d'importanza: “Secundo loco milites [...] tertio emptores et venditores; quarto artifices; quinto agricolae; sexto pastores”:⁶¹ questa suddivisione ancora una volta parte da Aristotele, di cui compendia *Politica* 1328b-1329a, ma mentre Aristotele include nella cittadinanza solo le prime due classi, escludendo i lavoratori manuali, Quirini, spinto dalla realtà sociale della sua epoca e confortato dalla concezione organicista della comunità, ve li può includere, pur con le limitazioni che abbiamo visto. Aristotelica, infine, è anche la menzione susseguente ai sacerdoti, “qui Dei cultum observent et populum de divinis mysteriis instruent”,⁶² ma è probabile che qui agisca anche l'idea ciceroniana di *publici sacerdotes* (*De legibus*, II, 19 e ss.), secondo un'idea di *religio civilis* che comincia a prender piede proprio nel pensiero politico umanistico.

Pur essendovi, come si è visto, connessioni tra le due parti dell'opera, è vero che il secondo libro, proprio come afferma Quirini, è meno aristotelico. In esso prevale infatti l'allusione, sia pure filtrata

⁵⁹ Per la terminologia platonica seguo la traduzione commentata a cura di M. Vegetti: Platone, *La Repubblica*, vol. V, libri VI-VII, Napoli, Bibliopolis, 2003.

⁶⁰ Cfr. E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, trad. it. Torino, Einaudi, 1989, pp. 199-233; Id., *Pro patria mori*, in *I misteri dello Stato*, a cura di G. Solla, Genova-Milano, Marietti, 2005, pp. 67-97; il grande storico menziona qui il Piccolomini, ma un'affermazione esplicita del *pro patria mori* in ambito umanistico si ritrova nel *De obedientia* di Giovanni Pontano.

⁶¹ L. Quirini, *De republica*, cit., p. 149.

⁶² *Ibidem*.

attraverso il discorso teorico, all'ordinamento politico veneziano e penetra la concezione organicista della comunità politica che, di radici platiniche, rivive e prende forma nel Medioevo. Esamineremo un solo esempio, a mo' di conclusione. Il pensiero umanistico ha una profonda vocazione organicista: a differenza dei sistemi moderni, esso si basa sul perseguimento di un fine collettivo (il *bene vivere*, la *virtus* evocati anche da Quirini) che deve coinvolgere l'intero corpo sociale. Questo è, propriamente, un *corpus*, un organismo in cui ogni parte si armonizza e si integra con tutte le altre.⁶³ Si tratta di una concezione di lungo periodo nella storia delle dottrine, che l'umanesimo non solo fa propria, ma, in qualche modo, assolutizza, rendendo la politica indipendente da qualsiasi forma di giustificazione trascendente (religiosa) o dinastica. Si sono già viste le riserve sulla successione dinastica espresse da Quirini, e si sarà anche notato che, in linea con gran parte della trattatistica politica umanistica, la *religio* non è elemento rilevante nella costruzione teorica, e compare quasi solo come *religio civilis*, modo di organizzazione del consenso. Ma la concezione veneziana dell'*unanimitas*, della concordia e l'armonia dell'intero corpo sociale, riceve, quasi sul finire del *De republica*, una formulazione densa, che raccoglie e rilancia tutta una tradizione di pensiero politico.⁶⁴ Quirini comincia con un appello alla *concordia civium*: “Studebunt concordēs et concinni semper manere quoniam concordia civium urbem perpetuat, discordia corrumpit”.⁶⁵ Ci si

⁶³ Sull'organicismo politico, nell'ampia bibliografia, si possono consultare i testi di E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., in part. cap. V; T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1978; per le formulazioni umanistiche, rimando a G. Cappelli, *Contridicciones, paradojas, ambigüedades. De un libro reciente y de la autonomía teórica del humanismo político*, in “Res publica. Revista de filosofía política”, 20, 2008, pp. 153-155 e 159.

⁶⁴ Sull'ideologia dell'*unanimitas*, cfr. M. L. King, *Umanesimo e patriziato a Venezia nel Quattrocento*, cit., vol. I, cap. 2.

⁶⁵ L. Quirini, *De republica*, cit., p. 151.

potrebbe accontentare della citazione ciceroniana – via Agostino – indicata dallo stesso Quirini:

“Sicut in fidibus atque tibiis atque ipso cantu a vocibus concertus quidam tenendus est ex distinctis sonis quem mutatum aut discrepantem aures eruditaeferre non possunt, sed concertus ex dissimillarum vocum moderatione concors tamen efficitur, sic ex summis et infimis mediis interiectis ordinibus ut sonis moderatam ratione civitatem consensu dissimillorum concinere, et quae harmonia a musicis dicitur in cantu eam esse in civitate concordiam”.⁶⁶

Ma il semplice rimando a *De republica*, II, 69, filtrato naturalmente dal *De civitate Dei* (II, 21), non spiega certo che l'*harmonia* quiriniana è un tratto di origine platonica, utile a istituire, nella *Repubblica*, la similitudine tra le parti dell'anima e l'azione dell'individuo nella comunità politica:

“[la giustizia] consiste nell'adempire i propri compiti non esteriormente, ma interiormente, in un'azione che coinvolge veramente la propria personalità e carattere, per cui l'individuo [...] diventa signore di se stesso e disciplinato e amico di sé medesimo e armonizza le tre parti della sua anima, come perfettamente sintonizzano le tre parti di una nota fondamentale, bassa alta e media [...] allora, dopo averle legate tutte ed essere divenuto uno di molti, temperante e armonico, eccolo agire così, sia che la sua attività si rivolga o a curare il corpo, sia che si svolga in ambito politico o in contratti privati”.⁶⁷

Né che l'umanesimo lo fa proprio, inserendolo in quello che si potrebbe definire l'ultimo tentativo di organizzazione pacifica del consenso, prima delle grandi monarchie assolute e del moderno riconoscimento del conflitto come carattere essenziale del politico. Nelle *Disputationes camaldulenses* si ritrova una formulazione vicina a quella di Quirini:

⁶⁶ Ivi, p. 152.

⁶⁷ *Repubblica*, IV, 443d, e anche, in riferimento alla temperanza, 430a (traduzione di F. Sartori, Roma-Bari, Laterza, 1994⁴).

“concordia civium, quam actiones a singulis profectae in unum coeuntes ita conficiunt, veluti diversae a singulis in cithara fidibus venientes voces ita consonant, unde suavissimus inde concentus, quem Graeci harmoniam nuncupant, exoriatur”.⁶⁸

A maggior gloria del nobile ideale organicista, Quirini costruisce qui, al culmine del suo trattatello, una specie di scala tripartita di *auctoritates*: Cicerone, Platone, con il parallelo tra la *res publica* e l’anima (*Repubblica*, 435e) e in mezzo, la formulazione, a quell’altezza ormai canonica, della società come *corpus*, derivata da un altro testo capitale nell’elaborazione medievale dell’organicismo, il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury:

“Quoniam omnis res publica quasi corpus quoddam ex membris confirmatum, princeps optinet locum capitis, quia regit; senatus cordis quia consiliis vivificat; iudices aurium et oculorum, quia litigantes audiunt et praevidentes iura decernunt; milites protegentes, manuum; agricolae quod alimenta praestantes vitam sustentant, pedum”.⁶⁹

Il pensiero politico del Quirini, e tanto meno quello umanistico in genere, non si comprendono a partire da un nudo elenco di *fontes*, anzi, la ricerca di semplici ‘precedenti classici’ è persino dannosa, in quanto rischia di lasciare in ombra la ricchezza delle *genealogie culturali* che stanno alla

⁶⁸ *Disputationes camaldulenses*, a cura di P. Lohe, Firenze, Sansoni, 1980, p. 40: qui la frase echeggia *Tusculanae*, I, 19, ma la carica politica le proviene certamente dal passo del *De republica* riportato da Agostino e, in ultima istanza, da Platone.

⁶⁹ Il confronto con la formulazione di Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, V, 2, non lascia dubbi: “Est autem res publica [...] corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis [...] Princeps vero capitis in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris [...] Cordis locum senatus optinet a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum aurium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur [...] Quaestores et commentarienses [...] ad ventris et intestinorum refert imaginem [...] Pedibus vero solo iugiter inherentibus agricolae coaptantur, quibus capitis providentia tantum magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt sustinent et promovent molem” (ed. C. I. Webb, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1909, rist. anast. New York, Arno Press, 1979); per un’analisi del passo di Giovanni e i suoi precedenti, cfr. T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, cit., pp. 124-126.

base dell'elaborazione concettuale e l'originalità dell'apporto teorico specifico dell'umanesimo – che non a caso, difficilmente è stato compreso nella sua ampiezza e profondità. Questa è la lezione che ci lascia Lauro Quirini, l'uomo che volle riscrivere, *suo arbitrio*, la *Politica* di Aristotele, e migliorarla.