

**GUGLIELMO GALLINO**

**METODO STORICO  
E  
STORIOGRAFIA POLITICA  
IN FEDERICO CHABOD**



**CENTRO PANNUNZIO  
TORINO  
2004**



Federico Chabod 1902 - 1960

GUGLIELMO GALLINO

**METODO STORICO  
E STORIOGRAFIA POLITICA  
IN FEDERICO CHABOD**

## **Presentazione**

### **di Pier Franco Quaglieni**

Il presente saggio, pur nel suo profilo sintetico, intende portare un contributo interpretativo sul piano metodologico, alla pur ricca bibliografia su Federico Chabod. Questa esigenza s'impone spontaneamente, perché il rilievo del metodo del grande storico valdostano non è stato sempre pienamente riconosciuto. Eppure la sua importanza è stata esplicitamente dimostrata dall'opera che egli ha voluto dedicare all'argomento: le *Lezioni di metodo storico*. Ma, anche al di là delle riflessioni che vi sono svolte, l'attenzione metodologica traspare in tutta la sua produzione. Da storico di razza, le analisi di Chabod trovano il loro punto di partenza in situazioni specifiche, vale a dire nelle storie particolari, per poi innalzarsi ai problemi generali. Chabod non fu e non volle essere un filosofo. Tuttavia, la connessione del particolare e dell'universale - a cui tende tutta la sua ricerca storica, e che è in primo luogo un'esigenza di metodo - lascia trasparire una sottintesa impostazione filosofica. La sua ascendenza dev'essere ricercata nell'insegnamento di Benedetto Croce, anche se l'opera di Chabod è indenne da ogni impronta di vassallaggio culturale; anzi, non sempre ha condiviso le scelte storiografiche del maestro, preferendo seguire un percorso autonomo.

Dal punto di vista metodologico, anche se l'indagine storiografica presuppone una rigorosa documentazione, il materiale, raccolto dalla puntigliosità filologica, richiede d'essere ravvivato dalla capacità inventiva dello storico che non si ferma solo ad istituire relazioni, dirette o trasversali, tratte dal contenuto documentario, ma le viene continuamente ristrutturando attraverso un costante processo inventivo. In questa direzione, Chabod ha saputo unire lo scrupolo analitico al respiro sintetico della composizione. Tale procedura, adattandosi all'oggettività delle situazioni, è problematicamente segnata, come notato da Nicola

Matteucci, da “sfumature”, “contrasti” ed “allusioni”. Non a caso, i saggi dedicati a Machiavelli, da cui ha preso avvio la ricerca di Chabod, pongono in rilievo una peculiare qualità del grande fiorentino: l’“immaginazione politica”.

Queste indicazioni concernono il *come* dell’indagine storica. La sua esigenza è però funzionale al *che cosa*, rappresentato dal diretto contenuto storiografico. In Chabod è contrassegnato dall’interesse dominante per la formazione dello stato moderno. Tale tema collega fra loro i vari aspetti della sua ricerca, dagli studi su Machiavelli ai saggi sul Rinascimento, alle grandi opere sull’età di Carlo V, sino alla politica estera italiana degli ultimi decenni del secolo XIX.

Un altro aspetto che il presente studio ha messo in rilievo è il progetto che sorregge questa vasta campitura: la *storiografia politica*. La sua peculiarità deve però essere del tutto sciolta dai caratteri che sono propri, per usare il termine di Chabod, del politico “pratico”. Il suo autentico significato è da ricercarsi piuttosto nella capacità di rivelare l’*unità* dei fenomeni storici. In questa direzione, per fare pienamente emergere la connessione costitutiva tra l’individuale e il livello generale dei problemi, Chabod ha privilegiato la storia politica, perché il suo orizzonte consente di conferire un sigillo unitario alle varie storie particolari. Per comprendere la portata di questa esigenza, occorre distinguere l’orientamento propriamente politico dall’indirizzo economico-giuridico di ascendenza salveminiiana: pur apprezzando alcune opere di Salvemini, Chabod si è discostato dal suo insegnamento, e, sempre in nome della priorità della storia politica, si è avvicinato alle tematiche di Gioacchino Volpe.

Significativamente, Gennaro Sasso ha considerato Chabod il “guardiano della storiografia”. In questo essere il custode del sapere storiografico, egli ha occupato un posto preminente tra gli storici non solo italiani, tanto che Walter Maturi lo ha considerato il migliore della sua generazione. Il concetto di “guardiano” o di “custode” chiama in causa la tradizione. Per lo storico valdostano, non può darsi novità, se non attraverso la salvaguardia di ciò che si ha alle spalle. Questo progetto, avvalorato da una grande cultura umanistica, gli ha consentito di proporre un ideale di ricerca volto alla “storia totale”. È un’altro modo per indicare la priorità del significato unitario dei fenomeni storici. In questo senso, dal saggio di Guglielmo Gallino emerge chiaramente come Chabod possa dirsi a pieno diritto uno storico delle *idee*. La loro ascendenza è il risultato di un’eminente capacità di generalizzazione, quella stessa che Chabod tanto apprezzava nel “suo” Machiavelli.

L’autore mostra come l’attenzione alla concretezza degli eventi si accompagni, in Chabod, alla costante valorizzazione dell’inventività della ricerca. In questo quadro, lo strumento filologico è essenziale, ma non è ancora sufficiente.

Chabod lo maneggia, particolarmente nelle grandi opere dedicate all'età di Carlo V, con rara perizia sino al virtuosismo. Tuttavia, per dare buoni frutti, dev'essere sostenuto dall'invenzione. Non a caso, nei saggi dedicati a Machiavelli, egli ha sottolineato il valore dell'"immaginazione" che contraddistingue la vivace finezza e la profondità delle opere del grande fiorentino. La "narrazione" storica si alimenta del suo essenziale contributo, perché scioglie il piano concettuale nel vivo delle situazioni. In questa direzione, la lezione del De Sanctis si è fatta sentire, perché, nella critica letteraria come nel pensiero storiografico, si tratta sempre di fare parlare i fatti: ogni astratta precettistica viene bandita in favore dell'aspetto inventivo dell'attività esegetica.

L'autore ha voluto mantenersi fedele a queste premesse. Dal suo saggio emerge il tono nobilmente alto dell'indagine storiografica di Chabod, che ha sempre dimostrato una sicura sensibilità per gli uomini di "alto sentire". Lo stesso deve dirsi della sua generosa personalità. L'"alto sentire" non è solo una qualificazione morale, ma coinvolge anche il livello della conoscenza come attenzione ai grandi problemi che non teme il rischio delle interpretazioni. Anzi, questo fattore di rischio può essere considerato il segno visibile del significato di verità dell'indagine storiografica. Con un'analisi rigorosa, sostenuta dalla chiara eleganza del dettato, l'autore ha inteso cogliere questi aspetti, operando dall'interno dei testi di Chabod, senza lasciarsi fuorviare da devianti interferenze esterne, con una critica sempre aderente all'attenta analisi delle opere.

*Pier Franco Quaglieni*  
*Presidente del Centro Pannunzio*

# I

## IL METODO STORICO

In un saggio giovanile, *La crisi della storiografia politica italiana*, Walter Maturi richiedeva, per la corretta interpretazione storiografica, il concorso di tre elementi: l'“esperienza delle cose”, nel senso di Machiavelli, i progressi delle discipline filosofiche e pratiche in generale, ed infine l'affinamento del metodo storico. Queste indicazioni programmatiche, di ascendenza idealistica, mantengono tutt'ora la loro validità. Federico Chabod, nella sua personale interpretazione della storia, le ha esemplarmente soddisfatte. Maturi valorizzava inoltre l'aspetto “narrativo” - tanto da avvicinare il lavoro storiografico all'opera d'arte od a quella del pensiero -, non come semplice ornamento esteriore, ma come mezzo essenziale per vincolare il lettore alle vicende descritte, che, in virtù delle risorse della narrazione, vengono risvegliate dal loro silenzio per risorgere a nuova vita: “la storia narrativa in tanto riesce a farsi leggere con piacere, in quanto è tutta pervasa da una o più di quelle forze universali, intimamente espansive e comunicative, che sono la fantasia, il sentimento, la passione politica, il pensiero. E non si possono sentire sul serio queste cose senza che la storia narrativa si trasformi in opera d'arte o in opera di pensiero o nell'una e nell'altra insieme”.<sup>1</sup> È stato un altro tratto caratteristico dell'attività storiografica di Chabod: schivo, nella vita privata, sino alla timidezza, come storico si trasformava in un'autorevole voce narrante. Senza esitazioni, nelle sue opere come nelle sue lezioni, secondo la testimonianza diretta dei suoi allievi, procedeva sicuro, aprendo, con lo slancio della scoperta, nuove vie, anche su temi che sembravano esauriti. È un aspetto della *generosità* che caratterizza i grandi scrittori ed i grandi filosofi: Chabod ha saputo trasferire, nella severa disciplina della storiografia, questa virtù inattuale.

Le *Lezioni di metodo storico* attestano il gusto e la passione della ricerca. Anche se la pura indagine metodologica esige il lavoro paziente delle suddivisioni analitiche, Chabod procede oltre questo limite: nella personale valutazione dello storico, ripone la condizione essenziale dell'interpretazione dei documenti. In ultima istanza, sono le

<sup>1</sup> *La crisi della storiografia italiana*, “Rivista storica italiana”, XLVII, 1930, p. 16; cit. da Rosario Romeo, *Federico Chabod in L'Italia unita e la prima guerra mondiale*, Laterza, Bari, 1978, p. 186.

capacità individuali a pronunciarsi sul materiale documentario e ad indirizzarne la stessa scelta. Ma devono ubbidire ad una regola generale: la ricerca della relazione primaria tra il potere organizzatore delle idee e la particolarità degli eventi. Al centro della considerazione storica c'è sempre l'individuo, con i suoi progetti e con le sue passioni. È una visione del mondo direttiva: pensare la dimensione storica dell'uomo significa conferirgli un decisivo orientamento nella varietà delle circostanze, in cui è chiamato ad operare, anche seguendo le sollecitazioni dell'imprevedibile. Per questa ragione, l'attività storiografica non è restrittivamente codificabile in principi *a priori*: si possono solo fornire indicazioni di ordine generale e normativo. Ma, poiché è innanzitutto volta alla ricostruzione degli eventi - così come apparvero, senza forzature *a posteriori*, nell'aurora del loro sorgere e nel tramonto del loro compiersi -, la funzione narrativa è essenziale. "Narrare" significa conferire all'accadere la sua pienezza storica. Non è solo il filo conduttore verbale che lega fra loro gli eventi, ma ha anche la prerogativa di riempirne le pause ed i silenzi: rendendo esplicito l'implicito e stabilendo connessioni anche arrischiate o desuete, fa alla fine apparire, in tutta la sua complessità, l'individualità autentica dei fenomeni storici. Ma questo criterio "soggettivo" deve accompagnarsi ad un altro, altrettanto essenziale, "oggettivo". Il primo, infatti, per dimostrarsi efficace, dev'essere preparato da un'accurata documentazione, direttamente condotta sulle fonti. La ricerca non si arresta però qui, ma si avventura ulteriormente nell'investigazione dei precedenti storiografici, perché, nella struttura stessa del documento, è racchiusa la complessa vicenda delle sue interpretazioni.

Nel Medioevo, la storia ubbidiva ad una funzione moralistico-utilitaria. In particolare, poiché la storiografia era intesa come un "opus oraturium maxime", il profilo narrativo seguiva un intento retorico. Non rientrando nelle arti del Trivio e del Quadrivio, in qualche modo diventava "ancilla" della poesia. La dominanza del modello estetico non era però indipendente, perché l'intento primario era volto a glorificare Dio. Con il Rinascimento, avviene una svolta che investe direttamente la finalità dell'operare estetico. Se lo scopo dell'artista medievale era l'esaltazione dell'opera divina, ora l'arte assume una funzione autonoma come esclusiva produzione del "bello". Questo fine, compiutamente teorizzato da Leon Battista Alberti, trova la propria giustificazione nell'indipendenza delle varie forme delle attività culturali, inclusa la stessa storia. Anche se nel Pontano e nel Patrizi, sotto l'influenza di Quintiliano, quest'ultima appare ancora legata ad un intento poetico-retorico che persegue il tema del "suave" e dello "iucundum", incomincia a soddisfare una funzione di utilità sociale che risponde ad una richiesta intellettuale e morale insieme. Nel Patrizi, per esempio, diventa la "cognizione del vero" e "l'uso per la felicità". Seguendo questa traccia, una più decisa affermazione della sua autonomia si delinea con Jean Bodin. Questo percorso segue una precisa linea di tendenza: rispetto al Medioevo, viene conferita alla storiografia una rilevanza più marcata, tanto che il Valla si è potuto spingere innanzi sino ad anteporre lo storico al poeta ed al filosofo. In questa chiave interpretativa, il "documento" diventa essenziale: è vero in virtù della sua stessa pubblicità. Questa condizione, tra la fine del secolo XVII e l'inizio del XVIII, apre la strada alla visione moderna del lavoro storiografico che trova in Ludovico Antonio Muratori il suo autorevole esponente. Ma la fiducia nell'obiettività del documento, che prima era l'oggetto di una vera e propria venerazione, viene ora, all'insegna del razionalismo, regolata da un procedimento più scientifico. Solo però con il XIX secolo, si può constatare l'affermarsi di una rigorosa metodologia storica, perché,

sotto la spinta dell'idealismo tedesco e del Droysen, la storicità non è la semplice qualificazione degli avvenimenti esterni, ma s'impone innanzitutto come la caratteristica originaria del pensare e dell'agire.

Per Chabod, le fonti possono essere *documentarie*, volte alla ricerca dei "monumenti", inizialmente solo pubblici, e *narrative*. Le prime sono state valorizzate dalla storiografia erudita, iniziata con Flavio Biondo, che, servendosi anche dell'apporto dell'archeologia, attribuiva una fiducia incondizionata al documento. Con Bodin, i confini si ampliano ulteriormente, perché lo storico, oltre che di politica, deve interessarsi di questioni di diritto pubblico, proprie della storia delle istituzioni, ed anche di economia, che, all'epoca, era rappresentata pressoché esclusivamente dall'agricoltura. L'indagine storiografica difetta però, a questo livello, ancora di un vero e proprio metodo organico. Bisogna attendere il secolo XIX, dove, all'allargamento delle fonti, che si dilata sino a comprendere gli *Atti parlamentari*, si accompagna l'affinamento dell'atteggiamento critico. Procedendo nella sua classificazione, Chabod distingue ulteriormente le fonti in *scritte, figurate ed orali*. Inoltre, quelle propriamente narrative vengono ulteriormente suddivise in *primarie* - in genere, per la loro immediatezza, meno curate - ed in *secondarie*, che, rispetto alle prime, si presentano per lo più caratterizzate da correzioni formali e da abbellimenti stilistici. Si tratta però di distinzioni di natura pratica. La tipologia delle fonti è infatti convenzionale, tanto che Croce ha legittimamente potuto negare il rilievo della loro differenza interna, perché ogni testimonianza del passato può essere considerata una fonte. È rilevante, piuttosto, non soggiacere a pregiudizi per non cadere in errori generali di valutazione. Da questo punto di vista, l'incondizionata fiducia nel documento ha condotto ad un ingiustificato discredito delle fonti narrative, alle quali Chabod, a buon diritto, attribuisce una decisiva importanza, per il loro ruolo decisivo nell'orientamento interpretativo che esige sempre un atto soggettivo di decifrazione. Infatti, poiché il valore probante del documento è condizionato dalla fiducia che gli viene concessa, non è caratterizzato solo da un elemento oggettivo, ma include anche una componente soggettiva. Significativamente non mancano nella storia famose falsificazioni, soprattutto nell'età medievale. La loro pretesa autenticità manifesta un'intenzione deviante che porta allo scoperto l'interesse di parte di un definito progetto ideologico: il "falso" serve ad illuminare non il passato, ma il presente.

Una storiografia rigorosa presuppone la puntuale relazione tra i fatti e le idee.<sup>2</sup> Il loro punto d'incontro è rappresentato dall'*individuo*, che, con le sue passioni e con i suoi ideali, assume il rilievo di tema privilegiato dell'indagine storica. Particolarmente nella sfera politica, la pluralità di queste istanze converge in un'unità comprensiva che agisce, implicitamente od esplicitamente, sullo sfondo delle azioni individuali. Contrariamente a quanto potrebbe sembrare, il "politico" non si esaurisce nell'esercizio del potere. Indubbiamente, è condizionato dalla formazione, dal funzionamento e dal reggimento dello Stato, ma, più in profondità, è preparato da un fine, dove le singole azioni s'intrecciano e s'incontrano secondo un ordine normativo. In Chabod, la descrizione di que-

<sup>2</sup> Chabod ha derivato quest'esigenza dalla frequentazione di Machiavelli. Come ricorda Romeo, dalla "scoperta" di Machiavelli, lo storico valdostano "[...] ricavava anche un canone metodico che rivelerà la sua importanza negli studi ulteriori di storia delle dottrine politiche, invocando una più stretta connessione tra storia dei fatti e storia d'idee, un nesso vigoroso tra le esperienze pratiche e politiche e la riflessione teorica sulla politica: nesso da intendere, peraltro, non in una semplice relazione causale, ma nel senso di quel più complesso rapporto dialettico tra vita pratica e coscienza teoretica che l'insegnamento crociano aveva elaborato" (*Ibid.*, p. 166).

sti rapporti non si disperde nei mille rivoli dell'analisi sociologica: a tutti i livelli, l'essenza del politico non è frazionabile in una somma di dati, ma s'impone come un'unità costantemente in corso; non funziona neppure come un *a priori* già costituito che definisce, in modo rigido, i rapporti fra gli individui. Come unità sintetica dell'agire, realizza la conversione delle azioni individuali - che, considerate in se stesse, appaiono inevitabilmente diasporiche - in una prospettiva stabile. Le pure motivazioni personali, che risentono costantemente delle oscillazioni delle circostanze, si trovano alla fine decifrate nella loro propria destinazione. Anche se le singole azioni, nel loro sorgere, non sono intenzionalmente connotate in senso politico, diventano tali in forza del sistema delle relazioni, in cui si trovano ad essere incluse. Questa sollecitazione conferisce agli atti individuali una stabilità funzionale, che non proviene dalla loro semplice legalità interna, ma da una finalità esterna che attribuisce alle variabili individuali la loro coesione. Questo conferimento segna il passaggio dall'impronta privata dell'agire alla sua destinazione pubblica. Ciò però non significa che la norma politica s'imponga sin dall'origine *in interiore homine*, com'è nello Stato etico; è piuttosto una regola, che, profilandosi al di là della ristretta cerchia individuale, è contrassegnata dalla dialettica tra il *centro* e lo *sfondo*. L'azione ha il proprio centro in se stessa, ma prende rilievo dall'orizzonte in cui è inclusa. Quest'ultimo agisce come un potere di irradiazione che rende esplicito, sul piano delle conseguenze, ciò che, nell'autoreferenzialità dell'individualità dell'atto, è puramente implicito. Il particolare tematizzato viene così ad essere situato in un'unità che lo comprende e che insieme lo trascende. In questo passaggio, sul piano storiografico, tutto può servire: la descrizione di un ambiente, un'analisi teorica, e persino un semplice aneddoto, possono essere utilizzati per delineare la configurazione dell'insieme. È un'attiva incidenza sulla possibilità di presentificare il passato, il quale continua ad esistere in virtù della sopravvivenza che lo storico, attraverso un'attiva ricostruzione, gli viene conferendo. La documentazione delle fonti, lo scrupolo esegetico, la severa disciplina della filologia, diventano altrettanti mezzi per far sentire la freschezza di ciò che è stato. Ma occorre la capacità di farlo rivivere. Per questa ragione, Chabod ha insistito sulla funzione dell'*immaginazione*, quale organo insostituibile della narrazione storica. E', infatti, lo strumento più idoneo per rendere ancora attuale, in tutta la sua ricchezza, il passato.

L'immaginazione è libera, perché capace di muoversi in ogni direzione. Non sussistono punti di vista privilegiati che possano, di per sé soli, fare emergere la fisionomia unitaria dell'evento studiato. Quest'esigenza è all'origine della presa di distanza di Chabod dall'indirizzo economico-giuridico e dalla storiografia marxista. La dimensione economica non può, infatti, dirsi l'unica protagonista dell'indagine storiografica. La costante interrelazione tra le azioni individuali e l'insieme che le comprende rende l'opera storica corale, per cui nessuna chiave interpretativa può essere assunta esclusivamente come sua unica spiegazione. Gli avvenimenti si presentano piuttosto costituiti a più voci. Un'esemplare illustrazione di questa costruzione è rappresentata dalle grandi opere di Chabod sull'età di Carlo V, dove, attorno ai protagonisti di vicende particolari, si dispiegano in profondità complessi movimenti collettivi che costituiscono l'orizzonte essenziale del loro agire.

Nell'Introduzione alla *Storia dell'idea d'Europa*, Chabod precisa ulteriormente il proprio criterio storiografico. Il punto di partenza dell'indagine è soggettivo; e non potrebbe essere altrimenti, perché lo storico non può iniziare che da se stesso. Questo

movente è il presupposto della varietà delle interpretazioni che hanno però come sfondo il riproporsi di costanti tematiche. Questa ricorrenza dell'identico ha, come correlato simmetrico, la diversità delle risposte individuali: "L'impulso alla ricerca è sempre, e non può non essere, *soggettivo*: donde il continuo riaffacciarsi di problemi storici apparentemente identici, ma ai quali le generazioni che si susseguono *chiedono risposte diverse*".<sup>3</sup> È presente qui la relazione tra una *permanenza* oggettiva ed una *differenza* soggettiva. La prima custodisce il costante riaffacciarsi delle domande storiche; la seconda sviluppa l'angolazione interpretativa della varietà delle risposte che fanno capo al soggetto-interprete: è la molla che fa scattare l'impulso del lavoro storiografico. L'impresa sarebbe però del tutto sterile, se non sussistesse una corrispondenza tra la motivazione personale e l'unità dell'evento. Per usare il termine di Chabod, deve manifestarsi un'"affinità" tra l'interesse del soggetto e l'avvenimento tematizzato. Questa correlazione fa sì che nessun problema sia chiuso, ma costantemente aperto. Ed ancora: per essere probante, il movente soggettivo non deve limitarsi alla sfera della pura contingenza, ma assumere un rilievo "politico-morale-filosofico". Questa esigenza comporta l'oltrepasamento del punto di vista strettamente individuale: è la condizione discriminante per poter cogliere la veridicità dell'accaduto. Questo passaggio richiede l'intervento della filologia e di altri *auxilia* del sapere erudito. Ma, per avere successo, il loro contributo dev'essere ulteriormente corroborato dalla ricerca del vero, unico custode del senso dell'unità della componente soggettiva e di quella oggettiva dell'indagine storiografica. Non potrebbe darsi una loro convergenza, se non emergesse l'impulso originario verso la verità, pena la perdita del fondamento stesso della ricerca. Ecco il principio generale: "Noi non dobbiamo difendere una causa politica, ma il nostro dovere di storici è di cercare il vero".<sup>4</sup> L'affermazione implica la netta demarcazione tra la ricerca storiografica e l'atteggiamento ideologico. La possibilità dell'emergere del "vero" è incarnata dalla *libertà*, che è insieme la condizione dell'essenziale intervento dell'interprete e dell'indipendente manifestazione dell'evento. Confortata da questa correlazione, l'interpretazione diventa la realizzazione di una congruenza tra il libero orientamento della comprensione ed il disvelamento degli avvenimenti, che, svincolati da ogni forma di necessità, si dispongono in modo conforme alle attese dell'interpretazione. Cade qui la differenza tra la prospettiva storiografica e quella ideologica; se la ricerca della verità, propria della prima, tende alla simmetria, la presa di posizione ideologica è asimmetrica per principio: l'evento è ridotto agli aspetti, su cui un interesse di parte, precostituito alla legalità interna dell'evento, può sviluppare la sua unilaterale incidenza.

La libertà della ricerca della verità storica è già di per sé un'indicazione di metodo, che, nell'ambito della scuola torinese di Pietro Egidi, incomincia a profilarsi sin dagli inizi dell'attività di Chabod.<sup>5</sup> Proprio sotto la guida dell'Egidi, egli iniziò nel 1928 il suo

<sup>3</sup> *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Bari, 1998, p. 16.

<sup>4</sup> *Alle origini della rivoluzione francese*, a cura di Fausto Borrelli, Passigli Editori, Firenze, 1990, p. 183.

<sup>5</sup> Egli ha lasciato un grato ricordo del vecchio maestro, dove all'apprezzamento dell'uomo si accompagna quello dell'opera (*In memoria di Pietro Egidi*, in *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari, 1972, pp. 161-176). I saggi dell'Egidi si muovono nella cerchia di temi circoscritti, in cui il particolare, analizzato con finezza critica, si amplia a centro d'irradiazione interpretativa più vasta. Così, la *Colonna saracena di Lucera* mostra dal vivo come l'Egidi abbia saputo sollevarsi dal fatto singolo ad una visione d'insieme. Lo stesso dicasi dell'altra opera, *Viterbo*, la sua città d'origine. Attraverso il passaggio dal particolare al generale, vengono superati i difetti dello storico puramente municipale, mantenendo però il pregio della passione per l'oggetto studiato. È un metodo che ha dato i suoi frutti. In particolare, l'ultima opera dell'Egidi, *Emanuele Filiberto*, ha rappresentato una fonte di suggerimenti per gli studiosi formati alla sua scuola. È stato anche l'apprendistato di Chabod che gli ha consentito di proseguire ulteriormente nella ricerca e di ampliare il campo della propria indagine storiografica.

studio fondamentale, *Lo Stato di Milano nell'impero di Carlo V*, comparso nel 1934 presso Tumminelli. Il saggio comprende un ventennio, dal 1535 all'abdicazione di Carlo V. In quest'opera, viene evidenziata la tensione, sino all'inconciliabilità, tra la monarchia universale e gli stati nazionali. Chabod approfondirà successivamente il tema nei grandi studi dedicati al ducato di Milano. Nei confronti delle tradizioni locali, consolidate nel periodo dai Visconti agli Sforza, la politica spagnola fu costretta a fare concessioni, che, agli occhi dello storico attento, come Chabod, appaiono indicative delle contraddizioni interne dell'universalistico programma asburgico. Tale condizione vale innanzitutto per i funzionari, divisi tra il vincolo di fedeltà cavalleresca all'imperatore ed il loro essere cittadini dello Stato milanese e di conseguenza i pubblici difensori dei suoi interessi.<sup>6</sup>

Queste opere sono guidate da un tema etico-politico dominante, che si riscontra anche nelle analisi dedicate alla vita religiosa di Milano. Lo ha bene individuato Ernesto Sestan, quando nota che “[...] l'interesse etico-politico rimane in Chabod prevalente: la vita religiosa, uscita dalla sfera conclusa dell'individuale, è anche sentimento collettivo, è organizzata e disciplinata in istituzioni che non possono non essere anche politiche, versare anche nel politico”.<sup>7</sup> Il tono, sempre alto, si arricchisce di profili psicologici accuratamente tratteggiati, ad incominciare da quello di Carlo V. Il fine è però sempre politico, perché l'elemento biografico s'intreccia intimamente al destino dell'impero. Questa finezza interpretativa si ritrova nell'Introduzione al *Carlo V* di K. Brandi, dove Chabod sottolinea le contraddizioni della personalità dell'imperatore, irresoluto e tardivo nel prendere decisioni, ma poi deciso nel realizzarle, anche se errate. Il motivo di quest'irrisolutezza e di questa ostinazione è un effetto dell'antitesi tra le due polarità, in cui è compressa la personalità di Carlo V: i “negocios” e la “conciencia”. Di fronte alla varietà delle situazioni, prevale, di volta in volta, o l'urgenza dei primi od il diritto superiore della seconda. Ma, di per sé, sono destinati a rimanere antitetici. Quest'inconciliabilità è all'origine dell’“humor malenconico” di Carlo V, che non è solo il risultato di una tendenza psicologica, ma la conseguenza dell'impossibilità, diventata storica, di realizzare la supremazia dell'universalità imperiale sulle aspirazioni nazionali che correvano allora per l'Europa.

<sup>6</sup> “È qui notava esattamente ed acutamente lo Chabod una delle manifestazioni decisive della nuova realtà politica dello stato moderno ormai svincolato dal rapporto personale tra i sudditi e il sovrano” (R. Romeo, *L'Italia unita e la prima guerra mondiale*, cit., p. 172). Romeo cita al riguardo Chabod che scriveva come da questa situazione “[...] ne sarebbe in primo luogo derivata la spersonalizzazione dell'idea di stato, il suo dissociamento dalla figura del sovrano, dai legami di fedeltà e di onore, devozione e bravura personali, con cui essa era rimasta avvinta fino a quel momento” (*Ivi*).

<sup>7</sup> Prefazione a F. Chabod, *Lo stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino, 1971, p. XVI.

## II

### I MODELLI

L'ampliamento delle fonti e la necessità d'istituire un loro rigoroso criterio valutativo sono diventati preminenti nel secolo XIX. Nuove vie, prima sconosciute, sono state aperte. Per esempio, indagando le relazioni degli ambasciatori veneti nel secolo XVI, Leopold von Ranke vi ha tratto una complessa tramatura che gli ha consentito un più sicuro orientamento non solo nella politica di Venezia, ma anche in quella europea. Tuttavia, anche i rapporti diplomatici possono contenere errori di varia natura.<sup>8</sup> Quest'eventualità si traduce per lo storico in un monito: l'attendibilità di qualsiasi fonte dev'essere accuratamente vagliata. L'indicazione metodologica non si limita però a prescrivere l'appropriato uso e la rigorosa valutazione delle fonti; direttamente od indirettamente, dietro il concreto lavoro dello storico, si possono intravedere dominanti modelli storiografici e filosofici: per Chabod, i termini di riferimento primari sono stati rappresentati da Benedetto Croce e da Friedrich Meinecke.

L'interesse originario di Croce per la storia è stato innescato dal legame sentimentale, fortemente sentito, con il passato. Chabod nota però come il pensiero crociano sia passato dalla storia come "narrazione" alla storia come "problema". È un diverso modo di porsi in relazione al passato: la prima via risponde all'esigenza dell'interpretazione diretta degli eventi ed all'intenzione di farli rivivere nella loro immediatezza; la seconda è caratterizzata dalla prevalenza della riflessione concettuale. Sotto il profilo storiografico, le preferenze di Chabod vanno al primo Croce. Egli nota come, già nel periodo giovanile dei suoi studi eruditi, la fantasia assuma un ruolo preminente. Il suo potere animatore discende sul dato passato che si rende contemporaneo in virtù della capacità rappresentativa del sentimento. Innalzandone il potere di trasfigurazione a vero e proprio canone procedurale, Chabod osserva come Croce, sin dalla *Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* del 1893, ed ancora oltre, abbia mantenuto inalterato il principio fondamentale secondo cui "i grandi pensieri vengono dal cuore".<sup>9</sup> In quest'opzione prio-

<sup>8</sup> "[...] anche di fronte ai documenti in cui la "verità" di fatto sia apparentemente incontrovertibile, occorre sempre chiedersi se, effettivamente, quella cosiddetta "verità" sia tale" (*Lezioni di metodo storico*, cit., p. 123).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 183.

ritaria, è riscontrabile un carattere autobiografico che funge da guida dell'interiorizzazione degli eventi. La sua incidenza non dipende dall'aspetto effimero della contingenza vissuta, ma è il segno dell'inserzione, testimoniata in prima persona, dell'individuo nella temporalità universale. E', in sostanza, il vincolo d'amore che lega il presente al passato in un'estesa attualità. Secondo questa direzione, gli studi di Croce tra il 1886 ed il 1892, nei cui confronti il filosofo pronuncerà un giudizio severo, sono invece per Chabod la dimostrazione della disposizione per la narrazione. In singole figure storiche, come l'esemplare vicenda di Galeazzo Caracciolo, il marchese di Vico, con finezza viene rappresentato il dramma morale-religioso di un'intera età. Fa da sfondo l'affetto profondo per Napoli. Croce non ha dimostrato una particolare predilezione per la natura. Gli ha piuttosto sempre interessato l'universo umano: la sua configurazione, dilatandosi nell'abitabilità dello spazio, fa sorgere, sull'originario paesaggio naturale, quello delle città. In queste opere dell'uomo, la memoria si dissemina nelle vie, nei monumenti, nei luoghi di culto e di pubblico intrattenimento. Lo storico raccoglie così le vestigia di un passato rivissuto che parla al suo cuore con il vincolo affettivo di una familiare consuetudine: sollecitata ad un viaggio a ritroso, l'immaginazione, rendendo compiuto il destino di quei segni lontani, diventa lo strumento espressivo di una viva partecipazione. È ciò che è accaduto a Croce. I suoi studi eruditi lo hanno avviato all'approfondimento ed all'affinamento del gusto per la narrazione. Per esempio, tra i vari saggi giovanili, lo attesta quello dedicato ai teatri di Napoli, che pure, nella sua piena maturità, considerò negativamente - come spesso accade ai grandi autori quando giudicano le loro opere giovanili - una sorta di "zibaldone".

Croce ha rivendicato l'unità di filologia e di filosofia contro lo psicologismo ed il moralismo. Conseguentemente è stato, del pari, avverso al gratuito autobiografismo, perché incapace di accordare le vicende individuali al respiro della storia. L'incidenza autobiografica non è l'illustrazione dell'uomo privato, ma esprime la relazione della vita stessa del soggetto con la propria opera. La preminenza di quest'ultima segna il passaggio ad un'ulteriore fase della storiografia crociana. Chabod vi riscontra però, per effetto dell'influsso di Hegel, il pericolo del distacco dall'interesse originario per l'individuo, che aveva invece contraddistinto l'attività del primo Croce. In questa presa di distanza, "le persone non sono "autori", ma "simboli" ".<sup>10</sup> Tuttavia, nell'interpretazione di Chabod, se è giustificato il sospetto di Croce per l'autobiografismo dell'intimo e del privato - che il severo filosofo designa spregiativamente come una storia da "camerieri" -, non lo è altrettanto la polarità complementare che considera hegelianamente l'individuo unicamente come il simbolo dello *Spirito del mondo*. In questo scarto, "[...] il Croce storico non conforta il Croce teorico"<sup>11</sup>, perché finisce col contravvenire al principio dell'individualizzazione dell'universale, che, sempre secondo Chabod, Croce ha saputo, con successo, realizzare nella *Storia del regno di Napoli* e nella *Storia dell'età barocca in Italia*. Se in quest'opera egli constata come la parte dell'Italia nei confronti della storia europea sia stata del tutto marginale, tale riserva non gli impedisce di fare emergere i profili di potenti personalità. Anche nella *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, è presente la pienezza del raccontare. In quest'opera, Chabod sottolinea la vivezza dell'apprezzamento che viene tributato all'onestà degli uomini della Destra storica e la finezza dei

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 196.

tratti, con cui viene presentata la figura, pur nelle sue contraddizioni, del Crispi.<sup>12</sup> Aggiunge che meno accentuata appare la personalità di Giolitti, proprio perché l'entrare nel dettaglio, inevitabilmente biografico, di un personaggio ancora vivente, sembrava a Croce un'indiscrezione. Ma, se la sensibilità di tatto lo ha trattenuto dall'oltrepassare i confini della dimensione privata, non ha esitato, giudicandone positivamente la condotta politica, ad entrare nel merito dell'attività pubblica dello statista piemontese.

I saggi, compresi nel periodo 1892-1894, anticipano il progetto di quelli realizzati tra il 1925-1932, vale a dire una storia non più "municipale", bensì "nazionale". Tra queste opere, agli occhi di Chabod, *La storia d'Europa nel secolo decimonono* non è da considerarsi la maggiore del Croce storico.<sup>13</sup> La questione è innanzitutto metodologica: per Chabod, è determinante il modo secondo cui lo storico viene realizzando i suoi presupposti teorici. Tale considerazione, si può aggiungere, appare tanto più vera quanto più questi ultimi dipendono, come nella filosofia idealistica, da principi fortemente strutturati. Croce ha indubbiamente inteso cogliere la relazione - che trova la sua centralità mediatrice nella libertà - tra il momento individuale della storicità degli eventi e quello universale della loro comprensione concettuale; ma questa conciliazione, che è il presupposto della sua concezione della storia, non ha, alla prova dei fatti, un carattere apodittico, ma presenta varie oscillazioni. Lo stesso giudizio di Chabod sull'originario taglio storiografico crociano lo dimostra. Egli ascrive, infatti, a merito di Croce l'aver posto una particolare attenzione, nella prima fase della sua attività, ai singoli individui, ma gli muove il rilievo di averli successivamente subordinati alla supremazia del *Weltgeist*.<sup>14</sup> Così, se inizialmente la libertà è colta nelle sue concrete realizzazioni, successivamente - contemporaneamente all'approfondimento del suo dominante progetto etico-politico - la sua viva forza sfuma nella lontananza contemplativa della "religione della libertà". Per questa ragione, agli occhi di Chabod, *La storia d'Europa nel secolo decimonono* non ha il rilievo preminente che solitamente le viene attribuito. Tuttavia, anche se l'indipendente carattere spirituale-ideale della libertà diventa il vero protagonista dell'iniziativa storica, non mancano i tratti, magistralmente disegnati, come ammette lo stesso Chabod, di grandi personalità, quali Bismarck e Cavour.<sup>15</sup> Ugualmente ammirevoli sono le pagine dedicate alla descrizione del Secondo Impero, dove Croce, parlando della lotta per la libertà, sa trasfigurare il contingente nell'eterno. Ma, malgrado questi intermittenti lampi di luce, Chabod rileva, nel complessivo impianto dell'opera, la presenza di un dislivello tra un "sopramondo" e le "azioni pratiche", che invece, nel programma del 1924, erano congiunti strettamente a tutte le componenti della libertà dell'agire.<sup>16</sup> Rarefacendosi e restringendosi intorno all'unità spirituale, l'etico-politico si converte nell'etico-religio-

<sup>12</sup> "Questi, che Croce storico ricerca con una straordinaria delicatezza di tocco, non sono simboli e ombre, ma uomini vivi, corpi e anime individuali, che nel procedimento generale della storia stampano la propria inconfondibile orma ed imprinono il proprio personale dramma" (*Ibid.*, p. 203).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>14</sup> A questa riduzione, Chabod oppone un principio decisamente complementare: "Gli individui, nelle loro opere e nei loro pensieri, non sono soltanto impiegati e cooperatori dello Spirito del mondo: sono essi, gli attori della storia" (*Ibid.*, p. 208).

<sup>15</sup> In riferimento alla sua figura, con la stessa attenzione con cui Croce aveva guardato a Napoli, ora si volge al Piemonte. Anche se la storia del regno di Napoli è diversa da quella dello stato sabauda, "[...] il "modo" dello storico è identico, identica la linea di sviluppo delle sue considerazioni - e il parallelo con tante pagine della *Storia del regno di Napoli* s'impone da sé" (*Ibid.*, p. 207).

<sup>16</sup> "Qui, le forze spirituali e morali si pongono, per così dire, in un "sopramondo" di fronte a tutte le "azioni pratiche": ivi comprese, si noti, quelle propriamente politiche, che concernono la vita dello Stato, e che, invece, nel programma del 1924 erano state strettamente congiunte con la formazione degli istituti morali e i sentimenti e le fantasie, come "oggetto" della storia etico-politica" (*Ibid.*, p. 224).

so. *La storia come pensiero e come azione* compie questa linea di tendenza: diventando “soffio cosmico”, la libertà tende a trascendere il diretto universo delle azioni, cosicché l’impegno storiografico trapassa dalle cose agite al pensiero che le ordina e che le sanziona col distacco del giudizio. In questa campitura, il ritmo della narrazione incontra pause e sospensioni. Occorre però rilevare come sussista una giustificazione di quest’impostazione storiografica: l’insistenza sulla libertà, innalzata ad istanza sovrapersonale, è motivata dall’esigenza di fornire una risposta radicale e decisiva all’attacco delle forze, che, all’epoca della stesura dell’opera, tentavano di minarne la forza espansiva. Così, in virtù del perdurare dell’idea della libertà, l’Italia dal 1871 al 1915 continua, per Croce, a conoscere un sostanziale progresso. Anche se, nel primo quindicennio del nuovo secolo, il liberalismo si venne fissando in una “pratica”, anziché alimentarsi di nuova “fede”, non si può riscontrare un sostanziale regresso delle istituzioni liberali. Questa caduta avvenne invece con il fascismo, che, sempre per Croce, non è imputabile ad una malattia già insita nel sistema liberale. Egli stabilisce un’analogia con l’organismo individuale, che può indubbiamente ammalarsi, ma l’insorgere dello stato patologico non è necessariamente contenuto nella sua costituzione originaria. Pur accettando queste riserve, Chabod non considera l’avvento del fascismo un semplice episodio contingente: mantenendo l’analogia con la diagnosi clinica, già nel tardo sistema liberale riscontra negative tendenze avventurose, quali il nazionalismo ed il colonialismo ed in generale “germi pericolosi, esplosi poi nella crisi del 1919-1922”. Malgrado ciò, dà ragione a Croce, quando sostiene che non avrebbero potuto, con la loro spontanea azione patogena, condurre inevitabilmente al fascismo.<sup>17</sup> Gli errori fatali sono piuttosto ascrivibili alla classe politica dell’immediato dopoguerra, congiuntamente alla spinta eversiva, di natura antirisorgimentale, di determinati gruppi cattolici e socialisti.

L’importanza della questione esige ulteriori considerazioni. La posizione di Chabod è originale: accetta da Croce il concetto del fascismo come peculiare “malattia”, ma non il suo discriminante carattere di “parentesi”: i due aspetti non si implicano necessariamente.<sup>18</sup> Nella prospettiva di Chabod, il fascismo non è stato una malattia “improvvisa”, capace di colpire anche l’organismo più sano e di vincerlo irrimediabilmente, ma un movimento in cui sono rintracciabili “predisposizioni” sorte nel periodo precedente. Con quest’essenziale precisazione, l’analogia con la malattia prende le distanze dalla concezione parentetica crociana. Non si può dire, infatti, che il fascismo sia stato una semplice “parentesi” od un’“avventura” transitoria della storia italiana. Questi rilievi critici consentono a Chabod di valorizzare la “ricostruzione” della situazione italiana, non come ristabilimento della *status quo* dell’anteguerra, ma come promessa del nuovo indirizzo democratico. In quest’ottica, il fascismo diventa spiegabile, senza il ricorso a motivi “irrazionali” che ne avrebbero contrassegnato la nascita e lo sviluppo. È stato piuttosto l’effetto della grande guerra e della conseguente massificazione della società. Nella sua avventura, Chabod ritrova la presenza di un’“accentuazione” borghese. Stabilisce

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 238-239.

<sup>18</sup> Renzo De Felice ha messo bene in luce questa situazione: “Per molti respingere la tesi insostenibile della parentesi è equivalso a rifiutare la interpretazione della *malattia morale* (spesso definita *tout court* interpretazione parentetica), mentre il discorso crociano sul fascismo parentesi non solo non si ritrova né in Meinecke né in Ritter, né negli altri sostenitori della *malattia morale* (che, al contrario, spiegano questa malattia facendo [...] esplicito riferimento ad una serie di trasformazioni che risalgono sino alla Rivoluzione francese), ma è anche chiaro che esso non è affatto un necessario corollario dell’altro, che - a sua volta - non è menomamente vulnerato dalla sua espunzione” (*Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Bari, 1969, p. 45).

però, al suo interno, una fondamentale distinzione: “Non è più della borghesia come “classe” sociale, come fenomeno economico che si discute, bensì d’una borghesia, per così dire, di spirito, di stato d’animo”.<sup>19</sup>

Nel discorso del 28 gennaio 1944, Croce aveva difeso la dignità storica dell’Italia. In quella circostanza, aveva ribadito l’interpretazione parentetica del fascismo. L’Italia è altamente degna di rispetto e di ascolto, in virtù del contributo secolare che ha dato alla civiltà del mondo, anche se ha avuto vent’anni “di una triste, di una vergognosa storia”. Di fronte ad un lunghissimo tempo di civile grandezza, si chiedeva: “Che cosa è nella nostra storia una parentesi di venti anni?”. Aggiungeva inoltre: “Ed è poi questa parentesi tutta storia italiana o anche europea e mondiale?”.<sup>20</sup> La riduzione del fascismo a malattia temporanea, che avrebbe aggredito il sano organismo dello Stato liberale, espungeva la priorità pregiudiziale della lotta di classe, cara alla interpretazione marxista ed alle posizioni ideologiche ruotanti nel suo orizzonte. Croce ha nettamente rifiutato la tesi della lotta di classe come chiave interpretativa della complessità del fascismo. Il suo avvento incontrò piuttosto sostenitori ed oppositori in tutte le classi sociali. Non voluto da un singolo ceto, è stato il prodotto dello sconvolgimento morale e civile della guerra, che fu, come smarrimento delle coscienze, non solo fenomeno italiano. Per metterle a nudo le radici - avvertiva - occorre discendere nel profondo delle menti “e colà scoprire il male”.

Per Croce, la contemporanea caratteristica del fascismo, come “malattia” e come “parentesi”, si fonda sulla perdita della *coscienza della libertà*. È la ragione per cui, si rifiutò di scrivere una storia dell’età fascista. Consapevole di essere, anche dopo la caduta del regime ed a guerra conclusa, psicologicamente condizionato dalla sua personale avversione, si riteneva impossibilitato ad adottare uno sguardo sereno nei confronti della realtà da trattare. È la condizione essenziale del sapere storiografico. Come ricorda De Felice, Croce lo aveva enunciato, sin dalla *Teoria e storia della storiografia*, nei termini di principio generale. La possibilità di scrivere di storia implica il superamento dell’antitesi del “buono” e del “cattivo” e di ogni coinvolgimento emotivo. Così, di fronte ad un fatto che viene visto con ripugnanza, non si può procedere ad un’indagine spassionatamente oggettiva.

Anche se Chabod accetta l’interpretazione del fascismo come *malattia*, sostenuta da Croce, trae dalla sua assunzione conseguenze indipendenti. La sua replica si articola “[...] in una serie di osservazioni che a buon diritto possono essere considerate definitive e che in sostanza chiudevano il dibattito in termini generali sul fascismo [...]”.<sup>21</sup> Ma, in modo ancora più netto, egli non segue l’interpretazione complementare del fascismo come *rivelazione*, che, ravvisando nel suo evento lo sbocco necessario di uno sviluppo storico, prodotto dalla società capitalistica e della reazione borghese, finisce inevitabilmente con l’inquadramento in un generale conflitto di classe. A differenza delle tesi di Salvemini, di Gobetti e di Carlo Rosselli, il regime fascista non è stato, per Chabod, la conseguenza necessaria del sistema liberale e della sua irreparabile crisi, al cui interno lo scontro diretto di classe assume un rilievo centrale. Occorre piuttosto, in ogni senso,

<sup>19</sup> *L’Italia contemporanea (1918-1948)*, Einaudi Scuola, Elemond Editori Associati, Milano, 1994, p. 51.

<sup>20</sup> *Per la nuova vita dell’Italia. Scritti e discorsi, 1943-1944*, Ricciardi, Napoli, 1944, p. 55; cit. nell’Appendice a F. Chabod, *L’Italia contemporanea*, cit., p. 187.

<sup>21</sup> R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, cit., p. 202.

distinguere la realtà *potenziale* da quella *effettuale*: “[...] nella storia d’Italia, dal 1859 in poi, nulla v’era che traesse “fatalmente” a quello sbocco; e che a studiare la storia d’Italia fra il 1860 e il 1915 proiettandovi sopra, a cose fatte e con senno del poi, l’ombra del 1922 e del 1925, e valutandola *soltanto* in funzione di quest’ombra si esce fuori strada, e si fa tutto fuorché della storia”.<sup>22</sup> La situazione reale tra il 1919 ed il 1922 non è il risultato diretto di ciò che prima sussisteva solo potenzialmente. Ciò vale per l’assetto dello stato liberale come per la questione agraria, sollevata da Gramsci e dalle prese di posizione vicine all’area marxista. Mantenendosi fedele alle proprie premesse metodologiche, Chabod nega la validità di ogni *proiezione* nel passato di problematiche che appartengono solo al presente.<sup>23</sup>

Un frequente errore metodologico, che egli riscontra nella storiografia, persino nella migliore, è determinato dalla valutazione delle condizioni anteriori alla luce di quelle posteriori. Le conseguenze di questa fallace interpretazione sono nefaste, non solo sul piano storico, ma anche su quello politico, come ha dimostrato l’ostinata volontà di trasferire nell’Ottocento ciò che è di pertinenza del Novecento. È stato l’errore di Gramsci, e, sia pure in termini diversi, del Partito d’Azione, soprattutto per quanto riguarda la questione agraria. Il motivo di questo travisamento ha le sue radici nella parzialità della passione ideologica. Così, il disagio del socialismo del 1919-1920 ha posto nel passato le contraddizioni del presente. Ma l’unità dell’Italia - obietta Chabod - si fece con le forze politiche allora operanti e non con altre: ricercare ciò che non è stato compiuto nel Risorgimento dipende dalla retrodatazione di una presa di posizione ideologica attuale.<sup>24</sup> Tale atteggiamento è riscontrabile anche in quella che Carlo Morandi ha definito la “storiografia politica della disfatta”: il peso della sconfitta, innanzitutto militare, è stato retrospettivamente esteso, dalle responsabilità sorte nel corso del periodo fascista, a presunti errori della classe dirigente dello Stato risorgimentale. Similmente, in un diverso contesto, gli ultimi decenni dell’*Ancien régime* non devono essere giudicati con l’esclusiva misura valutativa che la rivoluzione francese farà valere. Per Chabod, lo stesso Croce, malgrado la negazione filosofica del concetto di “precorrimento”, non è stato esente da tale equivoco metodologico. Per esempio, dopo avere constatato come la Controriforma abbia evitato all’Italia le divisioni religiose, ha riscontrato, nel suo orizzonte storico, una ben definita prospettiva che condurrà, nel secolo XVIII, alla diffusione del razionalismo e dell’Illuminismo. In questo modo, un determinato avvenimento, per altro incontrovertibile, viene sovraccaricato di un significato che solo successivamente sarà portato allo scoperto. Risputa qui un “provvidenzialismo” residuale, che, come notato anche da Walter Maturi, contrasta con l’ideale morale e liberale della visione d’insieme dello storicismo crociano.

In ogni caso, l’atteggiamento di Chabod nei confronti di Croce è incontestabilmente positivo. È però condizionato dalla riduzione della complessità della filosofia crociana ad esclusiva metodologia della storia. Del resto, Croce stesso sembra avere spinto l’in-

<sup>22</sup> *Lezioni di metodo storico*, cit., , pp. 240-241.

<sup>23</sup> Per De Felice, queste posizioni possono essere considerate, per il loro rigore, come conclusive: “Dopo questa presa di posizione chiarificatrice dello Chabod, il discorso - a rigor di logica - si sarebbe dovuto considerare chiuso. Almeno per quanto riguarda le tesi della *rivelazione* e della *parentesi*” (*Le interpretazioni del fascismo*, cit., p. 203).

<sup>24</sup> “Il cercare soltanto, o anche prevalentemente, quel che “non” è stato fatto nel Risorgimento e fino al 1915 è la proiezione politica “immediata” nel passato di un atteggiamento politico di oggi, che ha un suo preciso programma d’azione per l’avvenire; è, ancora, azione politica e non valutazione storiografica” (*Lezioni di metodo storico*, cit., p. 242)

interpretazione del suo pensiero in questa direzione. Ma non è la sola, tanto che si può parlare di un'“ambiguità” interna del suo pensiero, che però, anziché naufragare in una paralizzante contraddizione, costituisce la sua interna dinamicità. Riconducendo il sistema di Croce a puro presupposto metodologico, Chabod ha rivalutato la sua originaria attività pre-speculativa, dipendente più dalla tradizione umanistica che dalle tesi dirette dell'idealismo. L'apporto dominante di quest'ultimo, ed in particolare di Hegel, ha compreso la singolarità degli avvenimenti individuali nella priorità dell'universale. Chabod ha potuto proporre questa interpretazione, a condizione di supporre che, nell'“hegeliano” Croce, l'individuale si appiattisca inevitabilmente sull'esclusivo asse dell'universale. Ma, a ben vedere, nel momento stesso in cui Croce si avvicina ad Hegel, la relazione tra l'individuale e l'universale appare sfumata. Nella *Logica*, viene apoditticamente sancita l'identità tra il giudizio definitorio e quello storico, vale a dire tra l'universalità del concetto e la singolarità degli individui o degli eventi. Tuttavia, nei diversi periodi della filosofia crociana, compare l'accentuazione ora di un momento ora dell'altro. Ne deriva una fluttuazione interna dell'intero sistema. Quest'ambiguità è però l'effetto del suo continuo ripensamento. Accentuando favorevolmente l'istanza della storicità dei singoli fatti, a discapito della loro pensabilità *sub specie aeternitatis* - che è, in sostanza, l'essenza del “concetto” crociano -, Chabod ha sorvolato questa problematicità. La prima prospettiva aderisce alla varietà delle situazioni storiche: la narrazione le rende trasparenti alla parola che le designa ed alla passione che ne suscita la rivelazione; la seconda è il momento rafforzativo dell'unitaria contemporaneità della storia, fissata nella perennità del “concetto”. Per Chabod, tale unità rischia però di essere assorbita nella totalità hegeliana.

La portata di questa tesi richiede di essere rigorosamente vagliata. In Croce, se si guarda a fondo, la posizione dell'universale è problematica: non nasce dalla discesa impositiva dell'Idea sugli eventi e neppure scaturisce dalla loro semplice relazione, ma dipende dal tentativo di conciliare, secondo uno schema unitario, la varietà delle istanze che costituiscono l'apertura della storia - la quale è sì pensiero, ma anche azione - ad un avvenire che non è affatto garantito dalle condizioni anteriori. Esiste, sia pure riposto e da Croce non esplicitato, un fattore di *rischio* che oscura la chiara apoditticità che si vorrebbe propria dell'immutabilità categoriale. Si prenda ancora come esempio la discussa *Storia d'Europa nel secolo decimonono*: è vero che il campo tematico della libertà assorbe in sé le potenzialità dello Spirito; ma, poiché la libertà è contemporaneamente una forza storica, agisce negli individui come una conquista permanente che getta una luce sulle incertezze dell'avvenire. Per questa ragione, il conferimento di senso al suo slancio espansivo la distingue dall'impersonalità del *Geist* hegeliano. Piuttosto, se la libertà è originariamente individuale, si afferma simultaneamente come una motivazione universale che vale per tutti: costituisce - per usare una terminologia non crociana, ma nel suo contenuto non sostanzialmente divergente - il senso stesso della situazione problematica dell'uomo nel mondo. Su questo terreno storicamente concreto, per riprendere il linguaggio crociano, l'universale si fa individuale e l'individuale s'innalza all'universale.

Il filo conduttore che lega fra loro le considerazioni metodologiche di Chabod è caratterizzato dalla rivalutazione dell'individuo: le stesse idee esistono in quanto incarnate nell'agire personale. Questa linea interpretativa è a fondamento dell'interesse di

Chabod per l'altro suo grande maestro: Friedrich Meinecke. Nel suo insegnamento, egli ritrova il dominante interesse per una storia d'idee, che non sono "pure ombre", ma il "sangue vitale" della realtà.<sup>25</sup> L'accentuazione di questo *Lebensblut* è l'indicazione primaria della differenza con la storiografia francese, di stampo razionalistico. Nell'incarnarsi delle idee nella viva individualità, si sintetizzano il movente storico, quello filosofico e quello politico. In particolare, la preoccupazione costante di Meinecke s'è indirizzata a sviluppare il rapporto dialettico, rappresentativo dell'opposizione fondamentale di *kratos* e di *ethos*, tra la politica e la morale. Traendo le conseguenze dall'insegnamento di Machiavelli, interpretato però restrittivamente come ideologo della forza, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna* sviluppa in modo radicale, sul piano etico-politico, il loro contrasto. Il significato di questa tensione tra principi irriducibili è ancora più profondo, perché è l'espressione del dualismo originario tra *natura e spirito*. L'invasione della *Staatsräson* appare particolarmente inquietante, quando, come negli ultimi decenni del secolo XIX, viene esasperata dal nazionalismo, dal militarismo e dal capitalismo che trionfano su ogni forma di idealità. Questa contrapposizione presuppone la perenne tensione tra la forza naturale (*Kraft*) e lo spirito (*Geist*). Tale dialettica si ritrascrive nella conflittualità tra le ragioni immediatamente cogenti dell'agire e quelle del distacco emendante del contemplare. La "ragion di Stato", incarnando le prime, è il principio, che, richiamando le tesi di Giovanni Botero soprattutto in riferimento alle condizioni del *mantenimento* dello Stato, guida il vario particularizzarsi delle motivazioni dell'agire. È il "nucleo eterno" che accompagna il formarsi e lo svilupparsi della coscienza politica moderna. In particolare, s'impone da registro regolativo di quella estera. Al suo primato, che tendenzialmente sembra dominare la storiografia moderna, Chabod oppone l'altro principio, d'ispirazione liberale, della legalità interna dello Stato, dove, in modo più netto, traspare il rapporto tra la storia politica e le generali concezioni del mondo che presiedono all'ordinamento della vita civile. Emergono qui i concetti fondamentali di "svolgimento" e di "individualità". Questi principi - che consentono di pensare la storia politica in relazione alle concezioni del mondo ed alle loro trasformazioni - valgono, nel loro sostanzarsi dei valori della tradizione, da correttivi dell'imperativo incondizionato della "ragion di Stato".

La filosofia della storia di Meinecke si può compendiare nella relazione centrale tra la libertà individuale e l'organizzazione statale. In quest'analisi, egli è confortato da grandi esempi: Herder, Goethe, Kant, Humboldt, Ranke, gli vengono in soccorso, quali rappresentanti del punto più alto della creatività dello spirito tedesco. Se inizialmente Meinecke fu un tedesco bismarckiano con caratteri prussiani, divenne alla fine un politico tedesco con atteggiamenti liberali. L'influenza di Jacob Burckhardt è stata decisiva. Questa svolta è stata favorita anche da una diversa temperie storica. Dopo il 1918, il concetto della politica come potenza perde la sua virulenza. Questa nuova condizione suggerisce a Meinecke il progetto di conciliare Goethe e Bismarck, vale a dire le grandi polarità dello spirito tedesco. Questo tentativo è il punto di forza della sua opposizione al nazionalsocialismo, e, dopo la disfatta, l'occasione della riconsiderazione della storia della Germania moderna. Proprio all'indomani della sconfitta, egli auspica il ritorno a Goethe: è la battaglia della cultura, tratteggiata in *Die deutsche Katastrophe*, come ricer-

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 258.

ca dell'inserzione del movente "spirituale" nella concreta realtà storica. Tale atteggiamento, allargandosi dal contesto tedesco a quello europeo, modifica l'impianto interpretativo del rapporto tra *kratos* ed *ethos*: se prima del 1914 la loro dialettica veniva risolta in senso ottimistico - per effetto di un equilibrio normativo, sia pure non del tutto stabile -, ora la visione di Meinecke inclina pessimisticamente verso la loro irriducibile opposizione. Questa difficoltà lo costringe a riesaminare i presupposti dello storicismo che ha spezzato l'unità ideale del giusnaturalismo. Sotto l'influenza del Troeltsch, egli sente la necessità di ripensare lo storicismo, e, tematizzandone le origini non ancora compromesse con l'ideologia della forza, di aprire la possibilità del superamento della sua tendenziale caduta nel puro relativismo, che, da lontano, spiana la strada alla *Machtpolitik*. Questo ripensamento si converte nell'appello al rapporto sostanziale tra la coscienza individuale e l'assoluto. Chabod sottolinea come in *Die Entstehung des Historismus*, con riferimenti platonici, Meinecke cerchi appassionatamente di giustificare la costitutiva correlazione tra l'individuale e l'universale, mediante il richiamo al pluralismo dei valori, ma sempre all'interno della storicità del divenire. Chabod si chiede però se si tratti di un'autentica conciliazione, fondata sulla ragione, o non piuttosto di una tesi dettata dal sentimento.<sup>26</sup> Sia pure rilevandovi un'inequivocabile nobiltà d'intenti, opta per la seconda soluzione: affidandosi alla speranza, questo tentativo si popola di appassionate immagini, che, radicate in un vivo sentire più che dettate da un rigoroso giudizio logico, riflettono un'ascendenza storica. Seguendo Carlo Antoni, Chabod vi ritrova l'influenza di Herder. Tale sentimento ha il suo punto di forza nel potere dell'intuizione, che, innalzandosi sino al divino, sa scoprire la presenza del mistero, ed ancora oltre, seguendo un'indicazione di Goethe, l'irruzione dello stesso caso. Alla luce di questo criterio, Möser, Herder e Goethe inaugurano uno storicismo non ignaro dell'assoluto, il cui senso ultimo rimane però sfuggente. L'appello alla sua presenza nascosta diventa comunque una garanzia che trattiene il relativismo storico dal disperdersi nell'"anarchia dei valori": è, in ultimo, il risultato dell'unità, per altro più intuita che pensata, tra spirito e natura. In questo modo, la dialettica tra *kratos* ed *ethos* trova una soluzione, almeno in termini pratici, come indicazione di un possibile orientamento.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 302-303.

### III

## L'INTERPRETAZIONE DI MACHIAVELLI

Seguendo criticamente la lezione di questi maestri, anche indipendentemente dalle loro originarie intenzioni, Chabod ha incontrato la sostanziale problematicità della storia. Le sue linee di tendenza non seguono un percorso provvidenziale; non di rado, sono preda delle improvvisazioni del caso che però la vigilanza superiore della ragione, innanzitutto nella sua valenza etica, impone di controllare. Questo motivo ha indotto Chabod a collocarsi all'origine della modernità ed a individuare il punto nodale della sua svolta in Machiavelli, al quale ha dedicato vari saggi, raccolti nel volume complessivo *Scritti su Machiavelli*. L'aspetto metodologico trova qui nuova linfa, perché, col grande fiorentino, la storiografia assume la sua piena autonomia. Sullo sfondo delle vicende storiche, di cui Machiavelli è stato l'attento e perspicace testimone, Chabod ne ricostruisce, unitamente all'attenta analisi delle sue opere, la complessa personalità. Il tema costante è regolato dal registro politico, contrassegnato da un definito percorso. Dalle speranze del *Principe*, si passa alle disillusioni dell'*Arte della guerra*, dove, allo slancio sicuro e fiducioso verso il futuro, subentra il disincanto del mondo ed il raccoglimento su di sé. La *Vita di Castruccio Castracani da Lucca* sintetizza questa conclusione: il discorso del morente, inclinando malinconicamente sul passato, testimonia la perdita irrimediabile di ogni propositiva aspirazione.

Dietro od accanto al Principe, non c'è un'attiva classe politica, ma un gruppo elitario e parassitario di mercanti diplomatici. Va ascritto a merito di Machiavelli, anche se dai contemporanei incompreso, di avere abbandonato questo mondo chiuso, in cui è ancora preso lo stesso Guicciardini. Questa caratteristica assume una rilevante incidenza storica e teorica insieme: Machiavelli esce dal quadro dello "stile" del Rinascimento, popolato da "[...] Principi, raccolti nei loro scrittoi a pensare una bella frase"<sup>27</sup>, per ricercare una storia fatta di azioni che saltano gli intrighi della diplomazia, le sue tiepide prudenze e le sue fittizie audacie, con la pronta sicurezza delle concrete decisioni. Questa presa di posizione è all'origine dell'elogio della forza: contro i maneggi diplomatici, Machiavelli non fa però valere la gratuità della sua pura contingenza, ma v'identifica il

<sup>27</sup> *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino, 1964, p. 66.

mezzo della costruzione e del mantenimento dello Stato. È la qualità primaria che contraddistingue il Principe. La sua figura è ideale, ma, per essere più credibile, allude a concreti modelli. Nel passato, ricorda l'agire politico di Gian Galeazzo Visconti e di Ladislao di Napoli; nel presente, sembra incarnarsi in Cesare Borgia, oppure in Francesco Sforza od ancora in Ferdinando d'Aragona. Il fine politico è mirato: non la progettazione di una confederazione di stati, inevitabilmente instabile, ma la costituzione di un forte stato unitario, situato, come la Firenze medicea, al centro della penisola.

È ricorrente, nell'interpretazione di Chabod, l'individuazione del punto di forza dell'argomentazione di Machiavelli - sin dalle prime Relazioni<sup>28</sup> inviate alla Repubblica fiorentina, al *Principe* ed ancora oltre - nel progetto della creazione delle *milizie cittadine*. La loro formazione diventa un vero e proprio "criterio di valutazione storica". Ma Chabod, pur comprendendo le preoccupazioni di Machiavelli, in questa discriminante demarcazione ravvisa un limite della sua argomentazione, perché egli trasvola il problema essenziale della differenza tra il mercenarismo italiano e quello europeo. Si tratta di situazioni storiche complementari. Per le monarchie europee, impegnate nella formazione degli stati nazionali, sussisteva la necessità di ricorrere alle forze mercenarie per difendersi dalle spinte centrifughe della feudalità, sempre pronta a cogliere ogni occasione per garantirsi l'indipendenza. Con il loro impiego, il sovrano otteneva la fedeltà di un esercito personale, che, stipendiato direttamente dalla corona, dipendeva unicamente dalla sua volontà. Inoltre, in questo modo, ne veniva garantita la stabilità, perché formato esclusivamente da soldati di mestiere. Per Machiavelli, che trascura questo aspetto discriminante, le milizie non mercenarie potevano essere solo "territoriali". La sua insistenza sulla costituzione delle forze cittadine troverà un esito nell'ordinanza del 1506. Già alla fine del 1505, ebbe l'incarico di recarsi nel Mugello per preparare le liste dei nuovi quadri. Ma, come notato da Piero Pieri in *Il Rinascimento e la crisi militare italiana*, questa riforma, diversamente da quello che era parso al Guicciardini, non era la restaurazione del modello del Comune di Firenze, perché l'apparato militare non era formato da "cittadini", ma costituito unicamente dagli uomini del contado, vale a dire da "sudditi". Fiducioso in questa riforma, per disporre lo schieramento della milizia nazionale, Machiavelli, anche a questo riguardo, segue il modello della classicità che lo induce ad adottare lo schema della legione romana, dove è prevista la netta prevalenza della fanteria; la cavalleria come l'artiglieria, che pure nella battaglia di Ravenna del 1512 aveva avuto un'importanza notevole, hanno minore importanza. Anche sotto quest'aspetto, per quanto riguarda la storia militare, il Pieri ha evidenziato gli errori di Machiavelli. Indipendentemente da questi rilievi, Chabod rileva come la riforma machiavelliana, per essere veramente efficace, avrebbe dovuto farsi politica e consenti-

<sup>28</sup> Di particolare rilievo sono quelle dedicate alla Germania: il *Rapporto delle cose della Magna* (1508), il *Discorso sopra le cose della Magna e sopra l'imperatore* (1509), dove compare un vivo profilo di Massimiliano I, ed il compiuto *Ritratto delle cose della Magna* (composto tra la fine del 1512 e l'inizio del 1513). Ne viene fuori, alla maniera di Tacito, una rappresentazione della Germania come un paese rozzo, ma moralmente sano e forte. Al suo confronto, l'Italia è raffinata, ma debole. Nelle Relazioni di Machiavelli, e non solo in quelle dedicate alla Germania, Chabod riscontra la linea argomentativa che troverà nel *Principe* la sua compiuta manifestazione: "Nelle considerazioni di questo funzionario intorno agli eventi del giorno, in relazioni ufficiali al suo governo, irrompe già la grande "immaginazione" machiavelliana: e vale a dire l'improvvisa e folgorante intuizione, in tutto simile a quella del grande poeta, che in un evento qualsivoglia coglie e afferra il ritmo di una vicenda eterna ed universale connaturale agli uomini" (*Ibid.*, p. 373). Queste caratteristiche, venute d'inattualità, emergono già negli scritti tra il 1499 ed il 1503, dove, come nella questione della Val di Chiana, viene rimarcata la divaricazione tra il modello degli antichi romani e la Firenze contemporanea.

re l'estensione dell'uguaglianza dei diritti e dei doveri a tutti i componenti dello Stato. Le preoccupazioni di Machiavelli erano però contingenti: non bisognava armare i distretti sottomessi a Firenze, onde evitare ribellioni come quella della Val di Chiana; inoltre, la paura di una dittatura tratteneva dal realizzare una radicale riforma politica e militare.

Reclamando le milizie nazionali, legate alla terra, Machiavelli si propone di ritornare alle origini. Questa ricognizione sul passato, all'epoca della stesura del *Principe*, è animata dalla fede nel futuro. Machiavelli persegue infatti la novità, ma regolata sempre dalla ricerca dell'"originario". Il ritorno ai principi ricorda il progetto dei movimenti religiosi medievali, diffuso nelle eresie e presenti nelle stesse regole monastiche. Adesso, però, la guida è terrena, tutta rivolta all'umano in senso "naturalistico". Chabod insiste su quest'aspetto: lo Stato di Machiavelli presenta una fisionomia organicistica. Come in Platone, quello che vale nel piccolo, cioè nella struttura dei singoli organismi, vale nel grande, ovvero nello Stato. Il suo funzionamento non è però puramente fisiologico, ma richiede la "virtù" individuale. Machiavelli ritrascrive i termini del problema in chiave politica: il contrasto tra la libertà del fattore umano e la necessità dell'ordine naturale riporta alla tensione tra "virtù" e "fortuna". La prima è l'abito comportamentale del Principe e non appartiene al popolo. Il dominio diventa personale: l'unità dello Stato s'identifica col suo dominatore. L'esigenza di un potere forte, all'origine del Principato, segna il passaggio dal "signore cittadino" al "signore territoriale". Se quest'ultimo cade, l'unità dello Stato si spezza. Così è avvenuto per il ducato visconteo, alla morte di Gian Galeazzo e di Filippo Maria. Solo la formazione delle *milizie proprie* può allontanare tale pericolo. Ma, malgrado la fiducia riposta in questo espediente, Machiavelli non compie la riforma politica dello Stato, di cui quelle stesse milizie dovrebbero costituire il supporto. La costituzione statale continua a rimanere sostanzialmente staccata dalla vita del popolo. Quest'ultimo, nella trattazione di Machiavelli, presenta una funzione ambivalente: se la costituzione del Principato ne esclude l'intervento, il suo mantenimento ne esige il favore. Come pura polarità passiva, il popolo è il puro oggetto strumentale del dominio; nello stesso tempo, tuttavia, dalla sua inerte presenza deve nascere una forza morale che contribuisca al mantenimento dello Stato stesso. Rispettando questa condizione, nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Machiavelli gli conferirà, sul modello dell'antica repubblica romana, un ruolo attivo.

La "virtù" non è la sola componente della vita politica: ad essa si contrappone la "fortuna". La discussione sul loro rapporto è un luogo ricorrente dell'interpretazione del pensiero di Machiavelli. Chabod sa però approfondirlo con un personale contributo critico, ponendo una particolare attenzione al concetto di "fortuna". Malgrado i tentativi di razionalizzarla, tra cui assumono un particolare rilievo le considerazioni di Gennaro Sasso, la sua configurazione è ambigua, perché ora pare l'effetto di circostanze puramente fortuite, ora sembra dipendere dalla necessità stessa delle cose. In questo caso, incarna un intrascendibile *ordo rerum* che limita l'iniziativa dell'individuo, per quanto grandiosa ed eroica possa essere. Nella *Vita di Castruccio Castracani da Lucca* si afferma, in modo pessimistico, che la "fortuna" e non la "prudenza" fa gli uomini grandi: la grandezza non è, cioè, ascrivibile al puro merito personale. A questo pessimismo tardo, dove la "fortuna" assume una funzione primaria, si contrappone l'iniziale slancio del programma della liberazione dell'Italia dai "barbari". Ma si tratta di una postulazione. Ne nasce un'ambivalenza che è, in realtà, un'autentica opposizione. Dal punto di vista

individuale - esorta Machiavelli - è “meglio esser impetuoso che rispettivo”. Quest’atteggiamento, interamente dipendente dal volere del singolo, favorisce la realizzazione dei desideri personali; ma l’orizzonte della fortuna è più vasto e sfugge al controllo del soggetto. Allora, integrando le tesi di Chabod, sembra non esserci che una via di uscita: nella protezione difensiva della vita interiore, adattare, come gli antichi Stoici, la propria iniziativa all’ordine cosmico. Ma in Machiavelli non vi è ripiegamento nell’interiorità. Come in Nietzsche, sia pure in un altro contesto, l’“impetuosità” è un’esplosione verso l’esterno. Malgrado le circostanze avverse, l’individuo non deve abdicare alle proprie forze, ma lasciarsi condurre dall’entusiasmo per l’impresa tracciata dalla sua passione. Chabod giustamente insiste sul fatto che l’esortazione finale del *Principe* rispecchia fedelmente questa tesi: non è un effetto oratorio, ma un generoso appello all’avvenire.<sup>29</sup> Tuttavia, per contrastare la “fortuna”, occorre tenere conto della complessa organizzazione della realtà presente. Bisogna allora farsi plastici, adattare cioè la propria “natura” alla forza delle cose. A differenza di Cesare Borgia, malgrado la sua grandiosa visione politica, Giulio II risulterà vincente, perché ha saputo plasmare la propria azione sul condizionamento delle circostanze immediate, e, più in generale, sulle esigenze dei tempi.

Tra il luglio ed il dicembre del 1513, all’“Albergaccio” di Sant’Andrea in Percussina presso San Casciano, Machiavelli compose *Il Principe* che venne pubblicato postumo nel 1532. La stesura non ha subito revisioni, aggiunte o correzioni. Chabod mostra un’attenta perizia filologica, confrontandosi dettagliatamente con le tesi che tendono invece a vedervi una composizione per stratificazioni temporalmente intervallate. La prova decisiva, a sostegno della sua tesi, è fornita da Machiavelli stesso, che, nell’agosto del 1514, confessa al Vettori di aver lasciato i grandi temi per concentrarsi in pensieri d’amore. All’epoca, dunque, *Il Principe* è completato. Ma l’“immaginazione” non viene messa a tacere: si dirige ora ad altri obiettivi, sia pure meno grandi, sollecitati dalle occasioni dell’esistenza contingente. Anche se Machiavelli considera, come dice sempre al Vettori, le colorite notazioni quotidiane del suo esilio semplici “favole”, dai resoconti della loro vivace immediatezza emerge il medesimo scatto immaginativo che trova nelle sue opere storiche un’esemplare e più alta destinazione. Così è per la *Mandragola*, che, malgrado la staticità della struttura, come rileva Chabod, offre una grande vivezza di caratteri. Dopo quest’intervallo, Machiavelli riprende la sua attività storiografica e nel 1519 porta a termine i tre libri dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. In quest’opera, precisa che egli non tratterà dell’agire *privato*, bensì esclusivamente di quello *pubblico*. Il criterio è ancora politico. In questa direzione, l’ideale morale non scompare: semplicemente non è l’oggetto dell’interesse esplicito di Machiavelli. Anche se i *Discorsi* hanno una struttura meno omogenea del *Principe*, presentano la novità di non esaurire la vita politica nell’attività del sovrano, ma di ampliarla al popolo. In quest’estensione, la “virtù” non si legittima solo dall’alto, ma anche dal basso. In quest’estensione, assumono una peculiare importanza le leggi e l’ordinamento generale della società. Lo Stato si configura come un “corpo misto” che assume la fisionomia di un organismo naturale, regolato dalla costanza di leggi proprie. È un tema ricorrente dell’interesse di Machiavelli. Chabod contesta la tesi, secondo cui nei *Discorsi* si affermerebbe l’ideale democratico-repubblicano in modo complemen-

<sup>29</sup> Questa fede è bene espressa dai versi della petrarchesca *Italia mia*, con cui si conclude *Il Principe*: "Virtù contro a furore / Prenderà l'arme, e fia el combatter corto; / Ché l'antico valore / Nell'italici cor non è ancor morto".

tare a quello assolutista-monarchico del *Principe*. L'attenzione all'unitaria e sovraperonale configurazione statale è centrale nelle due opere: "l'interesse dello Stato, non quello dei singoli o dei gruppi, costituisce sempre il punto di partenza del pensiero machiavelliano".<sup>30</sup>

Terminati i *Discorsi*, Machiavelli scrive, tra il 1519 ed 1520, i sette libri *Dell'Arte della guerra*. Nello sguardo rivolto al passato si coglie l'anticipazione del criterio interpretativo delle *Istorie fiorentine*. Per la redazione di queste ultime, egli non si serve della consultazione archivistica, ma, in modo libero, senza un vaglio propriamente critico, di svariate fonti: Flavio Biondo, Giovanni Villani, Gino Capponi, Leonardo Bruni ed altri ancora. Particolare rilievo presenta l'utilizzazione delle vicende cronachistiche del Villani. Ma l'impianto interpretativo è diverso, perché, per esempio, se nel Villani le discordie dei fiorentini sono fatte dipendere dalle conseguenze teologiche dei loro peccati, per Machiavelli derivano unicamente dalle passioni degli uomini. Nel complesso, malgrado le approssimazioni e le inesattezze documentarie, il fine argomentativo di Machiavelli è tracciato con sicurezza: "[...] accintosi a scriver di storia, continuò a pensar da politico e si volse al passato con mentalità non di contemplativo, ma di polemistà".<sup>31</sup> Le *Istorie fiorentine* finiscono con i primi otto libri che Machiavelli presenta a Clemente VII nel 1525. Anche quest'opera non è esente da inesattezze storiche. Esplicitamente rivolto alle lotte di partito in Firenze, l'intento primario è polemico. Vi compare però anche un'attenzione alle connessioni tra la politica interna ed estera. Infine, *La vita di Castruccio Castracani da Lucca* ha il tono di un sigillo testamentario: composta tra il luglio e l'agosto 1520, nella sua commistione di fatti reali ed immaginari, è tutta proiettata nel passato, da cui prendono rilievo numerosi temi e figure, particolarmente quella di Agatocle, dell'antichità classica.

La maggior parte delle opere di Machiavelli uscirono postume. Lui vivente, videro la luce il *Decennale primo*, apparso nel 1506 a Firenze, *Dell'arte della guerra* del 1521, e la *Mandragola*. Machiavelli muore il 22 giugno 1527. Sepolto in Santa Croce, nel 1797 ebbe l'onore di un monumento, su cui si legge l'iscrizione "Tanto nomini nullum par elogium". L'incomparabilità della sua opera veniva così definitivamente sanzionata. Se la sua fortuna fu immediata, altrettanto deve dirsi delle prese di posizione avverse. Questa divaricazione è significativa, perché Machiavelli non consente di mantenersi neutrali: la sua dottrina, ricca di *pathos*, suscita, dividendo estimatori e detrattori, passioni contrapposte. Così, se egli incontrò grande favore presso Caterina de' Medici ed il Mazzarino, in seguito il suo messaggio venne negativamente ridotto a semplice sottigliezza e ad opportunismo politico. Conformemente a questa linea interpretativa, grandi personalità storiche, come Giuseppe II e Napoleone Bonaparte, vennero accusati dai loro nemici di "machiavellismo". Dietro questo atteggiamento irriducibilmente polemico, compare l'ombra inquietante della "ragion di Stato" che però, come più volte non manca di sottolineare Chabod, non è termine di Machiavelli. Tra i dissidenti, si levarono anche le reazioni della cultura borghese contro uno Stato che veniva identificato in un capo supremo. Ancora prima, nell'età della Controriforma, alla ragion di Stato, falsamente attribuita a Machiavelli e caratterizzata da un significato negativo, si sostituì una connotazione complementare al fine di conciliare politica ed etica.<sup>32</sup> Ma questa conciliazione è

<sup>30</sup> *Scritti su Machiavelli*, cit., p. 397.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>32</sup> "E allora sorse, di contrapposto alla "falsa" ragion di Stato del Machiavelli, la "vera" ragion di Stato, quella che doveva permettere ai principi di salvar lo Stato e, a un tempo, di salvar l'anima: e la caratterizzava, sostanzialmente, l'ossequio verso la Chiesa cattolica da parte del principe, il quale per il resto poteva agire da politico puro" (*Ibid.*, p. 233).

apparente: ne è un esempio il tentativo degli ugonotti che auspicavano un ritorno a posizioni medievali. Se il progetto fallì, promosse però su un altro piano, come nota Chabod, la reazione illuministica. Dalla conciliazione irrisolta tra politica e morale, deriva la diffidenza degli illuministi per la prima, ridotta ad un semplice ordito di intrighi. In un'altra direzione, gli antimachiavellici, almeno di nome, utilizzarono Tacito per rendere meno pericolosamente arrischiati i precetti del segretario fiorentino. In questo contesto, assume una posizione di rilievo l'*Antimachiavelli* di Federico II di Prussia, perché è un documento significativo del conflitto tra l'illuministico ideale dell'umanità e le esigenze della ragion di Stato. La fortuna di Machiavelli venne più tardi con Fichte e con Hegel, ed in Italia con i poeti nazionali come il Foscolo e l'Alfieri. In particolare, il suo fascino è stato fortemente sentito dalla cultura romantica. Non solo Alfieri e Foscolo, ma anche F. Schlegel, esaltarono il contenuto e la forma stilistica della sua opera.

La generosa impetuosità di Machiavelli si fonda sulla qualità peculiare che Chabod ravvisa nel suo genio: l'*immaginazione*. La sua potenza, che è insieme creazione intellettuale e passionale, consente di cogliere l'essenzialità degli eventi e di risalire immediatamente dal fatto particolare alle linee generali che l'includono e che lo giustificano. Lo slancio dell'immaginazione trascina Machiavelli fuori dai limiti dell'attualità. La forza del suo pensiero s'identifica con "[...] la capacità di salire, di colpo, dal fatto particolare ad un problema d'ordine generale, di cogliere immediatamente le connessioni - eterne, non contingenti - tra questo e quell'evento politico: perché gli uni e gli altri eventi non sono che momenti di un'attività eterna dell'uomo, l'agire politico, sempre identico nei suoi stimoli e nei suoi fini".<sup>33</sup> Le descrizioni particolari dei fatti vengono improntate ad una regola generale, di cui l'immaginazione è il mezzo esplicativo. Per Chabod, in Machiavelli non c'è la priorità di un sistema concettuale già costituito, come non sussiste un procedimento puramente induttivo; è presente piuttosto un'apertura immaginativa dei problemi che spiana la via al pensiero analitico, il quale solo successivamente procederà a organizzare ciò che l'immaginazione ha aperto. Lo scatto di quest'ultima non fa mai dimenticare la riflessione critica, bensì la prepara e la sostiene. Lo dimostra il giudizio sul Savonarola, dal segretario fiorentino accusato di trascinare alla rovina il destino di Firenze: le sue parole, pur cariche di seduzione, non reggono ad un'attenta analisi razionale. Differenziandosi radicalmente da questo procedimento, Machiavelli accetta le situazioni di fatto così come sono, ma al fine di costruire il nuovo. In questo progetto, per il suo valore intuitivo e prefigurativo, l'immaginazione assume un rilievo essenziale. Le considerazioni sulle situazioni contingenti (come le osservazioni di Machiavelli sulla ribellione della Val di Chiana od il resoconto sulle sue ambascerie presso Cesare Borgia) sono solo le occasioni iniziali di una considerazione più ampia, dove, in virtù della sua capacità intuitiva, l'immaginazione apre l'orizzonte al lavoro sistematico della riflessione. Questo modo di procedere si distingue da quello deduttivo, quale si riscontra, per esempio, nell'*Esprit des Lois* di Montesquieu. Machiavelli non si sofferma sulla natura filosofica dello Stato; prende piuttosto atto della sua esistenza, dei modi del suo sorgere, del suo mantenersi e del suo ampliarsi, per interrogarsi, alla fine, sulle possibilità che nascono dalla sua esistenza fattuale. Seguendo questo metodo, egli assume una posizione autonoma ed originale rispetto al pensiero politico tradizionale, ancorato alle tesi pregiudiziali sull'origine dello Stato.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 380.

La forma stilistica della composizione del *Principe*, che Chabod delinea con finezza, attesta la peculiarità funzionale dell'immaginazione. Il suo scatto inventivo procede per opposizioni che si traducono in disgiunzioni sintattiche. Questo modulo stilistico, che si sviluppa per contrapposizioni, emerge particolarmente nel capitolo XII del *Principe*, dove Machiavelli polemizza contro le armi mercenarie. Il tema è sviluppato in uno stile asciutto, che, nel suo aspetto formale, è perfettamente congruente con la materia trattata. Tutto fatto di sostantivi e di verbi, disdegna le coloriture aggettivali. Il loro preziosismo, rendendo più sfumato il discorso, finirebbe col diluire lo spessore delle descrizioni ed il contrasto delle interpretazioni. Resasi più prudente, la narrazione perderebbe l'immediatezza della sua efficacia. Nel procedere per nette contrapposizioni, questo stile, che s'impone innanzitutto come schietto modo di mirare alla concretezza storica, rivela un atteggiamento sdegnosamente indifferente nei confronti dell'ornamento. Non solo: tale modulo linguistico, per essere ancora più persuasivo, si avvale anche della mescolanza di formule auliche e di espressioni tratte dalla vivace immediatezza della quotidiana parlata popolare. L'effetto non è però studiato. Sorge piuttosto dalla finalità spontanea di rendere, quanto più possibile, efficace la comprensione storica. Mirando all'essenziale, Machiavelli investiga incessantemente la peculiare natura degli uomini e degli eventi. Sin dall'inizio della sua attività politica, non è mai "un semplice "osservatore" diplomatico"; ricerca piuttosto il carattere distintivo della "[...] "natura" di un uomo o di un popolo: "natura" che conterrebbe in sé la spiegazione dell'agire di quel popolo o di quell'uomo".<sup>34</sup> Il successo od il fallimento delle imprese dipende dal saperle adattare o meno alle circostanze.

Da questi principi direttivi, Chabod ha tratto un fondamentale insegnamento storiografico. In tutte le sue opere, e non solo nei saggi dedicati a Machiavelli, l'imponente materiale documentario si scioglie nella chiarezza della scrittura, che, per essere più efficacemente persuasiva, si avvale anche di frequenti ritorni tematici. L'argomento conduttore viene ribadito, secondo nuove angolazioni e con l'aggiunta di particolari sfumature, per renderlo non solo sempre più chiaro, ma anche per sottolineare la complessità delle sue implicazioni. Ne nasce uno spontaneo movimento narrativo, che non è però semplice "racconto", ma ubbidisce ad un rigoroso schema *descrittivo-valutativo*. La descrizione ha ad oggetto l'originarsi e lo sviluppo di un determinato evento; simmetricamente, l'aspetto valutativo assume a suo tema il giudizio sull'azione dei soggetti in relazione alla concretezza delle situazioni. Dopo Croce, la valutazione non s'identifica con un generico ed astratto giudizio di valore, ma si restringe intorno alla comprensione storica delle azioni individuali. Per rivelarne il senso, occorre riportarsi al loro originario accadere. Chabod ha rispettato questa legalità procedurale, non giudicando mai col senno del poi, ma sempre rapportandosi a ciò che è trascorso e che l'interpretazione storiografica ripropone nella sua attualità. Conformemente a questa premessa, l'interesse per l'autonoma emergenza delle situazioni storiche si accompagna allo sguardo panoramico dei problemi. È stata la grande lezione che Chabod ha tratto da Machiavelli. Quest'attenzione mira a cogliere la prospettiva unitaria dei fenomeni storici, che, risvegliati dalla presentificazione narrativa, vengono sottoposti al vaglio del pensiero. Il ritmo della prima e la sorveglianza critica del secondo fanno tutt'uno. Per esempio, nell'imponente *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, dapprima vengono delineati gli avvenimenti generali, regolati dal confron-

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 285.

to tra le idee, poi il quadro si anima della viva personalità dei loro protagonisti. In questo modo, la narrazione si arricchisce di veri e propri “medaglioni” che illustrano, in modo immediatamente trasparente, le motivazioni ed i fini delle concrete condotte individuali, efficacemente colte nei loro dinamici rapporti con la complessità dei fatti. Fedele a questi presupposti, Chabod non disperde le proprie analisi nella povertà di un gratuito biografismo, ma le ordina secondo un rigoroso taglio politico. È un altro effetto dell’attento studio condotto su Machiavelli, da cui viene desunta la contrapposizione del “politico” all’“ideologico”: mentre quest’ultimo rivela un atteggiamento di parte, il primo - e così si presenta in Chabod - è caratterizzato dalla ricerca dell’*unità* degli eventi storici; funziona da centralità significativa, in cui convergono le tendenze di un determinato periodo storico od anche di un singolo individuo. Non si restringe neppure intorno al funzionamento dello Stato, ma si allarga, senza cadere nella sterilità del sociologismo, all’indagine sui principi della vita sociale e civile. L’analisi politica diventa così un centro argomentativo esteso, da cui si diparte l’insieme delle relazioni che danno rilievo ad un determinato tema storico.

L’ampio ventaglio argomentativo contraddistingue la storiografia di Chabod dall’indirizzo economico-giuridico di ascendenza salveminiiana.<sup>35</sup> In contrasto con tale tendenza, soprattutto nei confronti degli epigoni di Salvemini, viene privilegiata l’area d’azione degli individui che trova il suo centro d’irradiazione nella prospettiva della *libertà*. Anche sotto quest’aspetto, la lezione di Croce, unitamente a quella di Meinecke, ha lasciato il segno. Le riflessioni sulla “ragion di Stato”, che Chabod ha condotto su Botero, hanno rafforzato la sua fiducia nella libertà come principio sovrano dell’agire individuale e come regola, anche nel suo potere di contrasto, dei rapporti intersoggettivi. Ne deriva un programma storiografico, che, prendendo le distanze dalle irriducibili opposizioni per partito preso, di cui è un esempio la contrapposizione classista, come dalle artificiose conciliazioni, vuole cogliere sempre ed ovunque i caratteri della peculiare fisionomia della singolarità dei fatti e degli individui. Coerentemente, egli ha trattato da Machiavelli il principio metodologico di disporre le varie tesi argomentative secondo un ordine di contrasti, per meglio evidenziarne i caratteri distintivi. Così avviene negli *Studi sul Rinascimento*, sino alla *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896* ed all’*Italia contemporanea*. Come per le voci più autorevoli del Novecento, la vera lotta è, per Chabod, quella tra le *idee*. È il momento propriamente dichiarativo: di fronte ad un determinato problema, si passano in rassegna le forze in campo e si mettono a confronto. Questa descrizione si arricchisce però della chiarificazione delle finalità, innanzitutto politiche, che le sorreggono. Segue poi il momento propriamente valutativo, ma sempre rapportato all’orizzonte temporale in cui i fatti accaddero. Infine, pur situandosi nella dimensione del passato e non guardando ad esso con gli occhi del presente, Chabod mostra una peculiare attenzione ai movimenti d’idee che pongono il loro scopo nella difesa, nel rafforzamento e nell’espansione storica della libertà, che, dal suo radicamento originario nell’individuo, si viene estendendo a formazioni sempre più vaste e complesse.

<sup>35</sup> R. Romeo ha sottolineato la presa di distanza di Chabod dall’indirizzo della storiografia di Gaetano Salvemini (di cui per altro seguì il corso di perfezionamento a Firenze), imperniata sull’accentuazione del concetto di “classe” (*L’Italia unita e la prima guerra mondiale*, cit., p. 169). La resistenza fondamentale a questa riduzione era motivata dall’originaria impostazione desantisciana del giovane Chabod, soprattutto per quanto concerne il taglio etico-politico della ricerca storica che aveva indotto il De Sanctis a distanziare l’età creativa dei Comuni dalla decadenza della Rinascenza. Ma Chabod procederà poi autonomamente; per esempio, in riferimento al Rinascimento, imposterà le sue analisi sul principio direttivo del “realismo” e dell’autonomia delle attività dell’uomo che costituiscono l’essenziale novità della nuova epoca rispetto al Medioevo.

## IV

### DAL RINASCIMENTO ALLA CONTRORIFORMA

Chabod ha impostato la propria interpretazione del Rinascimento sulla sua realtà “spirituale”, anziché sulla sua caratteristica “pratica”, prevalentemente attenta alla prestigiosa emergenza di grandi personalità.<sup>36</sup> Il carattere unitario della prima trascende l'impronta che tali potenti individualità hanno lasciato nella storia. Non sono, infatti, queste ultime, a sé prese, a dare il tono dell'epoca, “[...] bensì il modo secondo cui azioni e propositi degli uomini vengono sistemati concettualmente e fatti rivivere nel mondo dello spirito”.<sup>37</sup> Il quadro interpretativo proposto consente di distinguere, in modo rigoroso, la specificità culturale del Rinascimento dal Medioevo, anche se esiste, come del resto avviene per tutti i periodi storici contigui, un filo conduttore che li collega. Se però si segue unicamente questa strada, si perde di vista la peculiarità della nuova età. Del resto, se si adotta un criterio puramente “pratico”, bisogna riconoscere che anche nel Medioevo sono presenti forti individualità, che, per l'eccezionalità delle loro imprese, richiamano le eminenti personalità rinascimentali. La demarcazione “spirituale” non è invece determinata da puri fattori individuali, ma dall'orizzonte culturale che conferisce loro il dovuto rilievo. All'interno di questo campo di riferimento, il segno distintivo della nuova epoca è rappresentato dall'*autonomia* delle attività dell'uomo. La cultura medievale le faceva dipendere da una struttura universale che tutte le comprendeva secondo una disposizione gerarchica. Un ulteriore fattore discriminante dell'età rinascimentale è riscontrabile nel prevalere dei particolarismi contro ogni universalismo precostituito. Tale linea di tendenza è chiaramente rilevabile nell'orizzonte politico: un esempio probante è rappresentato dall'affermarsi della linea di tendenza storica che condurrà alla formazione degli stati nazionali.

Ciò che vale per la politica è estensibile anche ad altri campi. In questa visione generale, il richiamo all'antichità classica è, per Chabod, un “mito”, per altro motivato, della nuova civiltà, che, insoddisfatta della tradizione dell'età di mezzo, si volge a ricercare le proprie radici nel mondo greco-romano. A ben vedere, però, quest'ascendenza agisce

<sup>36</sup> “Il problema del Rinascimento è innanzitutto di una realtà nel mondo dello spirito, assai più che nella vita pratica [...]” (*Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino, 1967, p. 11).

<sup>37</sup> *Ivi*.

diversamente nei vari contesti in cui viene applicata: può essere il segno di una conciliazione o di una frattura. Così, l'*humanitas* funge da punto di raccordo tra la visione religiosa del mondo ed il piano immanente della storia, mentre l'interpretazione della natura appare rovesciata rispetto alla mentalità medievale. In Francesco d'Assisi, preso a campionatura significativa, l'universo naturale ha valore in virtù della sua intima fusione con Dio. L'artista medievale esalta ovunque l'orma del supremo Creatore, dimenticandosi di sé, per unirsi, attraverso l'atto devoto della sua opera, alla misura trascendente della creazione. Diversamente, nel Rinascimento, l'unità dell'uomo con la natura diventa il presupposto dell'autonomia della produzione artistica. Più oltre ancora, il confronto tra religione ed *humanitas* si afferma nel rapporto tra la Roma pagana e la Roma *christiana*: se, nel Medioevo, la prima è assimilata alla seconda, il mito rinascimentale dell'antico le restituisce il suo autonomo rilievo. Quest'appello fa da supporto - come suona la formula di Giordano Bruno, secondo cui *gli antichi siamo noi* - all'orgoglio della modernità, dove si esprime specularmente l'unità dell'attività e della ricettività, dell'agire e del contemplare. Per esempio, con Cola di Rienzo, anche se per taluni aspetti è ancora legato all'ideale universalistico del Medioevo, contemplazione ed azione s'incontrano nella sintesi del *legere* e dell'*exercere*. Il punto di forza della valorizzazione dell'universo umano si ritrova in Machiavelli: situandosi deliberatamente nella storia effettuale, egli afferma, al di là di ogni opzione astratta, che l'uomo è il padrone del proprio destino. L'indiscusso termine di riferimento è la classicità. Nella sovranità del suo segno, si legano insieme il "politico eroe" machiavelliano e l'"artista eroe" dell'Alberti. Avviene così, sottolinea Chabod, uno sgretolamento - non semplicemente "psicologico", ma "ideologico" - dell'età di mezzo. Non mancano però voci discordi, come quella di Guicciardini, che, a tale fiducioso abbandono, oppone il pessimistico sospetto sulla possibilità di trovare esempi probanti nel passato. Rinunciando al modello degli antichi, egli non nutre più aspirazioni: la "discrezione" diventa l'abito protettivo e compensatore di un atteggiamento difensivo verso l'ostilità del mondo; è l'espressione di una coscienza sofferta, che, sia pure con implicazioni diverse, si ritrova in Michelangelo: tale visione incontrerà nel trionfo del Barocco il suo compimento.

Queste considerazioni mostrano come, se ci si ferma alla sua pura realtà pratica, il concetto di Rinascimento non possa essere colto nella sua specificità. La pura esaltazione dell'elemento umano non può, infatti, essere considerato un autentico criterio di demarcazione, se considerato indipendentemente da un definito sistema di valori, che, come avviene nell'età rinascimentale, consegue da un'accentuata capacità di astrazione. Ne è ancora un esempio Machiavelli che sa trasformare una determinata situazione pratica in un enunciato teorico generale: la corrispondenza con il fatto non è la semplice occasione di una trasfigurazione oppure la sua neutra descrizione, ma il tema di un'interpretazione che richiede l'intervento di rigorose procedure concettuali. Il cronista medievale dimostra una viva attenzione al particolare, ma, o si ferma alla sua cerchia ristretta, o la trascende come pretesto di una trasposizione dell'orizzonte immanente in quello trascendente. Nel concreto lavoro storiografico, prevale l'indagine descrittiva, radicalmente distinta da quella concettuale del "realismo" rinascimentale che si sviluppa invece all'insegna dell'autonomia delle attività spirituali. Nel campo politico, quest'indipendenza condurrà al nuovo concetto di *nazione*. Il filo conduttore è rappresentato dalla proiezione dell'umana *dignitas* nel ventaglio delle risorse dell'uomo impegnato nel mondo. Questa parola d'ordine, che risuona ovunque lungo l'intero

Rinascimento, si ritrova in personalità diverse, come in Cola di Rienzo o nel Villani. In quest'ultimo, si allarga a giustificazione dell'emergente economia mercantile, anche se tale mentalità pre-capitalistica è controbilanciata da preoccupazioni e da esitazioni di natura morale. Al riguardo, pur riconoscendo il decollo della nuova economia, Chabod non le attribuisce un'importanza primaria, perché subordinata alla dimensione politica, al cui centro si colloca il concetto di "Stato".

Gli stati rinascimentali presentano una configurazione variegata ed anche complementare. Valga, ad esempio, quella tra il regno di Napoli e lo stato sabauda. Il "vizio costituzionale" del primo dipese, come sottolineato da Benedetto Croce, dalla responsabilità della classe baronale che non volle difendere né gli interessi del sovrano né quelli del popolo. La mancanza del senso del bene pubblico rese questo stato debole nei confronti degli attacchi esterni. Diversa è la situazione di quello sabauda, che, caratterizzato da una più solida vita morale, ha lasciato un segno profondo nelle vicende dell'Italia sino alla sua unità. In questa prospettiva, la storia del Piemonte è politica in senso forte: "Non un'interpretazione secondo l'idealismo crociano o secondo i metodi della scuola economico-giuridica, ma secondo i canoni della politica *Staatengeschichte* e della *Realpolitik*".<sup>38</sup> L'attestato di questa solidità traspare già nei lavori del Calandra e del Cibrario ed in particolare in quelli del Cognasso, il maggiore storico del Piemonte sabauda. Nella sua opera, si afferma una storiografia complementare a quella dell'indirizzo economico-giuridico, perché dipendente da un punto di vista strettamente politico, improntato all'idea della forza che costituisce l'elemento distintivo della continuità della politica sabauda.

La definizione dello Stato rinascimentale è complessa. In linea generale, non si può parlare di una sua esistenza, almeno nel senso moderno del termine, nei secoli XVI-XVII. Similmente si deve dire dei concetti di "patria" e di "patriottismo"; fa eccezione l'Olanda all'epoca della guerra contro Filippo II. Inoltre, lo stato tende ad identificarsi con il governo, che, tra la seconda metà del Quattrocento ed il Cinquecento, si rafforza per l'istituzione di una "diplomazia permanente".<sup>39</sup> La costituzione interna dello stato viene ad essere così intimamente connessa alla politica estera. La storiografia ha di volta in volta privilegiato uno di questi versanti. L'Italia comunale è stata analizzata di preferenza secondo il primo aspetto. Nell'età dei Principati, l'attenzione si è spostata - anche per il potenziamento della burocrazia degli "ufficiali" del Principe - ai rapporti diplomatici. Una precisa definizione dello Stato è comunque problematica. All'inizio del secolo XVI, come in Machiavelli, s'identifica col potere politico del Principe; ha un carattere soggettivo che richiama però anche un aspetto oggettivo come designazione di un dominio territoriale. Si ritrova qui l'equivalenza tra "stato" e "governo": il primo è dominio, o paese, o popolazione, o territorio, tutti sottoposti ad una determinata autorità; ma è anche governo come esercizio di un potere determinato. Per risolvere queste oscillazioni di significato, Machiavelli sostituisce il termine di "stato" con quello, come sottolinea Chabod, di "Respubblica" o più semplicemente di "città". Significativamente, Bodin aveva intitolato la sua opera *De la République*. In questo caso, la giustificazione del termine è ancora maggiore. Nella Francia, infatti, si realizza l'accordo tra la coscienza cittadina e la monarchia, cosicché, nello stato-nazione, si forma e si consolida l'unità

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 602.

tra sovrano e sudditi. L'affluire dal basso di forze sociali, prima emarginate, amplia la prospettiva di Machiavelli: lo Stato assume di pieno diritto il rilievo di *Respublica*, dove confluiscono le varie componenti della società, ma sempre nel segno della centralità della sovranità. Contro questa tendenza, si oppongono le forze decentralizzanti, rappresentate, sempre nella storia francese, dalla posizione ideologica degli ugonotti, che, contro l'unità statale, fanno valere particolarismi e privilegi di casta.

Ciò che vale per lo Stato è estensibile anche all'idea di "nazione", da Machiavelli indicata col termine "provincia", la cui caratteristica è rappresentata dall'unità della lingua e dei costumi. Ma, anche in questo caso, il suo significato non è univoco. Può, infatti, abbracciare stati diversi, oppure, come la provincia romana, indicare una ripartizione amministrativa, non comprensiva di tutta la nazione. Solo in seguito, quest'ultima assumerà una connotazione più ampia: lo stesso dicasi per la "civiltà" che originariamente indicava semplicemente l'insieme dei "costumi ingentiliti". Per quanto riguarda il concetto di nazione, manca ancora l'elemento volontaristico che le conferisce l'essenziale coscienza di una comune radice, come avverrà in modo compiuto con la rivoluzione francese. Ma, perché ciò avvenga, è necessaria la consapevolezza della sua unità culturale-linguistica. In Machiavelli, poiché la nazione è legata, secondo un'ascendenza medievale, all'entità territoriale, l'unità della lingua è intesa ancora in senso formale-retorico. Solo in seguito, ad iniziare da Herder, diventerà una vera e propria forza "spirituale". L'elemento culturale prende così il definitivo sopravvento su quello puramente fisico-geografico. Un caso significativo è rappresentato dalla nazione italiana, che, sottolinea Chabod, è stata eminentemente culturale. La sua formazione si costituisce tra Trecento e Quattrocento; ma non può ancora dirsi politica in senso stretto: perché il suo significato si realizzi, bisogna aspettare l'ultimo scorcio del secolo XIX. Del resto, anche il concetto di unità politica non è facilmente definibile. Per esempio, Croce ha negato l'esistenza di una storia politica unitaria italiana prima del 1860; poi ha addirittura negato la legittimità della nozione stessa di "unità", perché esclusivamente determinata dalla forma pratica dell'azione. Ciò che contraddistingue lo sviluppo dell'idea di nazione vale anche per il concetto di "patria". Se ne parla lungo il Quattrocento ed il Cinquecento. Inizialmente è limitata alla città; poi si estende, come soprattutto nella storia della Francia, al di là delle singole patrie-città per abbracciare un'appartenenza comune.

La *dignitas* rinascimentale non è designabile univocamente come esclusivo progetto dell'avvenire, perché, pur votata al nuovo, conserva la memoria dell'età precedente. Sorgono così figure che si potrebbero definire di confine. È il caso del Petrarca, che, nel *De contemptu mundi*, è medievale, perché condizionato psicologicamente dall'influenza diretta dell'agostinismo; ma, dalla sua opera complessiva, traspare una peculiarità propriamente umanistica, contraddistinta dall'esaltazione dell'*humanitas*: è l'aspetto, secondo la definizione di Chabod, "ideologico" della sua personalità. In modo più netto e radicale, l'antitesi tra Medioevo e Rinascimento si delinea con il Vasari. Questa linea interpretativa prosegue con Paolo Giovio che riscontra, nello splendore dell'età di Leone X, il carattere innovativo e visibile, in tutta la sua magnificenza, della nuova età. L'elemento artistico diventa predominante; ma è ancora una prospettiva parziale. Il superamento di questo limite è stato realizzato, secondo un'interpretazione propriamente

filosofica, dallo Spaventa, dal Dilthey, dal Gentile, dal Cassirer, che si sono mossi alla ricerca di una ben individualizzata visione della vita e di uno specifico stile umano. All'interpretazione "psicologica" del Burckhardt, viene sostituita quella propriamente "ideologica". Questo termine, ricorrente in Chabod, non dev'essere inteso nel suo significato abituale, ma, alla lettera, come manifestazione di un sistema ordinato di idee. Secondo quest'indicazione, la corrente storiografia filosofica vede nel Rinascimento una vera e propria rivoluzione culturale, che, dall'universo letterario-artistico, si volge alla nuova scoperta dell'uomo e della natura. È l'effetto diffuso di una concettualizzazione, che Machiavelli e Guicciardini avevano operato nell'ambito delle istituzioni storico-politiche e che approda infine ad una nuova comprensione generale della realtà. Anche se nel Medioevo non manca una tonalità "realistica", quest'ultima rimane però sempre condizionata dal rilievo separato del particolare. Nel Rinascimento, assume invece un significato autonomo che emerge non solo nell'arte, ma innanzitutto nell'interpretazione degli eventi storici: i due aspetti sono indisciungibili. La visione cristiana della storia, nel Medioevo, si rapporta esplicitamente, come in Ottone di Frisinga, ad Agostino. Il riferimento alla trascendenza contraddistingue anche l'arte: nell'opera individuale, l'artista esalta quella più grande del divino Creatore. Per l'Alberti, conta invece la personalità dell'"artefice". Questo problema, da un punto di vista estetico, diventa particolarmente significativo, perché segna l'abbandono del privilegio accordato, dalla civiltà medievale, all'*allegoria*.

Il modulo artistico-letterario, per quanto rilevante, preso a sé non è comunque ancora sufficiente a demarcare il carattere peculiare del Rinascimento. Occorre rivolgersi ad un diverso criterio, insieme conoscitivo e pratico, capace, nella sua universalità, di organizzare l'intera realtà. Valga a probante esempio la difesa di Machiavelli da parte della cultura romantica. La motivazione di quest'apologia è da ricercarsi nella visione universale dei problemi, propria della valutazione dei fenomeni storici; è la stessa che l'interpretazione di Chabod ascrive al segretario fiorentino e che "[...] si può ricollegare a quella romantica nel senso della stretta connessione fra svolgimento storico e momento speculativo, idea e società, teoria e pratica: anche se qui ci sia, di assai diverso, l'abbandono delle preoccupazioni moralistiche care ai romantici, e il ripudio delle cosiddette "giustificazioni" a mezzo dei tempi, e invece, ancora e sempre sulla base della distinzione crociana, il riconoscimento dell'originalità speculativa del Machiavelli nel suo affermare l'autonomia della politica".<sup>40</sup> Tale aspetto è stato chiaramente sottolineato da Croce negli *Elementi di politica*, laddove riscontra come il tema della ricerca di Machiavelli si ponga "al di là del bene e del male morale". La giustificazione è storica. Contro i particolarismi feudali, era necessario affermare la forza del potere centrale, anche se questa premessa condurrà successivamente all'affermarsi dei governi assolutistici. Croce tratta ulteriormente la questione nella Nota del luglio 1949, comparsa sui "Quaderni della "Critica" ": ribadendo la machiavelliana autonomia della politica nella sua indipendente affermazione da ogni "mediazione" morale.

In Machiavelli, il Rinascimento si profila come un'unità culturale che s'irraggia in ogni direzione, per cui la valorizzazione del carattere estetico non è sufficiente ad evidenziare la novità della nuova età: ne sono un'ulteriore prova le riserve del De Sanctis che adotta un atteggiamento polemico, malgrado il fiorire delle arti, nei confronti della

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

debolezza morale degli uomini del Quattrocento e del Cinquecento. Ancora una volta, fa eccezione Machiavelli che è stato l'ineguagliabile scopritore della forza politica - dove confluiscono le altre particolari "virtù" individuali - che deve contraddistinguere l'uomo di Stato. In questa direzione, sempre all'interno della prospettiva generale del Rinascimento, De Sanctis inaugura l'interpretazione moderna di Machiavelli. Questo indirizzo si stacca dalla grandiosa, ma unilaterale prospettiva del Burckhardt, che, nella celebre opera *La civiltà del Rinascimento in Italia*, aveva esaltato l'unità organica della nuova età; aveva però inteso lo Stato rinascimentale italiano non come espressione della libertà, alla maniera del Sismondi, ma come un'"opera d'arte" del Principe. E, come per ogni opera d'arte, diventa determinante l'uso dei mezzi idonei per la sua adeguata riuscita. Si spiega così come Burckhardt esiga per l'opera politica, analogamente a quella artistica, la freddezza dell'esecuzione. Nell'evento artistico, l'entusiasmo e la spontaneità originaria devono tradursi nel distacco riflessivo e progettuale: così avviene nella creazione dello Stato. Per sciogliersi dal privilegiamento estetico, che si era esteso sino a comprendere l'orizzonte della politica, ma che rischiava di essere eccessivamente riduttivo, occorreva uno svincolo interpretativo radicale. Questo tentativo ha trovato in Giovanni Gentile la sua espressione rigorosa. Il Rinascimento, perseguendo la nuova affermazione dell'unità dell'uomo e della natura - e staccandosi così dalla precedente Scolastica - si pone d'autorità alle origini dello "spirito moderno". Proponendosi di cogliere l'unità filosofica della nuova epoca, in cui le varie attività trovano la loro adeguata collocazione, Gentile fa emergere le linee generali che contraddistinguono la modernità. Altri studiosi, come il Garin, si sono indirizzati verso il versante complementare di indagini particolari su determinati aspetti del Rinascimento. Ma questa tendenza, isolando inevitabilmente determinati temi e singole personalità, corre "[...] il rischio di afferrare dei frammenti e non l'insieme di un pensiero".<sup>41</sup>

A lato di queste proposte, un aspetto "rivoluzionario" sul dibattito intorno al Rinascimento è, per Chabod, rappresentato dall'interpretazione di Giuseppe Toffanin, che, muovendo dall'affermazione della libertà nella civiltà comunale del secolo XIII, sostiene che l'Umanesimo, anziché un evento radicalmente innovativo, esprime, all'insegna delle tendenze platonico-cristiane, la lotta contro il nuovo e la difesa del tradizionalismo classico e cattolico. In questo modo, "l'Umanesimo preparerebbe la via non allo spirito moderno, bensì alla Controriforma, laddove lo spirito veramente nuovo del secolo XIII sbocca nella Riforma".<sup>42</sup> Il vero contrasto s'instaura con il naturalismo averroista del Duecento. Toffanin vede così nei secoli XII-XIII il sorgere dell'autentico Rinascimento, affatto distinto dall'Umanesimo. Questa retrodatazione era già stata compiuta dal Volpe. Ma, per Toffanin, fra Duecento e Trecento c'è una brusca frattura. Chabod, pur apprezzando l'originalità di questa interpretazione e considerandola feconda di spunti, non la giudica, nel suo assunto specifico, accettabile. È invece determinante la prospettiva di Gioacchino Volpe. Chabod ha posto una particolare attenzione alla sua interpretazione del Rinascimento, il cui sorgere viene situato nella politica dei Comuni e della borghesia cittadina. Questo promettente indirizzo declina però successivamente nello sfiato allentamento della decadenza: dapprima è caratterizzato dall'importanza attribuita alla dimensione sociale, ma successivamente, dopo il Quattrocento, questo slancio si arresta e si dis-

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

perde nello sterile disinteresse verso la vita pubblica. In questa critica, Volpe segue il canone storiografico dell'Alfieri, del Capponi e del Balbo: in questi autori, il Rinascimento pare concludersi in una pura affermazione letteraria, che altro non è se non il corrispettivo del declino politico. Con prese di posizioni simmetriche, il Burdach aveva tentato di unire i secoli XIII, XIV e XV ed il Burckhardt aveva invece esaltato l'autonomia del periodo rinascimentale. Su quest'ultima tesi si sofferma il Volpe, per il quale il Rinascimento, nel suo arco temporale proprio, è l'espressione dell'emancipazione economica e politica del popolo italiano. In particolare, egli vede nel trionfo delle Signorie l'origine dello Stato moderno, che, affermandosi a metà del Quattrocento, culmina, nel quadro della politica dell'equilibrio, nella Lega italiana: è il risultato di un processo di tre secoli, lungo i quali la storia d'Italia ha conosciuto il sorgere di stati medi, temporaneamente solidali di fronte ai comuni pericoli come quello dei Turchi. Senonché questo processo è stato minato dalla controfinità negativa delle tendenze autarchiche e degli egoismi dei singoli stati. Questa situazione vale soprattutto per l'Italia. Negli anni del primo dopoguerra, Volpe analizza i suoi rapporti con l'Europa, ma sempre secondo un profilo politico, in opposizione a quello del primato economico, contro cui aveva polemizzato Croce. Chabod apprezza in Volpe la capacità di cogliere, in una visione d'insieme, l'aspetto dinamicamente unitario dei problemi storici, irriducibili a formule statiche e ad astratte priorità di principio. Così sintetizza il suo giudizio su Gioacchino Volpe: "[...] mai rigidamente legato ad uno schema di interpretazione, mai storico di "scuola" e sempre recisamente antisociologico".<sup>43</sup> Questo taglio interpretativo, che privilegia il rilievo politico dei problemi storici, distingue nettamente il metodo di Volpe da quello economicistico di Salvemini. Si sente qui l'influenza di Croce che aveva mostrato, nel dibattito storiografico, i limiti dei criteri puramente economici. Il peso delle analisi di Gaetano Mosca sulla classe politica è stato, in questa direzione, decisivo. Rispetto all'opera del Volpe, *Questioni fondamentali sull'origine e svolgimento dei Comuni italiani*, concernente la storia politica dei secoli XI-XIII, quella di Salvemini, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, pone invece l'accento sulla lotta fra le classi. I gruppi sociali contrapposti vengono presentati come veri e propri partiti. Quando apparve nel 1899, il saggio non mancava di qualità originali ed innovative. Il suo profilo "classista" ha subito però, oltre che il segno di varie critiche mosse da più parti, anche un logoramento interno a causa della generalizzazione delle sue applicazioni, com'è avvenuto per la storiografia del Mezzogiorno, dove l'indirizzo economico-giuridico ha incontrato favore. Ne è un esempio l'attenzione dello Schipa ai problemi sociali ed economici. Questi interventi si dimostrano però tardivi e piuttosto monocordi rispetto all'originario impulso che Salvemini aveva dato alle questioni economiche ed a quelle demografico-monetarie. La sua incidenza si fece sentire sullo stesso Volpe, nell'opera *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra i movimenti ereticali e le classi cittadine. Ma, in questo caso, la contrapposizione classista di Salvemini - per quanto schematica e, sotto taluni aspetti, semplicistica - si presenta più sfumata ed attenuata. Gli anni poi del dopoguerra diressero altrove gli interessi storiografici che si volsero non tanto alle classi *sociali*, quanto a quelle *politiche*, ed in particolare a quella dominante.<sup>44</sup> La rigida sepa-

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>44</sup> Anche qui è presente l'influsso del Mosca. Commenta al riguardo Chabod: "si potrebbe dire che al posto di Marx e di Antonio Labriola allora influi, con la sua teoria della classe politica, Gaetano Mosca" (*Ibid.*, p. 188).

razione tra i ceti sociali, voluta da Salvemini, cadde. Tra le classi esistono piuttosto rapporti e scambi reciproci: la stessa aristocrazia, nel periodo studiato da Salvemini, presenta una configurazione non puramente classista.<sup>45</sup>

Nell'età rinascimentale, il primato del politico si ritrova, oltre che in Machiavelli, in Guicciardini. Rettificando le tesi del Ranke ed in parte quelle del De Sanctis, la storiografia recente ne ha riabilitato le qualità di storico e di politico. Chabod, negli *Scritti su Machiavelli* e negli *Scritti sul Rinascimento*, ne tratteggia il profilo in modo diverso. Nei primi, in contrapposizione a Machiavelli, secondo un'ascendenza desanctisiana, viene evidenziato il limite di Guicciardini, perché la sua figura appare ancora chiusa nell'ambito della diplomazia rinascimentale. Ne è una testimonianza indiretta il diverso tono della corrispondenza di Machiavelli con il Vettori e con il Guicciardini. Col primo, non c'è la cautela e la prudenza che invece vengono adottate nei confronti del secondo. Nell'altra opera, dove Chabod delinea la sua complessiva e matura interpretazione del Rinascimento, la complessa personalità di Guicciardini assume un maggiore rilievo. Chabod sottolinea come, per questo storico-diplomatico, ciò che conta è l'esperienza delle cose. È la ragione per cui, svincolate dagli schemi dell'Umanesimo, la sua figura e la sua opera assumono un carattere moderno, quale non si riscontra nei suoi contemporanei. Attento alle sfumature, Guicciardini diffida delle costruzioni teoriche che rischiano di cadere nell'astrattezza. Non esprime idee generali, ma, semmai, "ricordi" personali, annotazioni che non confluiscono in un impianto volutamente unitario, ma che tuttavia mantengono una penetrante perspicacia. Anche per Guicciardini, come per Machiavelli, l'agire politico è indipendente dalla morale; ha un valore sempre puntuale, circoscritto a determinate situazioni: mira solo a ciò che è realizzabile, tenendo però nel debito conto la precarietà delle azioni umane. Per tale motivo, la complessa personalità di Guicciardini ne fa, almeno sotto certi aspetti, un precursore della Controriforma. Qui Chabod ritrova la motivazione profonda del celebre "particolare" guicciardiniano, che, pur tutelando l'interesse privato, è anche l'effetto di una dolente riflessione sui casi del mondo: "[...] tosto che nasce, ogni entusiasmo trova un immediato freno, e ai progetti di grandi azioni s'oppono il senso amaro della loro vanità".<sup>46</sup> Lo stesso eccesso di diplomazia e di "discrezione" è contemporaneamente un attestato di finezza valutativa degli eventi e degli uomini. Anche sotto quest'aspetto, l'atteggiamento politico è dominante, mentre è marginale quello economico-sociale. Questo sorvolo è condiviso da Machiavelli, come lo è il rilievo attribuito alla religione: in entrambi è considerata "[...] una forza coattiva che scende dall'alto, saviamente ammaestrando gli animi e raffermandoli nell'adempimento dei loro doveri civili".<sup>47</sup> La complessità e l'acume politico di Guicciardini emergono particolarmente nella *Storia d'Italia*. Quest'opera, ricca di ritratti finemente tratteggiati, è una compiuta campitura, anche in riferimento alla storia europea, delle vicende degli stati italiani. L'elemento di maggiore novità, rispetto alle *Storie fiorentine* vivacemente passionali e polemiche, specialmente nei confronti della repub-

<sup>45</sup> "Non è il fattore economico che determina l'atteggiamento politico: il ceto dirigente cerca di svolgere, economicamente, la sua azione conformandosi alla economia dello stato, a quel che dettano gli interessi generali della città" (*Ivi*).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>47</sup> *Scritti su Machiavelli.*, cit., p. 81.

blica del Soderini, è rappresentato dal distacco dall'immediatezza contingente che si accentua ancor più nei *Ricordi politici e civili*.

Questo cammino prepara il nuovo indirizzo dell'età della Controriforma che Chabod accentra nella figura e nell'opera di Giovanni Botero. Al servizio di Carlo Borromeo, la sua attività fu inizialmente quella di "predicatore". Questo ruolo, nello spirito dell'epoca, assume un peculiare rilievo, perché, attraverso il suo esercizio, i principi controriformistici potevano raggiungere una grande diffusione nelle masse, innanzitutto per favorirne il controllo ideologico. Siffatte composizioni seguono uno schema fisso: scelto il tema, la sua illustrazione viene suffragata da esempi tratti dalla storia sacra e profana. Le affermazioni volutamente generiche finiscono con l'adattarsi ad ogni circostanza. Con Botero muta la temperie storica: come la sua attività posteriore dimostrerà, alla forza della passione subentrano le cautele di una prudente riflessione.<sup>48</sup> Dopo il servizio sotto il cardinale Borromeo, passa a quello di Carlo Emanuele I. È inviato nella Francia dilaniata dalle guerre religiose. Qui fa la decisiva conoscenza del partito dei *politiques*: l'esigenza della tolleranza religiosa lo spinge ad anteporre il problema politico a qualsiasi altra esigenza. Vi è presente l'ascendenza del Bodin, anche se l'attenzione di Botero è tutta volta all'esaltazione della religione cattolica e non alla difesa di quella naturale. La tendenza è generale: come politico e come teorico, a differenza delle potenti personalità di Machiavelli e di Campanella, Botero è una figura dipendente; sempre alla ricerca di suggerimenti esterni, gli manca il *pathos* eroico di Machiavelli. Dimostra però attenzione ad un aspetto che da quest'ultimo e da Guicciardini era stato trascurato: l'attività economica. Lo sfondo storico degli scambi non è più rappresentato dalle città italiane, ma da quelle europee ed anche da quelle d'Oriente, la cui emergenza era già stata colta da Paolo Giovio, particolarmente in relazione alla presenza turca nel Mediterraneo. Si esce così dagli schemi e dall'ambito geografico dell'Umanesimo classico, per abbracciare paesi lontani che le scoperte geografiche venivano aprendo all'espansione economica.<sup>49</sup>

Dalle *Cause della grandezza delle città alla Ragion di Stato*, è presente il passaggio dall'originaria analisi economica a quella politica, intesa però nel suo significato pragmatico. Bodin aveva posto l'imprescindibile esigenza dello Stato di diritto, alla cui luce dev'essere vagliato quello di fatto. Il concetto di "sovranità" ha invece per Botero un aspetto secondario, così come lo è il rapporto tra il potere centrale ed i sudditi: il ricorso a tale preventiva chiusura "[...] significava limitare il discorso della politica come pratica, porsi cioè sullo stesso piano di Machiavelli e accettar di lottare con le stesse armi dell'avversario".<sup>50</sup> L'interesse preminente per il mondo fattuale si traduce così nella giustificazione della "ragion di Stato".<sup>51</sup> In senso generale, con questo termine, si vuole indicare un principio che è al di sopra del diritto e della morale. Lo Stato è, secondo la definizione di Botero, "un dominio fermo sopra popoli, e ragione di stato è notizia di mezzi

<sup>48</sup> "S'era lontani dall'esaltazione savonaroliana che, ad ogni momento, lasciava intravedere la potente figura dell'uomo Savonarola, tutto aneliti e fremiti, in ogni ora; lontani, anche, dalla profondità di fervor religioso de' mistici spagnoli della Controriforma" (*Scritti sul Rinascimento*, cit., p. 292).

<sup>49</sup> "Tramontava così la città italiana, quale avevano sentita e amata da secoli gli uomini dei comuni; e tramontava, ad un tempo, il concetto di città-Stato, quale Aristotele e l'antichità greco-romana avevano legato al Medioevo" (*Ibid.*, p. 305).

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>51</sup> Malgrado una *vulgata* corrente, il termine non è di Machiavelli, ma si trova la prima volta, nota Chabod, "[...] nell'orazione di monsignor Giovanni della Casa a Carlo V, per la restituzione di Piacenza" (*Ibid.*, p. 637).

atti a fondare, conservare ed ampliare un dominio cosiffatto”. Identificata con quella del Principe, la ragion di Stato diventa indipendente dallo Stato stesso. Sorge però il problema del rapporto della sua pratica contingente con la coscienza morale, che, per il cattolico Botero, s’identifica con la stessa legge di Dio. Malgrado i tentativi di conciliare politica e morale, i due territori rimangono scissi: l’idealità morale delle aspirazioni dell’uomo viene vincolata all’inflessibile cogenza del puro ordine fattuale. La loro irrisolta dicotomia è all’origine della “decadenza” che si annuncia, per Chabod, già con Guicciardini. Gli ultimi rappresentanti della fede e dell’ideale sono per lui il Bruno, il Campanella ed il Sarpi: dopo c’è l’arresto e la caduta in “[...] uno psicologismo di maniera e in un pragmatismo senz’anima”.<sup>52</sup> Alla storia subentra la cronaca ed il desiderio di una tranquilla esistenza. È il fine di Botero: “[...] proprio all’inizio della *Ragion di Stato*, preponendo i meriti di chi conserva a quelli di chi acquista, egli appalesava a chiare note come il suo senso della “virtù” umana non fosse più quello del Machiavelli e come ad una tesa volontà di conquista succedesse il più prudente desiderio della vita quieta”.<sup>53</sup> Questo principio vale anche per le *Relazioni universali* che sono tutte pervase da “quietismo morale” e da “rinuncia all’azione”. Ma, anziché difetti o limiti, queste disposizioni d’animo appaiono a Botero qualità positive, come risulta dalla descrizione ammirata della Cina, tutta tesa a chiudersi nella conservazione delle proprie tradizioni. Come la “pratica” assorbe il dibattito delle idee, così alla “virtù” di Machiavelli subentra la “prudenza”. Precettore dei principi, Botero elogia la cautela, innanzitutto come compromesso tra lo Stato e la Chiesa. Questa programmatica conciliazione sfocia in un vero e proprio “Consiglio di coscienza” che segue passo dopo passo il sovrano nelle sue decisioni.

Malgrado questi limiti, tanto più evidenti se rapportati allo slancio creativo del periodo precedente che ha il suo punto di forza in Machiavelli, il contributo storiografico più rilevante di Botero, è da Chabod rintracciato, oltre che nella sua attenzione ai problemi economici, nell’interesse per la *natura*. Esiste un rapporto condizionante tra il suolo, la produzione, il clima, e l’economia di un determinato paese. In modo ancora più specifico, le condizioni climatiche e la qualità del territorio influiscono sul carattere degli uomini. Ma questa correlazione è in Botero ambivalente: alle volte, egli sostiene il predominio dell’uomo sugli elementi naturali; in altre occasioni, ribadisce il prevalere di questi ultimi. Tale oscillazione è per Chabod significativa, perché rivela la dicotomia, in Botero insoluta, tra *fatum naturale* e *dignitas hominis*. Manca inoltre nelle sue analisi, malgrado l’estensione dell’esclusiva economia delle città ad una più ampia visione del mondo, la capacità di sollevarsi dal particolare alla configurazione generale dei problemi. Questa difficoltà si fa sentire nel contrasto tra il giudizio intellettuale, che impone di seguire le inflessibili regole della ragione politica, e l’intima ripugnanza per le loro obbliganti applicazioni. Non c’è soluzione, se non il ripiegamento sul sentimento. Inoltre, malgrado i tentativi di conciliare le azioni degli uomini con i decreti di Dio, fa la sua comparsa l’inquietante irruzione del caso che richiama il concetto classico di “fortuna”. Questa casualità è sommamente presente nel fenomeno della guerra, in cui Botero riscontra la massima mancanza di ordine. Per sottrarsi al caso ed alla fortuna, non rimane che il rifugio nella contemplazione. Le riflessioni conclusive di Botero ritornano così alla

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>53</sup> *Ivi.*

tonalità culturale dell'età borromeiana, tanto che l'intento religioso lo induce a vagheggiare, al di sopra dei vari stati, un'universale *Respublica christiana*. È la ripresa dell'idea medievale, adattata ai nuovi tempi; ma le motivazioni dell'antica "Repubblica cristiana" vengono meno a cospetto dell'ampliamento del mondo e delle sue sfere d'influenza.<sup>54</sup>

Ben diversa, rispetto a Botero, è la figura di Paolo Sarpi, improntata ad un profondo senso morale ed a sensibilità religiosa, come testimoniato dal suo discepolo Micanzio, che fanno da sostegno alla serietà dello studioso. Per Chabod, l'autentico pregio di Sarpi consiste nella sua peculiare qualità di storico-politico, capace di spaziare in un ampio orizzonte di studi in svariate discipline. Prima della polemica sull'interdetto, egli segue da vicino le guerre di religione in Francia. Quest'attenzione l'induce ad assumere l'elemento religioso soprattutto come un fattore morale e politico. Tale considerazione lo sollecita a farsi osservatore attento del Concilio di Trento, di cui gli interessano più i "negozi" che la trattazione dogmatica. Questo banco di prova lo convince della necessità di una riforma della Chiesa che avrebbe dovuto ritornare alle origini della sua missione religiosa e morale. La convinzione è rafforzata, dopo il soggiorno mantovano e milanese, dai rapporti diretti con la Curia. In quest'occasione, si avvicina al cardinale Bellarmino che sarà poi, sul piano dottrinale, il suo antagonista. Contro l'accentramento romano, il presupposto del pensiero politico di Sarpi è il mito di Venezia che viene investita della dignità di custode della libertà. Questo apprezzamento è condiviso dal Bodin, che, sebbene sostenitore della *royauté*, cioè della monarchia regale, riconosce in Venezia lo stato dove vige la più grande libertà. Nega però che dipenda dall'esistenza di un governo "misto". Diversamente, Sarpi considera Venezia una città sommamente liberale, proprio perché rappresentata da un governo variegato, composto da un doge, da un'aristocrazia e da un popolo che non è puramente passivo.

La lotta con la curia romana iniziò nel 1596, quando il nunzio apostolico impose l'applicazione dell'*Indice* dei libri proibiti e la ripresa della lotta contro i Turchi. A queste pretese, si oppose l'orgoglio veneziano. Prese così avvio la contesa con Paolo V. Nel corso del Cinquecento le discordie non erano mancate, ma non si erano trasformate in un aperto conflitto di principi: lo scontro diretto era stato sviato dal problema della Riforma. Mutate le condizioni, a sostegno delle sue tesi e di quelle dello Stato di Venezia, Sarpi sa trarre suggerimenti preziosi dalle vicende francesi, dove la polemica tra il Concilio e la Curia era alimentata dalla tradizione gallicana. Per parte sua, Venezia ribadisce la sua ortodossia cattolica, fatta però salva la sovranità dello Stato. Conformemente a questo criterio direttivo, Sarpi sostiene che il potere del Doge deriva da Dio e la Chiesa non può quindi intervenire nelle questioni interne dello Stato. Contrastando le pretese ecclesiastiche, vengono varate alcune leggi, come quella secondo cui nessuno può fondare monasteri o chiese, senza il permesso della Serenissima. Il clima si fa sempre più teso e sfocia nella contesa diretta, quando un canonico ed un abate vengono giudicati per reati comuni. Roma reclama che siano sottoposti al proprio foro ecclesiastico. Di fronte al rifiuto di Venezia, la contesa iniziale divampa in un *affaire*

<sup>54</sup> Di fronte a questa vastità insondabile e casuale, Botero non sente le proprie radici: "[...] quest'uomo, il meno piemontese di animo fra quanti mai, piemontesi di nascita, abbiano atteso a scrivere di cose politiche, si mantenne al di fuori della mischia, estraneo ad una questione vitale per la sua terra nativa e per il suo principe" (*Ibid.*, p. 373).

internazionale, perché il papato ha il sostegno degli Asburgo, che, tra l'altro, proteggevano la pirateria degli Uscocchi. Inizia così la "guerra delle scritture". Dapprima Sarpi dimostra tutto il suo tatto per evitare l'urto frontale con la Chiesa; ma, inevitabilmente, questo ripiego diplomatico doveva sfociare in una posizione più radicale. La questione, da originariamente veneziana, si estese così a problema europeo, sino a coinvolgere direttamente, con minacce di guerra, la Spagna e la Francia.

Similmente al Bodin, anche se non ne aveva una conoscenza diretta, Sarpi è sostenitore della "sovranità" dello Stato. Per rafforzare la sua tesi, cita Seneca e si appoggia all'autorità dei giuristi della scuola di Tolosa che erano stati i difensori della monarchia di Francesco I. Il "bene pubblico" è il principio direttivo, su cui si regge l'esercizio della sovranità statale. Con questi presupposti, da una posizione difensiva si passa ad una strategia offensiva. Sarpi fa valere un principio di fondo: la scomunica promulgata dal papa, in linea di diritto, può essere ingiusta. Nella Chiesa primitiva, valeva solo per peccati particolarmente gravi e soprattutto era diretta ai singoli individui. In questa presa di posizione, come mostra Chabod, Sarpi è più radicale dei liberali dell'Ottocento che non mettevano in discussione la scomunica, pur di adempiere al proprio compito politico.

Chabod mette bene in evidenza come, per Sarpi, lo Stato, sebbene ancora "confessionale", sfugga al controllo della Chiesa, perché deriva direttamente da Dio. Per contrastare la preminenza del pontefice, egli invoca la superiorità del Concilio: il tema assume una particolare importanza nell'*Istoria del Concilio Tridentino*. L'interesse politico è preminente: in Sarpi, come nel Bodin, la "sovranità" dello Stato s'identifica col potere assoluto del "governo". Anche su questo punto, malgrado le sue convinzioni libertarie, le posizioni di Sarpi non sono omologhe al pensiero liberale successivo, perché la sovranità del Principe promana, senza intermediari, da Dio. La priorità del Concilio è richiesta dal fatto che, se non esistesse una qualche forma di controllo sul pontefice, si dovrebbe giocoforza ubbidire ai suoi decreti, anche se ingiusti. In nome del diritto, Sarpi sostiene la superiorità della legge sulla presunta ed arbitraria sovranità del papato. Erano temi dibattuti nella Francia contemporanea. Le *Lettere ai protestanti* attestano le sue simpatie, anche se egli non si addentra nel dettaglio delle questioni dottrinali, nei confronti degli Ugonotti. Ma, malgrado questa disposizione d'animo favorevole, come sottolinea Chabod, non ci sono elementi per affermare che egli sostenesse la giustificazione mediante la fede o che negasse il valore delle opere. La questione strettamente dogmatica ha per lui un rilievo relativo. Gli interessa piuttosto l'*organizzazione pratica* della Chiesa. Su questo fondamento, s'innescia la polemica con i Gesuiti. Al riguardo, Chabod istituisce un parallelo con Pascal. Vi sono però differenze sostanziali, perché mentre le *Provinciales* avevano posto la questione discriminante della grazia e dei suoi rapporti con la morale, Sarpi non si addentra lungo il terreno della pura speculazione. La lucida consapevolezza dell'attualità lo rende, in linea di principio, audace nelle sue prese di posizione, ma prudente nelle loro applicazioni. Questo atteggiamento, tutto volto all'efficacia pratica, l'induce a cercare una soluzione compromissoria, analoga a quella tenuta dal Contarini all'epoca del Concilio di Trento. In questa circostanza, come in altre, Sarpi dà prova di prudenza, lontana dall'"impeto" di Machiavelli, ma, da un punto di vista politico, rigorosa e decisa, anche se sempre rispettosa dell'ortodossia cattolica. In questa direzione, seguendo il giudizio del Salvatorelli, Chabod vede, nelle proposte del Sarpi, segni di un "cattolicesimo riformista" più che di un'adesione al protestantesimo.

## V

# IL DIBATTITO DELLE IDEE SULL'ORIGINE DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE

L'attenzione di Chabod alle dottrine politiche ha trovato un'ulteriore applicazione nel dibattito delle idee sull'origine della rivoluzione francese.<sup>55</sup> Il punto di riferimento è la celebre tesi di Georges Lefebvre che aveva distinto la rivoluzione aristocratica del 1788 da quella borghese del 1789. Nella sua suddivisione, aveva ulteriormente preso in considerazione quella contadina ed operaia. Chabod si limita ad analizzare le premesse teoriche delle prime due. La rivoluzione aristocratica, preparata dal disagio economico della nazione, è stata l'espressione delle rivendicazioni della nobiltà nei confronti del sovrano. Sin dall'ultimo periodo del regno di Luigi XIV, per effetto delle lunghe guerre, si affaccia una crisi diffusa, che, aggravata dalla revoca dell'Editto di Nantes, a causa del quale molti ugonotti abbandonarono la Francia e crearono industrie in Olanda ed in Inghilterra, condusse ad un progressivo innalzamento dei prezzi. Di fronte a queste difficoltà economiche che colpirono anche i privilegi della nobiltà, la classe aristocratica volle riaffermare i propri diritti minacciati. Tale tesi è particolarmente rilevante, perché si distanzia dalla diffusa opinione, secondo cui la rivoluzione è stata considerata un esclusivo fenomeno borghese; ma, in realtà, anche se si sviluppò poi autonomamente, fu avviata dalla reazione nobiliare. Una volta innescata dal ceto aristocratico, doveva fare il suo corso, mobilitando le forze della borghesia che aveva ben altri e più fondati motivi di radicalizzarla. Immediatamente, sul piano delle idee, nacque una vera e proprio *querelle* pro o contro la rivoluzione.

Tra gli esponenti del secondo partito, le tesi di Edmund Burke assumono un particolare rilievo per la loro radicale opposizione al fenomeno rivoluzionario che contrastava le linee di tendenza della tradizione dell'Inghilterra moderna. Conformemente a questo

<sup>55</sup> Queste considerazioni si ritrovano nell'opera *Alle origini della rivoluzione francese* (a cura di F. Borrelli, Passigli Editori, Firenze, 1990, già precedentemente citata), non originariamente destinata alla pubblicazione, ma risultante dalla ritrascrizione di un corso universitario. Di non facile reperimento, è forse tra le meno note di Chabod. Personalmente, ho potuto consultarla grazie alla sollecitudine del fraterno amico Enzo Randone che l'ha tratta fuori dai tesori della sua ricca biblioteca. L'interesse di questo saggio - non di vaste proporzioni, come sono invece gli scritti di Chabod esplicitamente dedicati alla pubblicazione, ma denso per le implicazioni culturali che fanno da ponte tra il dibattito politico tra il secolo XVIII ed il XIX - consiste nella lucida analisi sulle interrelazioni dei ceti sociali, all'interno dell'evento capitale, anche nelle sue risonanze europee, della rivoluzione francese.

presupposto, la rivoluzione è condannata in blocco, perché, contravvenendo alla regola aurea della politica dell'*equilibrio*, ha alterato la stabilità dello Stato ed i rapporti internazionali. Per Burke, queste conseguenze negative discendono da principi astratti, che, nati dalle idee private dei filosofi, hanno spezzato l'unità dell'Europa. La frattura ha fatto declinare l'ideale cavalleresco che aveva le sue radici nel Medioevo e che, legato all'etica dell'onore, aveva trovato nella figura del "gentiluomo" il suo modello. L'idea d'Europa si è costruita sul suo incontro con l'*ethos* cristiano. Da questa fusione è sorto il sistema dei valori culturali, in cui s'identifica, al di là della sua configurazione puramente fisico-geografica, l'essenza stessa dell'Europa. La sua fisionomia storica è contrassegnata da una tradizione che l'uomo contemporaneo ha ereditato dai propri padri: mantenerla diventa una condizione necessaria, perché possa continuare a sussistere un comune sentire. Se quest'ultimo è di fatto l'erede della classicità, che trapassa poi, almeno sotto taluni aspetti, nella tradizione medievale, la sua perfetta realizzazione si compie solo nell'età moderna. Per Burke, la rivoluzione francese ha spezzato quest'asse portante. La condanna è pronunciata in nome dell'unità europea, quale si era affermata prima dell'evento rivoluzionario e quale dovrà essere nuovamente ricostruita. Su un versante diverso - secondo una visione provvidenzialistica della storia, ma con risultati non dissimili -, la rivoluzione ha rappresentato, per De Maistre, il venire meno della missione cristiana della Francia. Effetto di questa capitale inadempienza, il fatto rivoluzionario è fatto rientrare nel sistema classico delle eresie.

Contrariamente a questa linea interpretativa, da più parti, si levarono voci autorevoli in difesa della rivoluzione francese; prima fra tutte quella di Madame de Staël, secondo la quale la rivoluzione ha restituito alla Francia la libertà. Quest'intento apologetico ha però le sue limitazioni: se l'89 ha trovato i suoi protagonisti nei difensori della libertà, il '93 ha chiamato a raccolta il popolo infimo, quello che, come altri intellettuali dell'area illuministica, Voltaire spregiava col termine di "populace". La differenza mira ad esaltare l'aspetto borghese della rivoluzione che aprirà la via alla successiva affermazione del liberalismo: questa interpretazione è all'origine di una duratura fortuna storica.

Prima del prevalere della definitiva affermazione dell'ideologia borghese, la nobiltà trovò i suoi difensori. È il caso di Fénelon, che, nel suo *Télémaque*, ha sottolineato la reazione nobiliare all'assolutismo in nome di un ideale di giustizia che è stato violato, allorché allo Stato si è sostituito il potere assoluto del sovrano. La sua politica personale, come nel caso della guerra di successione spagnola, si è dimostrata del tutto estranea agli effettivi bisogni della nazione. A ciò si aggiunga la cattiva gestione economica: anche per Fénelon, la soppressione dell'Editto di Nantes ha avuto come effetto la rarefazione e l'indebolimento delle attività commerciali che hanno condotto all'exasperato sfruttamento dei contadini. Al trionfo delle pratiche mercantili, egli contrappone la rivalutazione della figura dell'agricoltore. Si può rintracciare qui un primo annuncio della fisiocrazia. Ma la difesa di Fénelon è mirata: il privilegiamento economico della proprietà terriera implica la riabilitazione del ruolo sociale del ceto nobiliare. La preoccupazione di demarcare le funzioni della nobiltà rispetto a quelle dei *roturiers*, cioè dei non nobili, ubbidisce, in contrapposizione al mercantilismo di Colbert e di Richelieu, alla considerazione della Francia come un grande paese agricolo. È un criterio discriminante: alla corrente, che fa capo a Montesquieu ed a Rousseau, fautori di piccoli, ma forti stati, si contrappone Fénelon, sostenitore dell'opportunità di grandi stati agrari.

Da queste premesse in difesa della nobiltà, il dibattito prosegue con Boulainvilliers e con Montesquieu. Il primo ricerca un principio di demarcazione tra gli antichi ed i moderni: l'identifica nella differenza tra il dispotismo dell'impero romano e la libertà introdotta dalla conquista franca. Il termine "libertà" non deve però essere inteso in senso strettamente liberale, perché, come osserva Chabod, Boulainvilliers non guarda all'avvenire, ma esclusivamente al passato. La conseguenza è esplicita: il regime feudale è il migliore. Quest'idea è condivisa, contro Voltaire, anche da Montesquieu. Chabod ricorda come già lo Hotman, nella sua *Franco Gallia*, avesse affermato l'esistenza del principio, vigente tra i Germani, dell'uguaglianza; al contrario, il potere monarchico in Francia è stato il risultato di un'usurpazione. Questa tesi della contrapposizione tra la disuguaglianza di marca francese e la libertà ugualitaria dei Germani passa in Boulainvilliers, secondo il quale la conquista dei Franchi ha eliminato le istituzioni romane: da queste rovine, sorge la figura del re come *primus inter pares*.

Al Boulainvilliers si contrappose il Dubos (rappresentante dell'indirizzo "romani-sta", opposto a quello "germanista") che sostenne la tesi dell'assimilazione delle istituzioni romane da parte dei Germani. Conformemente a questi presupposti, i Franchi non sono stati i portatori della libertà, come dimostra il fatto che la monarchia franca non è elettiva, ma ereditaria. Al riguardo, è da rilevare come la libertà, al di là del dibattito se sia o meno da attribuire alla conquista dei Germani, venga comunque considerata come un bene dato, mentre per le tesi più mature, come quella del Mazzini, è un ideale da conquistare. È inoltre da considerare, come evidenzia Chabod, che gli scrittori tedeschi e svizzeri l'intendono una proprietà degli *Stände*, cioè dei *ceti* sociali: così è in Möser, e, si deve aggiungere, in modo filosoficamente rigoroso, in Hegel. La libertà individuale, in senso moderno, è invece comprensiva di tutte le attività, a partire da quelle economiche, che fanno capo all'iniziativa dei singoli soggetti. Non esistono discriminanti pregiudiziali, come avviene invece per Möser - sostenitore di un rigoroso conservatorismo agrario, legato alla mentalità degli *Junker* - che svaluta, analogamente al Boulainvilliers, la figura del mercante ed in genere ogni forma di attività commerciale.

In questo dibattito, Montesquieu assume, pur nelle ambivalenze del suo pensiero, una posizione personale e feconda. Anche per lui, l'impero romano decadde in dispotismo, a differenza dei Franchi che ristabilirono la libertà. Nell'*Esprit des Loix*, il dispotismo s'identifica con il governo assoluto, distinto da quello repubblicano e da quello monarchico che è limitato da leggi fondamentali. Nei suoi confronti, la nobiltà assume un potere intermediario tra il suo potere ed il popolo. La tesi è complementare a quella di Machiavelli, per il quale il ceto nobiliare è invece indipendente dalla monarchia. Il ruolo mediatore della classe aristocratica è, per Montesquieu, un mezzo sicuro per non cadere nel dispotismo, come avviene con lo stato turco, dove uno solo è il sovrano e tutti gli altri sono servi: creati dal sultano, i nobili dipendono, nella loro stessa vita, in tutto e per tutto dalla sua volontà. La rilevanza di questi temi non si esaurisce nel confronto tra le idee, ma comprende anche l'individuazione delle passioni che le sottendono. Esistono, infatti, per Montesquieu, distinti moventi che sono a fondamento delle varie forme di governo: la *virtù* vale per la democrazia; l'*onore* per la monarchia; la *paura* per il dispotismo. In particolare, la prima presenta una rilevante complessità tematica. Per Montesquieu, a differenza di Machiavelli, è originariamente "[...] l'amor di patria, ossia l'uguaglianza, la non esistenza di limiti giuridici fra cittadini. (Virtù, per Machiavelli, è la capacità di agire anche se si tratta di delitti; uomo virtuoso era, infatti, Cesare Borgia;

la valutazione morale non c'entra, si tratta di virtù politica. Per Machiavelli la virtù è necessaria in ogni forma di governo. Per Montesquieu è invece qualcosa di più preciso, limitato agli Stati democratici<sup>56</sup>. Ma non si fissa in questo significato univoco. Esistono, infatti, una virtù cristiana ed una pagana. Quest'ultima è l'effetto della forza e delle capacità individuali. In questo senso, la "virtù" non è l'equivalente di "bontà". La questione è politica e morale insieme. I due aspetti s'incontrano, sempre per Montesquieu, in differenti tipi di educazione. Nella repubblica è affidata alla scuola; nella nobiltà è rappresentata dall'ambiente sociale che educa alla *politesse*, cioè alla raffinatezza del comportamento. All'insegna di quest'ultima, la società è regolata dall'incivilimento dei costumi ed in genere dalle "choses d'agrément"<sup>57</sup>. Da questo punto di vista, la *civilisation* francese e la *Kultur* tedesca sono contrapposte. La seconda manca di *politesse*. Ma, anche a questo riguardo, sussistono interpretazioni complementari: mentre Rousseau la condanna, opponendole la spontaneità naturale, Montesquieu la difende, quale espressione dell'etica dell'onore. Il suo imperativo vale in ogni circostanza, anche nel caso estremo dello stato di guerra. Anzi, proprio qui la sua esigenza si fa sentire, non solo come atteggiamento verso il nemico, ma innanzitutto come il tributo di assoluta fedeltà del feudatario al sovrano. Il medesimo principio vale per la società civile. In tutte le sue manifestazioni, questa virtù cavalleresca tiene lontano il nobile dal commercio, considerato, sempre nell'ottica dell'etica dell'onore, come un'attività degradante. La nobiltà è, da un punto di vista economico, esclusivamente legata alla proprietà terriera, per cui la figura centrale non è il mercante, ma l'agricoltore. Anche in questo caso, tale principio non è conforme alle successive tesi del liberalismo, quali, per esempio, si ritrovano in Cavour che considererà ugualmente rilevanti le varie attività economiche.

Merito dell'interpretazione di Chabod è l'aver mostrato l'ambivalenza del pensiero di Montesquieu: da una parte, egli è un eminente rappresentante della reazione nobiliare, e, dall'altra, secondo un particolare aspetto, il suo pensiero politico apre al liberalismo. Si tratta di due prospettive divergenti che pure, come acutamente rilevato, coesistono insieme. Di volta in volta, è stata storiograficamente accentuata l'una o l'altra. Per esempio, Mathiez e Sagnac hanno unilateralmente vincolato il pensiero di Montesquieu alla rivendicazione aristocratica. In modo complementare, la celebre tripartizione dei poteri è stata posta a fondamento della tradizione liberale. Secondo il primo aspetto, Montesquieu non difende solo la nobiltà di spada, ma anche quella di toga per la sua funzione di custode delle leggi. Il suo prestigio non dipende dal retaggio del sangue, ma dalle capacità personali. La stessa ambivalenza si riscontra nell'interpretazione del cristianesimo. Il giudizio è oscillante: nelle *Lettres persanes* è posto sotto accusa; nell'*Esprit des Lois*, invece, è rivalutato, perché favorisce il governo temperato.

Alla difesa della nobiltà, si oppone la tesi complementare che esalta la funzione della monarchia. L'esponente, su cui si sofferma Chabod, è il D'Argenson che individua nella nobiltà l'usurpatrice dell'istituto monarchico. Quest'ultimo nasce dal contratto tra il sovrano ed il popolo. Il fattore discriminante è la *royauté*, in cui il re è il primo magistrato: comanda per il bene dello Stato. Nel gioco dei ceti sociali, la nobiltà assume determinati privilegi, solo perché il sovrano finisce col concederle i suoi favori. Questa

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>57</sup> "Les choses d'agrément": è la vita di società, è quel che rende pienamente *police* (dicevano allora), civile (si direbbe oggi) un popolo" (*Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Bari, 1998, p. 118).

discriminazione la stacca dai *roturiers*. Contro questa tendenza, D'Argenson afferma l'uguaglianza delle classi: il suo programma politico tende ad una forma di governo che Chabod definisce *democrazia monarchica*. Così, laddove la monarchia decade nel dispotismo, questa degenerazione è dovuta alla responsabilità dell'aristocrazia. Onde evitare questo pericolo, il re deve cercare la solidarietà del popolo. Dalla condanna delle discriminazioni dovute alla nascita, sorge un egualitarismo sociale, prima ancora che politico, dove, tra l'altro, il clero non compare come una "classe", ma solo come un "ordine".

Dopo le grandi correnti politiche che si affermeranno nell'Ottocento, queste dichiarazioni di principio possono sembrare decisamente datate; ma, pur senza prendere posizione, Chabod vi ravvisa un'apprezzabile sensibilità morale. Costata, per esempio, come in Fénelon ed in D'Argenson sia presente il senso della solidarietà umana che si differenzia dal distacco - anche se più moderno, da giurista e da parlamentare - di Montesquieu. In questo quadro variegato, la borghesia si propone come una classe a sé stante, connotata da caratteri distintivi ben precisati: "Il borghese non è l'*homme de qualité*, ma l'*honnête homme*".<sup>58</sup> In quanto tale, possiede les *lumières*: non a caso, a lui s'indirizzeranno i filosofi. In virtù di questa qualità, come si distingue dalla nobiltà, così il borghese si distanzia dall'uomo del volgo, dal *gueux*. La sua, per così dire, *medietà* gli consente una diffusa capacità di conciliazione, perché sa contemperare, mediante la pianificazione delle attività produttive, esigenze diverse. Per esempio, lo spirito borghese può accordarsi con la religione, almeno per quanto riguarda la morale, per il principio dell'ordine mitigato dalla saggezza. È significativo che, in questo bisogno di vivere secondo il dettato di una vita regolata da consuetudini codificate, al riparo dai colpi di mano dell'imprevisto, il borghese provi una diffidenza verso gli scatti della fantasia. L'esigenza di una vita tranquilla e decorosa va di pari passo con il solido senso della concretezza e del benessere economico. Così, da parte degli uomini d'affari, il denaro non è più sentito come una colpa; anzi, il finanziere si ritiene il sostegno insostituibile dello Stato e della vita civile.

Tutti questi aspetti si ritrovano nell'opera di Sieyès, non solo nel famoso *pamphlet*, *Che cos'è il terzo stato?*, ma, prima ancora, nel *Saggio sui privilegi* che conobbe una larghissima diffusione e preparò la Dichiarazione dei diritti dell'uomo. Compare qui la confutazione radicale del principio, secondo cui la nobiltà debba essere considerata essenziale per la monarchia. Da un punto di vista teorico, Sieyès apre la via alle prese di posizione di Mirabeau. Su tutto, si leva la difesa della legge come il principio inviolabile che impedisce di attentare alla libertà ed alla proprietà. Tra i due concetti, il primo è prioritario, perché precede ogni forma di contratto. Fra libertà e legge sussiste una costitutiva reciprocità: la libertà civile comprende tutto ciò che la legge non vieta. Il suo imperativo, valendo per tutti, s'impone come la radicale contestazione dei privilegi. Questi ultimi, incarnando un carattere di casta - proprio della nobiltà che per Sieyès, contrariamente a quanto pensavano Fénelon e Montesquieu, non è necessaria alla monarchia-, finiscono con lo scardinare l'essenza stessa dello Stato.

In riferimento alle domande fondamentali che Sieyès formula in riferimento alla funzione del "terzo stato" ("Che cos'è il Terzo Stato? Tutto. Che cosa rappresenta? Nulla. Che cosa vuol essere? Qualche cosa"), Chabod nota che, nella prima fase monarchico-costituzionale della rivoluzione, la borghesia volesse effettivamente diventare qualcosa,

<sup>58</sup> *Alle origini della rivoluzione francese*, cit., p. 141.

mentre, nel 1793, con la rivoluzione giacobina, vorrà essere tutto. Di fronte a queste rivendicazioni, De Maistre ironizzava sulla Dichiarazione dei diritti dell'uomo, affermando che "esistono gli uomini, ma non l'uomo. Esistono le libertà, non la libertà".<sup>59</sup> Ma, precisa ulteriormente Chabod, quest'astrattezza è solo apparente: "Era necessario che di fronte ai principi su cui era basato l'antico regime, s'opponesse un unico principio. La forza rivoluzionaria di questi uomini è nell'affermare che esiste *una* libertà. E dall'affermazione che esiste una libertà, scaturiscono tutte le libertà. La forza politica dei rivoluzionari stava proprio in questa affermazione che apparentemente sembra astratta".<sup>60</sup> Proprio questa radicalità rese i "cittadini" gli unici protagonisti dell'unità indivisibile della libertà. I *citoyens* diventano, ad iniziare dall'attività economica, gli esclusivi attori della vita pubblica. In questa direzione, per Sieyès, è presente la rivalutazione del *denaro* che però non va disgiunta da quella dell'*onore*. Quest'ultimo fa da freno al primo. Nella sua essenza, non è vincolato all'orgoglio nobiliare, ma dipende dalla considerazione sociale, la cui importanza fa sì che si attenuino le gerarchie e scompaiano i privilegi del sangue: se esiste una gerarchia è di pertinenza unicamente dei funzionari pubblici. Ma, come nota Chabod, le tesi radicali della connessione tra il denaro e l'onore, lungo la strada aperta da Tocqueville, verranno nel corso del secolo XIX mitigate, se non sospese.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 214.

## VI

### L'IDEA DI NAZIONE E D'EUROPA

Nell'interpretazione di Chabod, l'idea di nazione e quella d'Europa s'implicano a vicenda: la prima è la cellula originaria, che, nel suo potere di aggregazione, rende possibile la seconda, e, simmetricamente, quest'ultima è il punto di convergenza delle formazioni nazionali. Il *volontarismo* ne è il fondamento comune. Applicato alla nazione, si presenta come il principio formativo della sua *individualità* storica.<sup>61</sup> Questa discriminante è il punto di arrivo di un lungo percorso storico. "Nazione", nel Medioevo, significava "gens", oppure, come in Machiavelli, "provincia"; ma, a partire da queste premesse, il suo significato si è venuto arricchendo di nuovi elementi. Del resto, non poteva essere diversamente, perché la demarcazione puramente territoriale non può esaurire il senso dell'individualità nazionale che richiede, per la sua stessa esistenza, la diffusione di un condiviso sistema di valori. Su questa via, perché compaia un'"anima" nazionale, bisogna attendere i secoli XVIII e XIX. Nel Rinascimento, il "carattere" di un popolo era ancora inteso in senso naturalistico; così è in Bodin, per il quale, tra gli altri fattori naturali, il clima mantiene un'importanza primaria. In senso moderno, invece, la nazione assume una specifica rilevanza culturale. Ciò non toglie che, per la sua costituzione, debbano intervenire anche fattori propriamente "fisici" che non hanno però un'assoluta preminenza. La loro accentuazione ha condotto ad insostenibili esagerazioni, perché si è proceduto, mediante il privilegiamento di elementi legati alla configurazione territoriale, ad unilaterali tipizzazioni che hanno un rilievo, come non manca di notare Chabod, puramente convenzionale. Il superamento di questa concezione avviene con Herder, sostenitore del senso compiuto dell'individualità nazionale. Al suo interno, la lingua assume un'importanza primaria: poesia nazionale e poesia popolare fanno tutt'uno; anzi, la seconda funge da sostegno della prima. Ne deriva la diversità sostanziale tra le nazioni, non dovuta a questioni accidentali, come il clima od altri fattori geografici, ma agli specifici valori culturali che ne qualificano la peculiare fisionomia. Queste differenze erano già state sottolineate dal Muratori e dal Filangieri, che però, dalla loro diversità, aveva tratto l'esigenza di un'unità più vasta. Prima ancora, l'idea di nazione si

<sup>61</sup> Quasi come un *leitmotiv* della sua interpretazione programmatica del concetto di nazione, Chabod afferma: "Dire senso di nazionalità, significa dire senso di individualità storica" (*L'idea di nazione*, Laterza, Bari, 1961, p. 3).

ritrova in Rousseau: la sua legittimità nasce dalla contrapposizione del *sentimento*, fonte di ogni individualità, alla *ragione*, organo esplicativo di ogni universalità. Il carattere nazionale appartiene all'individualità politica, che, sanzionata dalla *volonté générale*, è irriducibile alle astrazioni concettuali. Il medesimo principio regola le relazioni tra gli stati. Ma ogni popolo, pur dotato di contrassegni propri, ha principi comuni a tutti. Nel passaggio dal Settecento all'Ottocento, le differenze diventano prioritarie. In Italia, il loro rilievo si propose con la transizione dal riformismo del Verri, del Genovesi e del Filangieri, alla volontà rivoluzionaria del Mazzini. In generale, il Settecento non tenne conto delle nazioni, perché la politica, soprattutto quella estera, era fondata, come sottolinea Chabod, su una sorta di calcolo "aritmetico", per cui l'Europa si presentava come una grande scacchiera aperta ai giochi diplomatici: all'interno di questo quadro, per mantenere il principio dell'equilibrio, si ricorreva a vari espedienti, primo fra tutti alla politica dei "compensi". In questo progetto strategico, manca il "sentimento", che, secondo Rousseau, legittimando ogni posizione d'individualità, sottende anche il concetto di nazione. Tuttavia, a questo livello, non sono ancora presenti le "passioni nazionali" che ne rendono compiuto il senso individuale.<sup>62</sup> La loro irruzione costituisce un'ulteriore evoluzione verso il concetto di patria, anche se, su questa linea, non tutti gli stati europei procedono di pari passo; per esempio, solo dopo la perdita dell'Alsazia e della Lorena, la Francia ne sentirà l'esigenza bruciante ed appassionata. L'affermarsi del principio di nazionalità, unitamente a quello di patria, non è però univoco. Nell'Ottocento, presenta una configurazione complementare: *naturalistica* e *volontaristica*. Il pensiero politico tedesco del secolo XIX ha privilegiato il dato etnico-naturalistico, mentre la tradizione italiana è stata sostenitrice del movente volontaristico. E', al riguardo, significativo ancora l'esempio di Mazzini, per il quale la nazione non è una pura entità territoriale, né un'omogeneità semplicemente linguistica, ma un "tutto organico". La sua struttura trova il suo punto di forza nella libertà politica e non solo nei principi dell'indipendenza e dell'unità. Questo stabile fondamento è all'origine dell'estensione dell'idea di nazione a quella di Europa. Mazzini ha realizzato tale convergenza mediante la connessione tra la *nazione* e l'*umanità*, da lui identificata con l'Europa stessa; in questo culmine, si realizza il fine vichiano dell'*Umanità delle Nazioni*.

Le ultime opere di Chabod insistono sulla funzione essenziale ed insostituibile della libertà. Il suo carattere politico non gli appare soltanto l'espressione dei singoli soggetti storici, ma, nella sua estensione di significato, è considerata il fondamento stesso dell'idea di nazionalità. Seguendo questa linea argomentativa, Chabod considera improprie le interpretazioni che fanno risalire, in modo diretto e vincolante, il Risorgimento al secolo XVIII. Queste forzature - per lo più superficiali e dettate da ragioni ideologiche - non tengono conto dell'aspetto primario della rivendicazione della concreta libertà. Il passaggio dal suo principio generale od estetico, alla Winckelmann, alla peculiarità del suo valore politico, è una conquista dell'Ottocento. Nel Risorgimento, Chabod può così individuare il presupposto "volontaristico" dell'idea di nazione nella sua sostanziale connessione con il principio della libertà. Questa correlazione è comune alle correnti risorgimentali dominanti, quella democratica di Mazzini e quella moderata di Cavour.

<sup>62</sup> "Il secolo XIX conosce, insomma, quel che il Settecento ignorava: le *passioni nazionali*. E la politica che nel '700 era apparsa come un'arte, tutta calcolo, ponderazione, equilibrio, sapienza, tutta razionalità e niente passione, diviene con l'Ottocento assai più tumultuosa, torbida, passionale; acquista l'impeto, starei per dire il fuoco delle grandi passioni [...]" (*Ibid.*, p. 50).

Malgrado la diversità dei rispettivi programmi, entrambe sono accomunate dall'estensione della libertà individuale alla più ampia finalità dell'unità nazionale. Ma il percorso non si ferma qui: a sua volta, l'idea di nazione trapassa in quella d'Europa. In Mazzini, l'idea di "umanità", che costituisce l'epoca *sociale* conseguente a quella *individuale*, s'identifica con l'idea stessa di Europa. In questa prospettiva, la libertà è la protagonista dell'unità dell'individualità e dell'universalità. Cavour condivide questo presupposto, ma, a differenza di Mazzini, che intendeva costruire *ex novo* l'Europa attraverso l'azione rivoluzionaria, egli propone, una volta realizzata l'unificazione dell'Italia, d'innalzare quest'ultima al livello delle grandi nazioni liberali europee.

Tra il V ed il IV secolo a. C., incomincia a sorgere una coscienza europea contrapposta a quella asiatica. L'elemento discriminante - avvallato dalla prima - è la libertà del cittadino, investito della prerogativa d'insostituibile protagonista della vita pubblica. In questa direzione, l'aspetto territoriale diventa subordinato alla caratteristica culturale, che trova, nella Grecia e nelle sue colonie, l'idoneo campo d'espansione di una primitiva formazione politica europea. Da questo centro iniziale, l'ambito geografico si è progressivamente esteso; ma questo ampliamento, puramente fisico, non avrebbe rilevanza, se non fosse sostenuto dalla coscienza dell'appartenenza ad una civiltà comune. Si misura qui la differenza con il Medioevo, dove è presente, più che l'idea d'Europa, quella dell'universalità cristiana. Il sorgere di una consapevolezza europea unitaria si affaccia invece con l'Umanesimo: ne è un illustre rappresentante Enea Silvio Piccolomini. L'affermazione di valori culturali comuni aprirà la strada alla *république littéraire* di Voltaire, che, in *Le siècle de Louis XIV*, ribadisce l'importanza storica dell'Umanesimo come centro propulsore di una comune orizzonte europeo. Quest'ultimo è indistinguibile dall'orgogliosa proclamazione della propria superiorità sugli altri popoli, accomunati sotto il titolo di "barbari": se, nell'Umanesimo italiano, il termine abbraccia tutto ciò che non è italiano, successivamente comprende il mondo non europeo. Al di là di queste riduzioni, spetta a Machiavelli il merito di avere per primo esplicitamente posto il problema della configurazione politica dell'Europa, di cui ha individuato i caratteri distintivi - indipendentemente dalla postulazione dell'universalità cristiana - nel concetto di *libertà*, la cui valorizzazione aprirà la via alle prese di posizione del Settecento. Ma, se in Montesquieu ed in Voltaire rappresenta il bene insostituibile dell'individuo, rivendicato contro lo Stato, in Machiavelli è funzionale all'accrescimento della sua potenza. Di fatto, nel Settecento, il sospetto verso la politica è piuttosto marcato: ma, a ben vedere, nota Chabod, quest'avversione non è diretta contro lo Stato in quanto tale, bensì contro l'applicazione indiscriminata delle obbligazioni che conseguono dalla sua incondizionata supremazia.

L'Europa del Settecento è costituita da una molteplicità di stati collegati fra loro secondo i principi del diritto pubblico e dell'equilibrio. Così, in Vico, i caratteri propri dell'Europa sono rappresentati, oltre che dalla diffusione delle scienze, anche dalla varietà delle formazioni statali, che, per il loro stesso numero, a differenza dei paesi non europei, appaiono più facilmente disciplinabili secondo il criterio di un'equilibrata coesistenza. Similmente, estendendo la tesi, l'abate Mably ha potuto ravvisare, nel contesto europeo, un sistema di "corrispondenze" fra le diverse compagini nazionali. L'impulso

di questa costruzione politica è rappresentato - come già proposto da Botero, sulla traccia dell'antica *polis* - dalla *città*, che, assunta a modello politico primario, è il luogo privilegiato che rende possibile l'esercizio delle libertà civili. Nel suo ambito, la vita di società diventa sinonimo di civiltà. L'*esprit de société* è stato, in modo accentuato, un'idea guida, sin dal Cinquecento e dal Seicento, della tradizione francese. Nel suo ambito, si sviluppano le scienze e le arti. È il punto di forza delle tesi dell'Illuminismo, soprattutto di ascendenza francese, che hanno portato un contributo decisivo alla formazione della coscienza europea.<sup>63</sup> Il suo universo culturale non è però uniforme. Una differenza sostanziale contrassegna le posizioni di Voltaire e di Montesquieu: mentre il primo avversa tutto ciò che è gotico, il secondo apprezza il buon governo dei Germani che hanno costruito la nuova civiltà, dopo il crollo di quella antica tra il IV e il V secolo d. C.: "[...] la libertà nacque nei boschi, fra le fiere tribù dei Germani, insofferenti di alcun potere dispotico".<sup>64</sup> Sorge da queste premesse l'ideale della monarchia costituzionale: il sovrano non è assoluto, ma è limitato da *poteri intermedi*, rappresentati dalla nobiltà, e da *leggi fondamentali*, prima fra tutte la legge salica.

L'idea della libertà è indistinguibile, come sottolineato da Montesquieu, dal sistema delle attività produttive. Tale aspetto contraddistingue la *forma mentis* dell'Europa. In questo senso, la civiltà europea, fondata sull'etica del lavoro, è antitetica all'immobilismo asiatico. Però, malgrado questa riserva, la cultura illuministica ha posto una peculiare attenzione alle civiltà orientali ed in particolare alla Cina, oggetto di una vera e propria apologia. L'intento è etico. In Confucio è presente la riduzione della religione, secondo uno schema razionalistico, alla morale. Non solo: nella civiltà cinese, la politica non ha la durezza di quella propriamente europea. La società si presenta, anzi, come una grande famiglia, dove chi comanda si comporta come un buon padre. Se però l'Europa è moralmente inferiore alla Cina, non lo è sul piano delle scienze e delle lettere, perché si è formata e fissata nel tempo all'insegna del loro incremento. Il progredire del sapere ed il valore attribuito alle varie attività culturalmente formative ne contraddistinguono la storia, tanto che, per Voltaire, il loro decadere è il segno incontrovertibile, com'è per lui avvenuto nel mondo gotico, della caduta nella barbarie. Un'ulteriore caratteristica dell'Europa, come unità culturale caratterizzata dal fiorire delle arti e delle scienze, è l'insofferenza verso il fanatismo, fonte di discordie e d'intolleranza: nell'ambito della società civile, una prova è il diverso ruolo della donna che può dirsi veramente libera solo nel mondo europeo.

Voltaire ha privilegiato, rispetto alle istanze nazionali, l'idea dell'Europa ed ancora oltre, fedele al suo cosmopolitismo, ha mostrato simpatie per altre civiltà, come la Cina, non europee. All'interno della cultura illuministica si sono però levate voci, come quella di Rousseau, in difesa del prioritario principio di nazionalità. È significativa, per Chabod, la diversa interpretazione della figura di Pietro il Grande, esaltato da Voltaire e criticato dal ginevrino che non ha attribuito allo zar un genio creativo, ma solo capacità imitative. Introducendo a forza in Russia costumi europei, ne ha tradito lo spirito nazionale. Ciò però non significa ancora che Rousseau neghi la forma unitaria della civiltà europea; aspira piuttosto ad un'organizzazione internazionale di tipo federale che leghi fra loro le varie nazioni. Queste ultime devono però mantenere la loro autonomia. La via

<sup>63</sup> "Il sentire europeo è un sentire di schietta impronta illuministica" (*Storia dell'idea d'Europa*, cit., p. 161).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 100.

è tracciata: con il Foscolo, la volontà di essere una nazione sarà posta, contro il cosmopolitismo, a fondamento dell'“amor di patria”. In modo affine, Novalis ha decisamente contrapposto l'Europa cristiana all'europeismo illuministico. Mentre quest'ultimo si fonda sul sapere *finito*, lo spirito nazionale e quello autenticamente europeo trovano il loro fondamento nel principio *infinito* della fede, l'autentica garanzia, metafisica e storica, dell'unità dell'Europa cristiana, contro cui si è levata la Riforma che ha provocato la divisione della sua universalità. In alternativa all'Europa dei *philosophes*, fondata sull'assoluto della ragione, Novalis fa valere la fantasia ed il sentimento, vale a dire i caratteri che definiscono l'essenza stessa dell'individualità storica. Su questa via, Friedrich Schlegel si farà l'esaltatore del romanticismo cattolico. In questa visione, il Medioevo (che su un altro piano era stato difeso dal Sismondi col suo apprezzamento delle repubbliche italiane) si propone come il grande modello che viene opposto alle linee disgregatrici della modernità. Rispetto all'illuminismo, la novità del romanticismo è stata quella di avere rimosso il sospetto verso il cristianesimo ed in particolare verso il cattolicesimo, assunto ora ad asse portante della struttura unitaria dell'Europa. La difesa in generale del cristianesimo ha però conosciuto ancora altri esiti. Per esempio, nel Guizot, che pure ha rivalutato il Medioevo contro il mondo antico, identificato con la tirannide, la Riforma è vista, contrariamente a Novalis, il punto d'avvio dell'Europa moderna, che poi il genio francese è venuto perfezionando per la sua capacità di unire l'*esprit de société* alla capacità speculativa ed all'organizzazione pratica della società.

In tutti questi casi, la pura e semplice postulazione del concetto di “unità” non è sufficiente a caratterizzare l'idea d'Europa: per esempio, l'idea universalistica di Carlo V non è stata affatto europeistica. È necessario piuttosto che la sua configurazione dipenda dalla prevalenza conferita a qualche attributo primario di natura laica, come le scienze e le arti, oppure, da un punto di vista religioso, all'impronta decisiva che il cristianesimo ha impresso nella storia. Quest'ultimo aspetto è stato ripreso dal Metternich, per il quale il mondo moderno si presenta connotato dalla coesione fra i vari stati sotto l'egida della cristianità. Tale forma d'europeismo, fissandosi nel concetto dell'equilibrio, è però avverso al principio di nazionalità e quindi alla priorità della libertà. Tale situazione determinerà, tra il 1815 ed il 1848, la ferma opposizione dei liberali e dei democratici. In questo scontro, Chabod ravvisa l'antagonista diretto del programma di Metternich in Giuseppe Mazzini, strenuo sostenitore dei principi di nazionalità e di umanità. La loro mediazione è realizzata dal concetto di “missione” che indirizza le singole nazioni verso il fine comune dell'Umanità. Il tema della “missione” è caratteristico dello spirito romantico: lo si ritrova, per quanto riguarda l'area culturale tedesca, in Schiller. In Mazzini, in modo specifico, è un “dovere” che ciascuna nazione ha nei confronti dell'umanità. Chabod intravede però in questa postulazione un pericolo nascosto, perché il concetto di missione “[...] si tramuta facilmente in quello di primato, dove si accentua il “diritto” di una nazione a guidare le altre: ed anche qui è caratteristico che le maggiori nazioni europee rivendichino, ciascuna, tale primato di civiltà”.<sup>65</sup> Questo evento catastrofico avverrà con il nazionalismo che spezzerà il legame della “repubblica delle lettere” che aveva costituito, sul versante laico, il cardine dell'idea d'Europa. All'unità subentra la separazione: il trionfo del primato nazionalistico dividerà gli stessi intellettuali, rinserrandoli nella gelosa tutela degli interessi di parte delle loro rispettive patrie.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 145.

## VII

### DALL'IDEA DI ROMA ALL'ITALIA CONTEMPORANEA

Nell'Introduzione alla grande opera, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Chabod premette alcune considerazioni metodologiche che hanno presieduto alla stesura dell'opera. Seguendo un'indicazione tradizionale, sembra che l'interpretazione propriamente diplomatica sia la più idonea a caratterizzare il profilo della politica estera. Chabod confuta questo canone classico che risale ai secoli XVI e XVII, perché, in linea di principio, la politica estera non può essere separabile da quella interna. Solo dalla loro unità può emergere, infatti, una chiara visione del funzionamento dei singoli stati e delle loro reciproche relazioni. Il criterio dell'*unità politica* è, anche in questo caso, determinante. Poiché il suo *status* è dinamico, non esistono "permanenze immutabili"; di conseguenza, l'indagine storiografica è, in modo prioritario, impegnata ad accertare le condizioni che hanno presieduto all'accadere di un determinato evento. Questo tema circoscritto ha il rilievo di un'avvertenza generale: evitare la tentazione di valutare gli accadimenti storici secondo i fatti posteriori. Al riguardo, Chabod accenna all'errore di alcuni esponenti della storiografia tedesca che hanno condannato la politica degli imperatori del Medioevo, che, anziché seguire la *Ostpolitik* - come, secondo questi stessi storici, avrebbero dovuto -, hanno abbracciato la causa della *italienische Kaiserpolitik*. In questa critica, le esigenze del secolo XIX vengono astrattamente sovrapposte a quelle della realtà storica dell'età medievale che ubbidisce a motivazioni ed a fini diversi. Con questa sovrapposizione, il *post factum* assume un rilievo sviante. La corretta determinazione della concretezza storica deve piuttosto procedere all'accertamento dell'accadimento originario dei fatti, senza ulteriori aggiunte. Solo che il "fatto" è costituito dalle concrete azioni, per cui l'interpretazione storiografica deve mantenersi fedele all'esplicitazione della loro singolarità. Significativamente, nello "stile d'azione" degli individui, Chabod indica il tema fondamentale dell'indagine storiografica. Ma lo storico è, a sua volta, storicizzato dalla propria situazione vissuta, in cui convergono molteplici fattori esistenziali e culturali. Questa condizione vale non solo per l'indirizzo storiografico adottato, ma comprende anche l'occasione contingente e l'impulso originario che indirizzano l'indagine verso un ambito tematico specifico.

All'origine del progetto della *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896* è

presente il decisivo incontro con Gioacchino Volpe, di cui Chabod fu allievo dal 1929 al 1933. In qualità di direttore della Sezione di storia medievale e moderna dell'Istituto dell'Enciclopedia, il Volpe aveva progettato una storia della politica estera dell'Italia unita. L'intento incontrò subito il favore di Chabod che aveva fondati motivi per aderirvi. Negli anni inquieti, immediatamente precedenti il secondo conflitto mondiale, egli si rivolse nostalgicamente all'età liberale, in cui ravvisava una forza alternativa all'avversità dei tempi. Il modello seguito è quello crociano della *Storia d'Italia*; ma, in Chabod, come osservato da Gennaro Sasso, scompare ogni traccia di provvidenzialismo in favore di un atteggiamento problematico, ulteriormente accentuato dallo sguardo retrospettivo - carico di rimpianti, ma anche di speranze non ancora perdute - verso l'età liberale trascorsa.<sup>66</sup> Se è vero, come sosteneva Croce, che il liberalismo si era trasformato, verso la fine del secolo XIX, da autentica fede in pura pratica, continuava a rimanere pur sempre un punto di riferimento essenziale. Nel segno della libertà, la Sezione *Le passioni e le idee*, che occupa la parte centrale della *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, sviluppa il tema, sempre nello "stile dell'azione", dell'unità tra le "passioni" individuali e le "idee". In particolare, l'idea di Roma ha occupato, nella storia italiana dell'Ottocento, un ruolo centrale. Analizzandone la funzione essenziale, Chabod sottolinea la sua "missione", già esaltata dal mazzinianesimo all'epoca della Repubblica Romana.

La realizzazione di quest'ideale, concretizzato nella conquista di Roma capitale, provocò però squilibri non previsti: primo fra tutti, la divaricazione dei ceti sociali tra Nord e Sud. Quelli settentrionali si ritrassero progressivamente dalle carriere statali per abbracciare le attività industriali e commerciali, mentre il Mezzogiorno dimostrò una maggiore partecipazione alla vita politica diretta. Questo concorso era gravato però da attese nei confronti dello Stato, verso cui ci si rivolse indiscriminatamente come al tutore dell'interesse comune ed al dispensatore di benefici pubblici. Tali attese mobilitarono le aspirazioni alle terre d'oltremare ed in particolare verso Tunisi. In questa direzione, il primo italiano a dare l'avvio alla politica coloniale fu il Mancini che aperse la strada alla politica estera del Crispi.

Con Roma capitale, inizia una "mentalità nuova": "Roma capitale voleva dire, a più o meno lunga scadenza, il determinarsi di un nuovo modo di valutare i problemi, morali e politici, almeno presso larghi ceti: e questa sarebbe stata la conseguenza maggiore e più duratura della breccia di Porta Pia".<sup>67</sup> Eppure non mancarono le delusioni, dovute al cambiamento necessario che la nuova situazione esigeva. La "terra promessa" non si presentava, almeno per l'immediato, come un "paradiso". Ma, al di sopra di Roma come entità reale, c'era l'idea di Roma, tutta compresa della sua *missione* storica. Il significato originario era spirituale: l'universalità dell'idea assurgeva ad una grandezza cosmopolita che si opponeva alla situazione contingente, tanto che non fu esaltata solo dai politici e dagli intellettuali italiani, ma anche da altri, come Dostoevskij. Questo coinvolgimento si spiega per il fatto che l'idea di Roma si pre-

<sup>66</sup> Il tema è ribadito da R. Romeo: "C'era infatti, nello studioso di tanto più giovane del Maestro napoletano, e venne accentuandosi con gli anni, la sensazione di una sorta di isolamento dal proprio tempo e dalle cose che lo attorniarono, una sorta di nostalgia per quel mondo ottocentesco di cui veniva sempre più apprezzando i valori di umanità e di libertà, di dignità civile e devozione al bene pubblico, che sembravano largamente oscurati nel mondo agitato del Novecento" (R. Romeo, *L'Italia unita e la prima guerra mondiale*, cit., p. 174).

<sup>67</sup> *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Bari, 1965, Vol. 1°, p. 218.

sentava in modo del tutto nuovo rispetto alla tradizione rinascimentale. La concezione ottocentesca non era più legata all'*imitazione* dell'antico, che era stato un criterio metodologico del Quattrocento, ma a quello del *progresso*: era la realizzazione, dopo quella dei Cesari e dei Papi, della "Terza Roma". Si era lontani dall'antica *Respublica christiana*. Tale nuova finalità presentava una fisionomia ambivalente, "[...] precorritrice da un lato dell'umanitarismo e dall'altro del nazionalismo moderno".<sup>68</sup> Il primo era il risultato del cosmopolitismo settecentesco; il secondo era l'effetto degli esiti estremi del romanticismo. Ma, sin dall'inizio, la *missione* di Roma incontrava il rischio di trasformarsi nell'avventurosa rivendicazione del concetto di *primato*. Questa transizione appare a Chabod già contenuta nella "missione educatrice", sostenuta dal Mazzini, che facilmente poteva distorcersi in "missione di predominio". Onde evitare questo pericolo, occorreva innanzitutto cercare di situare l'idea di Roma nell'orizzonte della politica europea. Gli uomini della Destra scelsero la via dell'Europa liberale del *juste milieu*. "Ma" - come sottolinea Romeo - "proprio nel diverso modo di concepire questo posto e questa missione si annidavano i pericoli nascosti nell'avvenire".<sup>69</sup> Queste minacce erano rappresentate dal passaggio dal principio di *nazionalità* al *nazionalismo*, nel cui ambito prendeva corpo la politica di potenza. I risultati si fecero sentire con Crispi che accentuerà, in senso nazionalistico, la prospettiva mazziniana. Tuttavia, almeno inizialmente, l'idea di Roma non lasciò indifferenti anche uomini antiretorici come Carlo Cattaneo. Su un altro versante, il neoguelfismo ne aveva fatto la propria bandiera, tanto che sopravvisse al suo fallimento di specifico movimento politico. Su questo programma s'incontrarono mazziniani e giobertiani, con l'eccezione del moderatismo di Cesare Balbo. Per essere politicamente persuasivo, tale ideale non doveva però dissolversi in una vana esaltazione "letteraria", che, come indicato dal Durando, avrebbe inevitabilmente condotto alla decadenza dell'Italia. Lo stesso Cavour, pur non lasciandosi andare a toni declamatori, attribuiva a Roma una missione universale. Egli vagheggiava - almeno nelle conversazioni private che però riflettevano, come attestato dall'Artom, una sua convinzione od almeno una speranza - la possibile alleanza tra l'idea della libertà ed il cattolicesimo.

In questo dibattito, per la sua presa di distanza dalla tradizione romantica, una posizione particolare è rappresentata da Quintino Sella. Lontano dagli slanci del puro *pathos*, si dimostrò sempre attento alla concretezza del reale, in questo simile allo stile cavouriano, quale sarà poi adottato da Giolitti. Con Roma, non si trattava solo di dare agli italiani la loro capitale, ma di promuovere la scienza che doveva trovare il suo centro propulsore nell'Accademia dei Lincei. Il principio direttivo era rigoroso: "la lotta per la verità contro l'ignoranza".<sup>70</sup> Non era più dunque in gioco l'alleanza tra cattolicesimo e

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>69</sup> *L'Italia unita e la prima guerra mondiale*, cit., p. 175.

<sup>70</sup> La difesa della scienza venne anche da scrittori europei come Renan e Flaubert, del quale Chabod mette in evidenza, in modo sintetico e perspicace, la posizione: "*Entrer dans la science, dans l'examen*, tuonava l'iracondo Flaubert, grande artista e come tale deprecante l'inizio dell'età utilitaria e positivista, ma d'altro canto furibondo contro i dogmi, anticlericalissimo e quindi apostolo della scienza, della discussione critica, del predominio dei mandarini, cioè del sapere" (*Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Vol. 1°, cit., p. 250). In pochi tratti, Chabod sa con finezza delineare l'ambivalenza di Flaubert nei confronti della scienza, utilizzata polemicamente come il grande apparato, secondo il modello illuministico, capace di sconfiggere fanatismo e superstizioni, ma, d'altro canto, subordinato all'imperativo supremo dell'arte e con esso alle leggi nascoste del sentire, che solo l'artista sa tradurre in una pratica severa e rigorosa. Queste tesi sono state sviluppate da Jean-Paul Sartre nella sua opera monumentale su Flaubert, *L'idiote de la famille*, secondo una vasta gamma di relazioni dialettiche alla luce del metodo *progressivo-regressivo*, precedentemente enunciato e delineato nella *Critique de la raison dialectique*.

liberalismo, vanificata dal *Sillabo*, ma l'esaltazione della scienza, condotta contro il clericalismo: in questa dialettica, "[...] dal clima del Risorgimento si passava nel clima del positivismo italiano ed europeo".<sup>71</sup> Anche se il credito, accordato allo sviluppo della scienza, si scontrò con la linea di tendenza inversa del cattolicesimo, tale movimento d'idee non era antireligioso, perché, come si diceva, "il concetto di Dio non cade sotto l'osservazione dei naturalisti". In sostanza, le posizioni del Sella appaiono più vicine allo Spaventa, sostenitore dello stato etico, che ai moderati. Non si trattava di "conciliare" Stato e Chiesa, ma di garantire le leggi del primo, al cui interno fosse possibile l'accordo con la seconda. Il confronto doveva, per forza di cose, dipanarsi intorno al dibattuto tema, caro ai liberali, dei rapporti tra Stato e Chiesa. Al suo interno, assume un rilievo particolare il programma del Ricasoli che voleva una riforma religiosa, volta a realizzare un cattolicesimo "puro", interamente fondato sull'interiorità. In questa prospettiva, il problema di Roma si traduceva in una questione essenzialmente religiosa. Questa posizione, pur situata all'interno del liberalismo, andava oltre le tesi di Cavour. Su un versante simmetrico, per il Mancini, in cui sopravviveva il giurisdizionalismo del Settecento, la nuova Italia, scientificamente organizzata, non poteva accordarsi col vecchio cattolicesimo: contrassegnata dalla religione del progresso, la scienza - egli asseriva - è, per vocazione, avversa ai dogmi. Questa tesi trovò il suo sbocco nelle convinzioni del Crispi, caratterizzate dalla mescolanza di motivi positivistici e mazziniani, ed anche, all'insegna del mito di Giordano Bruno, di elementi massonici. Da questa combinazione di componenti diverse, derivò l'ideale della Terza Italia, cui veniva affidato, in chiave anticlericale, il trionfo della scienza. Ma l'anticlericalismo radicale aveva anche altre ascendenze: come ricorda Chabod, nell'*Appello alla democrazia* di Garibaldi e di Cairoli del 1 agosto 1872, venne lanciato il programma della liberazione dallo stesso papato spirituale. È la punta estrema di una presa di posizione polemica che troverà nel 1878 il suo punto di maggiore esaltazione, in occasione delle celebrazioni del centenario della morte di Voltaire. La Legge della Sinistra del 1877 sull'istruzione elementare obbligatoria rappresentò, sul piano politico, un effetto significativo della nuova esaltazione del sapere. Diversamente da quest'indirizzo, la politica dei moderati del Risorgimento, proseguita dal Minghetti, dal Visconti Venosta, dal Ricasoli, dal Capponi, mirava a stabilire una conciliazione unitaria tra religione e morale. Anche questa linea di tendenza ha incontrato soluzioni diverse: se in questi uomini politici era presente, in modo indiretto e sfumato, una riforma della Chiesa, perché meglio si potesse realizzare la conciliazione con lo Stato, in Rosmini si tradusse in un programma più mirato e radicale. Con il Lambruschini, egli perseguì il progetto di un sistema rappresentativo della Chiesa, con l'elezione e con la partecipazione dal basso dei laici. Ma il progetto fallì e con questo scacco venne messa a tacere o fortemente attenuata l'influenza del cattolicesimo liberale.

Ancora su un altro fronte, il Visconti Venosta<sup>72</sup> riconosceva che la questione romana

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>72</sup> Nella figura di Emilio Visconti Venosta, Chabod coglie il riflesso di una temperie generale che caratterizza lo stile politico dei successori di Cavour. Il passo riguardante i tratti caratteristici del Venosta, per la sua illuminante pregnanza, merita di essere citato per intero: "Non era l'uomo dalle pronte, decise risoluzioni, dagli improvvisi lampeggiamenti d'intuito e dalla energia secca e scattante: a lui, cavouriano fedelissimo, mancava - come d'altronde a quasi tutti gli altri già collaboratori e poi successori del Cavour, più politici per riflessione che per istinto, più per volontà propria e virtù di logica e di dottrina che per grazia di Dio - mancava proprio l'audacia del maestro, fatta di calcolo freddo sì ma anche di slancio, contessuta del *quid* imponderabile che fa passare, d'improvviso, dal momento di puro raziocinio ponderante e soppesante al momento dell'azione risoluta" (*Ibid.*, Vol. 2°, p. 651). Tuttavia, proprio questi limiti - aggiunge Chabod - si convertivano in pregi, allorché l'urgenza

fosse sempre stata, per la politica italiana, un vincolo. Tale *impasse* sembrò dissolversi con la sconfitta di Napoleone III che avviò la soluzione del problema romano. Ma se inizialmente l'idea di Roma, come condiviso dal Mazzini e dai moderati, era al centro dell'idea di nazione, si venne successivamente scontrando col primato del nazionalismo. Il principio di nazionalità, come sostenuto dal Venosta, costituiva la valorizzazione delle forze morali della tradizione italiana, che, sotto la tutela del valore primario della libertà, aveva rappresentato l'idea guida dell'intero Risorgimento. Su questa via, il principio di nazionalità andava oltre i confini ristretti dell'Italia, e, anche se sussistevano differenze tra i moderati italiani e quelli degli altri paesi, tutti si trovavano uniti nella comune idea d'Europa. S'opponeva, a questo progetto, il nazionalismo del Bismarck che aveva affermato essere l'Europa solo una pura "notion géographique"; la formula ricordava quella del Metternich che l'aveva riferita all'Italia, da lui indicata come una pura entità geografica. Nell'ultimo scorcio del secolo XIX, il nazionalismo mostra una tendenza a diffondersi in Europa, sostituendo alla priorità dell'idea universalistica di quest'ultima la particolarità competitiva dei singoli stati. Particolarmente in Germania il nazionalismo assunse una marcata rilevanza. La stessa Inghilterra non fu esente dalle spinte nazionalistiche dei tempi: dopo il Gladstone, con il Disraeli, la politica estera ubbidisce al principio della pura potenza; ma, in questo caso, l'espansionismo nazionalistico viene finalizzato al predominio economico. Non mancarono però in Europa spinte contrarie. Se i liberali, particolarmente quelli italiani, frenarono il principio di nazionalità, tale azione venne compiuta per il timore di cadere nella politica della forza, così come, contrariamente allo spirito del Risorgimento, era accaduto col movimento tedesco. Contro il primato della potenza, l'opposizione liberale risultò però debole ed inefficace: alla coscienza nazionale, esaltata dal Foscolo, subentrò, verso la fine del secolo, la "Roma dei Cesari". I nazionalisti vedevano nel Mediterraneo il campo d'espansione della politica estera italiana. L'intenzione consisteva nel fare convergere tutte le classi sociali verso questo fine dominante. Ma, soprattutto da parte della borghesia, sorsero prudenti sospetti. La polemica nazionalistica si volse allora contro le tiepidezze della classe borghese, apertamente accusata di filisteismo. Al mito dell'esaltazione della scienza, subentrò quello della Roma guerriera. L'idea di Roma - sintetizza Chabod - si presentò allora come un "Giano bifronte", come dimostra il caso di Carducci sempre in bilico tra i valori dell'umanesimo classico e la ventata della retorica nazionalistica.

Di fronte a quest'esaltazione, si levarono le voci degli antiromani, innanzitutto quella di Stefano Jacini che si dichiarò nettamente contrario al progetto del trasferimento della capitale da Firenze a Roma. Convinzioni antiromane espressero anche il Menabrea e l'Alfieri di Sostegno. In particolare, lo Jacini sostenne che l'idea di Roma era puramente retorica, perché mancante di un fondamento reale. Anche Massimo d'Azeglio si

del momento richiedeva, per poter tradurre in atto le decisioni di altri oppure per far fronte all'impellente necessità delle situazioni, le qualità della ponderata riflessione diplomatica. Il Venosta si trovava "[...] perfettamente a posto per dirigere la politica estera di uno Stato che aveva bisogno di calma, di requie, di assestamento e le cui necessità di carattere internazionale erano, per il momento, soltanto di far definitivamente accettare dagli altri i fatti compiuti" (*Ivi*). Gli avvenimenti del 1870 dimostrarono tali attitudini ed anche i loro limiti. Sino all'avvento della repubblica in Francia, si dimostrò contrario a qualsiasi atto di forza su Roma. Quando pensò d'intervenire, lo fece con molta cautela. Ma poi considerò il Venti Settembre un evento acquisito che difese, soprattutto sul piano diplomatico, con risolutezza: "[...] diede la parola d'ordine ai rappresentanti dell'Italia all'estero che da Roma il governo italiano non sarebbe mai tornato indietro, che quello era il *porro unum* che sarebbe stato difeso con ogni mezzo, anche con le armi, e si applicò a diplomatizzare il fatto politico rivoluzionario" (*Ibid.*, pp. 653-654). In questi termini, si dimostrò un esperto negoziatore, perché seppe difendere gli interessi dell'Italia, ma sempre secondo un'ampia visione della politica europea.

era mostrato contrario a Roma capitale e lo stesso Manzoni, pur accettandola, non si dimostrò accondiscendente verso la gloria delle memorie del passato. Ma Chabod nota come fosse giocoforza tenere conto del consenso popolare a sostegno di Roma capitale. Per meglio chiarire la portata della questione, è significativo il parallelo che egli istituisce tra le posizioni del Cavour e quelle dello Jacini. Mentre il primo si dimostrò attento ai valori spirituali, che trovavano eco in un diffuso consenso, il secondo, con la sua ripulsa, mantenne un atteggiamento eccessivamente rigido e schematico. Come sempre, Cavour si atteneva ad un principio rigorosamente liberale che teneva conto di tutte le variabili del problema, per giungere alla conclusione che è “[...] il sentimento dei popoli a decidere questioni come quella della scelta della capitale”.<sup>73</sup> In tal senso, il valore spirituale era la motivazione profonda del favore liberale per il trasferimento della capitale da Firenze a Roma. In questo progetto, l’abbinamento dell’esaltazione di Roma e della scienza venne progressivamente attenuandosi, sino a cadere definitivamente. La temperie storica generale andava mutando. Per esempio, uno scienziato rigoroso come Pasteur, a differenza del positivista Taine, fece valere il principio della conciliabilità tra scienza e religione. Di fronte alla ripresa della potenza della Chiesa, che, malgrado il fallimento delle riforme, riaffermò il proprio prestigio, decadde l’ideale della scienza come alternativo alla religione, quale era stato sostenuto dal Sella, e, con esso, declinò anche l’indirizzo radicalmente laico. Gli effetti si fecero sentire sulla Chiesa: per favorire una forza più persuasiva sulle masse, Leone XIII sorvolò, sino a ritrattarle, su alcune tesi del *Sillabo*. Altre questioni urgenti si profilavano all’orizzonte: dopo il ‘70, ai contrasti tra ragione e fede subentrò la lotta per il consolidamento della libertà degli individui e delle istituzioni ed il principio della giustizia sociale.

*L’Italia contemporanea (1918-1948)* rappresenta l’ideale continuazione della *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*. Il testo, tratto da un corso tenuto alla Sorbona, è prevalentemente espositivo, ma non mancano alcuni rilievi critici degni di nota, ad iniziare dall’impostazione dei precedenti storici, laddove Chabod afferma che la politica italiana, dal 1866 in avanti, ha seguito il solco delle idee del Balbo. Questa “concezione Balbo”, alternativa a quella mazziniana irriducibilmente avversa all’impero asburgico, è improntata alla politica dell’equilibrio. Chabod sottolinea però che, se questa linea direttiva poteva funzionare nel 1866, altrettanto non può dirsi per il periodo 1914-1919, perché la progressiva emergenza dei movimenti nazionali era venuta irreversibilmente minando l’unità asburgica. La guerra mise a nudo le difficoltà di questa impostazione, ad incominciare dall’ingenua convinzione che il conflitto sarebbe stato di breve durata. Al contrario, al vecchio e saggio Giolitti non sfuggì che sarebbe stata lunga ed aspra e che avrebbe comportato per l’Italia uno sforzo finanziario eccessivo. E’, tra le altre, la ragione per cui si discostò dall’orientamento del ministero Salandra-Sonnino.

Le conseguenze della guerra comportarono, particolarmente nel 1917, varie rivendicazioni e proteste, soprattutto da parte dei socialisti. Però, nota Chabod, la sconfitta di Caporetto non fu dovuta alla propaganda socialista, ma a specifiche responsabilità dei quadri dirigenti, soprattutto militari. Si può notare qui la differenza fondamentale con l’8

<sup>73</sup> *Ibid.*, Vol 1°, p. 319.

settembre 1943: mentre la sconfitta di Caporetto si tradusse nell'occasione della ripresa di una salda coesione dell'unità nazionale, l'8 settembre ne rappresentò l'irrimediabile frattura.

La terribile esperienza della prima guerra mondiale non si esaurì nella sua ristretta durata, ma gettò, sia sotto l'aspetto politico che sotto quello economico e sociale, una tragica ombra sulla seconda. La massiccia irruzione delle masse è stata la novità dell'epoca. In modo marcato, almeno inizialmente nell'immediato periodo postbellico, incise sul mondo rurale.<sup>74</sup> Il problema del bracciantato è tipicamente italiano: i contadini possono vivere, perché i proprietari ne hanno bisogno per la coltivazione dei loro campi. La liberazione da questo vincolo è all'origine del programma della "terra ai contadini". Ma il problema delle masse non si esaurisce qui. Nel gennaio del 1919 sorse il partito popolare italiano. La sua inserzione nella vita politica è stato un esito, sin'allora inedito, della funzione delle masse, in questo caso di segno cattolico. Nel nuovo panorama politico, assunse, in linea di principio, una particolare importanza la predominanza dell'organizzazione interna dei partiti. Unitamente alla ripresa dei socialisti, nelle elezioni del 1919, l'affermazione del partito popolare ha segnato la fine del sistema parlamentare liberale.<sup>75</sup> Chabod ne sottolinea la peculiare novità: "Per certi aspetti, esso costituisce un fatto di estrema importanza, l'avvenimento più notevole della storia italiana del XX secolo, specie in rapporto al secolo precedente: il ritorno ufficiale, massiccio, dei cattolici nella vita politica italiana".<sup>76</sup> Viene rivendicata la sua importanza di fenomeno specificamente italiano, a differenza del socialismo che è invece movimento europeo. La formazione di un forte partito cattolico, che, soprattutto su tempi lunghi, ha impresso un nuovo corso alla politica italiana, "[...] segna una netta distinzione fra l'Italia di oggi e quella del 1900: il che non avviene, o avviene solo in misura di molto inferiore, negli altri paesi, dove la forza politica dei partiti cattolici può essere oggi più considerevole di ieri, ma non accusa un contrasto così violento fra il presente e il passato".<sup>77</sup> Si ha così il definitivo superamento del programma dell'astensione dei cattolici, ad iniziare dal 1870, dalla vita politica attiva secondo la formula "né eletti, né elettori".

Un effetto della crescente importanza delle masse è stato rappresentato dall'introduzione nel 1919 del sistema elettorale proporzionale. Con questa modificazione, venne accresciuta la decisiva predominanza del partito sulle singole personalità. L'importanza dei movimenti di massa continuò anche dopo la frattura dell'8 settembre 1943. La stessa guerra partigiana, qualora venga intesa come simbolo di "guerra di popolo", rientra in questo fenomeno. Ma, anche se Chabod vede nel grande evento rivoluzionario del 1848 il suo lontano riferimento, occorre precisare che l'esperienza della Resistenza, intesa in generale come un *secondo Risorgimento*, non tiene conto, come tra altri sostenuto da Rosario Romeo, della novità storica dell'azione delle masse che forniscono il quadro generale del conflitto sociale. È un aspetto che la storiografia recente, a buon diritto, ha sottolineato. Al riguardo, Chabod non ha sviluppato l'aspetto della "guerra civile". Ha

<sup>74</sup> Chabod sottolinea l'importanza primaria della questione contadina che non fu solo determinata da ragioni di natura sociale, ma dipese anche da condizioni fattuali. In questi termini, per Chabod, la conclamata fertilità del suolo italiano è solo una leggenda: "Certo l'Italia è un paese affascinante per la bellezza e l'aspetto pittoresco dei suoi paesaggi, ma non è una terra ricca" (*L'Italia contemporanea (1918-1948)*, cit., p. 19).

<sup>75</sup> "Il partito popolare è un partito "rigido" che non ammette più gli accordi personali di tipo parlamentare vecchio stile" (*Ibid.*, p. 31).

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 167-168.

piuttosto sottolineato lo sforzo di “ricostruzione”, nato dalle esigenze del periodo post-bellico, concludendo che, malgrado le tragiche circostanze della guerra e delle sue conseguenze, l’unità nazionale non è stata gravemente pregiudicata: “Nonostante la disfatta, nonostante che il paese sia stato per un lungo periodo diviso in due, malgrado le scosse d’ogni genere, d’ordine morale, politico, economico, l’unità nazionale è uscita vittoriosa dalla prova”.<sup>78</sup> Questa volontà di ripresa, conformemente alle premesse di tutta la storiografia dello Chabod, trova il suo centro di riferimento nella ritrovata coscienza della libertà, la sola capace di creare le nuove condizioni della vita civile.

Il tema della libertà è stato il termine costante dell’interesse storiografico di Chabod. Anche quando la sua concreta idealità appare minacciata, e questo avviene già col profilarsi del nazionalismo, egli sa cogliere e puntualmente individuare le tracce, anche avventurose, della sua persistenza storica. Gli oscuramenti parziali, le intermittenti lacune, non hanno acquistato la forza di negazioni assolute del suo slancio. Per questa ragione, Chabod ha continuato a ravvisare nel liberalismo, pur nelle sue oscillazioni e nelle sue cadute, la teoria politica che mantiene l’impulso originario della libertà, che però, nel suo autentico significato, alla maniera di Croce, non può essere considerata la prerogativa di una classe politica specifica. Ne deriva che non si deve ricorrere a prese di posizione sommarie. Lo storico deve piuttosto esercitare uno “spirito di finezza”, e, di volta in volta, come nei periodi di crisi della libertà, accertare ben determinate cause e mirate responsabilità. Così, per Chabod, non si può affermare che la sua caduta, con l’avvento del fascismo, derivò dall’involuzione dell’Italia liberale. La responsabilità specifica spettò piuttosto alla classe dirigente che non si dimostrò all’altezza della tradizione, di cui avrebbe dovuto essere la degna erede e custode.

Le stesse idee, che avevano guidato lo Chabod storico, si ritrovano nella sua opposizione al regime fascista: nel 1943 si fece combattente in difesa della libertà civile e politica. Successivamente dimostrò la medesima fede, battendosi e rischiando di persona in favore dell’autonomia regionale della Valle d’Aosta, di cui fu il primo Presidente. Con quest’esperienza, ebbe modo di mettere a prova il proprio liberalismo. Le sue prese di posizione nei confronti del dibattito intorno alla delicata questione del decentramento regionale, attestano la sua scrupolosa volontà di fissare, nel rispetto dei principi liberali, le condizioni ed i limiti di tale programma, . Valga come esempio un frammento, citato dal Romeo, di una sua lettera ad Alessandro Casati del 10 ottobre 1943, dove viene progettato “[...] un sistema di larghissimo decentramento amministrativo”. Chabod precisa che il progetto non avrebbe dovuto limitarsi alla Valle d’Aosta: “L’autonomia amministrativo-culturale delineata io la chiederei non soltanto per la Valle d’Aosta ma per tutte le regioni alloglotte di frontiera, le quali, anche se italianissime di storia, hanno tuttavia una tradizione spirituale e culturale e, quindi, una fisionomia morale diversa da quella delle contigue popolazioni di pianura”.<sup>79</sup> In questo modo, anziché “[...] fatali focolari di irredentismi, pretesto e motivo poi facile per le guerre e le avventure nazionalistiche”, tali regioni diventano “[...] degli anelli di collegamento tra una nazione e l’altra, dei

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>79</sup> R. Romeo, *L’Italia unita e la prima guerra mondiale*, cit., p. 179.

ponti di passaggio su cui si incontrino gli uomini dei vari paesi e imparino a smussare gli angoli, a lasciar cadere le diffidenze, a deporre la boria delle nazioni”<sup>80</sup> In queste notazioni, il giudizio politico s’identifica con quello storico. E proprio come storico, oltreché come uomo, in ogni direzione, Chabod ha improntato la sua azione alla coerenza dei principi. La morte, sopravvenuta a soli cinquantanove anni, ha precocemente troncato la sua opera. Noi, i suoi lettori ed i suoi estimatori, siamo costretti a considerarla compiuta. Sigillo di questo compimento, è rimasto il bene inestimabile di un pensiero, che, continuando a dare i suoi frutti, s’innalza sulla confusione dei tempi e sullo smarrimento della coscienza contemporanea, irretita da devianti idoli, dispersa da ingannevoli principi, depistata da falsi maestri.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> *Ivi*.

<sup>81</sup> Tutta l’attività di Chabod è stata improntata ad un pensiero libero. Gennaro Sasso ha messo in luce quest’indipendenza che riflette un modo d’essere ed una fondamentale opzione storiografica: Chabod lo ha dimostrato nei confronti dello stesso Croce. Coloro che volevano, da parte sua, un maggiore impegno, “[...] non capirono che soltanto a condizione che la purezza e il *pathos* del distacco rimanessero, dentro di lui, intatti, la sua funzione di “guardiano” poteva svolgersi anche nel senso di un’alta, non eclettica e non effimera, mediazione culturale” (G. Sasso, *Il guardiano della storiografia*, Guida, Napoli, 1985, p. 15). Quest’impegno comportò, per Chabod, una solitudine severa, ma attiva, tutta protesa a salvaguardare l’onestà della verità. Così ancora G. Sasso ne sintetizza la presa di posizione personale e culturale: “Ma, come che sia, nel ritrarsi in disparte, Chabod per certo non seguì solo il comando di una natura umbratile. Compresse che questa era la sua funzione; e a questa idea degli studi e del loro significato nella vita civile e politica - a questa idea “liberale”, che anche le democrazie dovrebbero rispettare, e, perché no, celebrare e coltivare, rimase per sempre fedele” (*Ivi*). Inattuale nei confronti del sociologismo e della stanca filologia di maniera, Chabod - che può essere legittimamente considerato tra i più insigni esponenti del sapere storiografico, non solo italiano, della prima metà del secolo XX - è attualissimo come storico delle idee. Significativamente, la profondità e l’ampio orizzonte del suo pensiero sono stati illustrati da due importanti convegni: il primo è stato tenuto a Milano nel 1983 (*Federico Chabod e la “nuova storiografia” italiana. 1919-1950*, a cura di Brunello Vigezzi, Jaca Book, Milano, 1984); il secondo si è svolto ad Aosta il 5-6 maggio 2000 (*Nazione, nazionalismi ed Europa nell’opera di Federico Chabod*, a cura di Marta Herling e Pier Giorgio Zunino, Olschki, Firenze, 2002).

# INDICE

Presentazione	<i>di Pier Franco Quaglieni</i>	Pag.	5
I.	Il metodo storico	“	9
II.	I modelli	“	15
III.	L'interpretazione di Machiavelli	“	25
IV.	Dal Rinascimento alla Controriforma	“	33
V.	Il dibattito delle idee sull'origine della Rivoluzione Francese	“	45
VI.	L'idea di Nazione e d'Europa	“	51
VII.	Dall'idea di Roma all'Italia contemporanea	“	57

Finito di stampare nel mese di gennaio 2004  
Società Tipografica Ianni s.r.l. - SANTENA (TO)

COMITATO CULTURALE

PRESIDENTE ONORARIO:

Alda Croce

PRESIDENTE:

Jas Gawronski

COMITATO CULTURALE:

Umberto Agnelli  
Giacomo Antonelli  
Guido Barbaro  
Pierluigi Battista  
Corrado Bertini  
Enzo Bettiza  
Gian Mario Bravo  
Leonardo Caldarola  
Oddone Camerana  
Antonio Cardini  
Valerio Castronovo  
Luigi Compagna  
Giovanni Conso  
Girolamo Cotroneo  
Giacomo Dacquino  
Claudio Dal Piaz  
Guido Davico Bonino  
Cesare De Michelis  
Oriana Fallaci  
Francesco Forte  
Tilde Giani Gallino  
Giovanni Giovannini  
Franzo Grande Stevens  
Giorgio Gullini  
Paolo Guzzanti  
Bonifazio Incisa di Camerana  
Berardino Libonati  
Claudio Magris  
Giulia Massari  
Nicola Matteucci  
Piero Melograni  
Anna Mila  
Giovanni Nattero  
Ugo Nespolo  
Carlo Nordio  
Camillo Olivetti  
Rossana Ombres  
Pietro Passerin d'Entrèves  
Marcello Pera  
Sergio Pininfarina  
Marzio Pinottini  
Quirino Principe  
Tullio Regge  
Luigi Resegotti  
Franco Reviglio  
Sergio Ricossa  
Sergio Romano  
Cesare Romiti  
Pietro Rossi  
Gian Enrico Rusconi  
Alberto Sinigaglia  
Michele Soldati  
Lionello Sozzi  
Barbara Spinelli  
Marco Testa  
Gianni Vattimo  
Cristina Vernizzi  
Valerio Zanone

CENTRO  
DI STUDI  
E  
RICERCHE  
"MARIO  
PANNUNZIO"



ISTITUTO DI CULTURA  
FONDATA DA  
ARRIGO OLIVETTI E  
MARIO SOLDATI  
NEL 1968

ADERENTE ALLA INTERNATIONAL  
FEDERATION OF FREE CULTURE

Via Maria Vittoria 35 H  
Tel. 011.81.23.023  
Fax: 011.812.13.47  
10123 Torino  
Indirizzo e-mail:  
direzione@centropannunzio.it  
Internet: www.centropannunzio.it

Con il contributo del



**Ministero per i Beni e le Attività Culturali**

Direzione Generale per i Beni Librari e gli Istituti Culturali

e



della Provincia di Torino  
Assessorato alla Cultura