

Girolamo De Michele

Le parole, le cose, l'arme e 'l capitano

Uno sguardo archeologico sulla corte estense



Girolamo De Michele

Le parole, le cose, l'arme e 'l capitano. Uno sguardo archeologico sulla corte estense

Comune di Ferrara

2016



Le parole, le cose, l'arme e 'l capitano. Uno sguardo archeologico sulla corte estense

di Girolamo De Michele*

"Nel mezzo, vile meccanico; o ch'io t'insegno una volta come si tratta co' gentiluomini!"
I Promessi Sposi, cap. 4

Parte prima: governo e disciplina nella corte estense

0. Introduzione metodologica: il metodo archeologico

Nel gergo degli studiosi, si suole chiamare "cantiere di ricerca" lo stadio intermedio di un lavoro avviato, ma non ancora concluso: un modo di dire che amo particolarmente, in primo luogo perché rende omaggio al lavoro manuale, che alcuni vorrebbero tutt'ora essere altra cosa dal lavoro "intellettuale" – come se in ambedue i casi non fossero in gioco una produzione, e le condizioni materiali di questa, ivi compresa, *ça va sans dire*, la questione del possesso dei mezzi di produzione, e quella delle egemonie e delle battaglie culturali. E ancora, perché rende in modo espressivo l'idea che la produzione culturale con molta difficoltà può raggiungere uno stadio ultimativo e definitivo, ed è invece sempre *in fieri*, incompleta, perché sempre suscettibile di nuovi scavi, nuove ricerche, nuovi ritrovamenti.

Ebbene, questo che propongo è senz'altro un cantiere aperto: del quale posso ora mostrare i reperti archeologici emersi dagli scavi.

Archeologia: un termine il cui riferimento, per chi abbia familiarità con Michel Foucault e la sua individuazione di un'*episteme* sottesa all'*Âge classique*, è quasi ovvio. Ma vale senz'altro la pena di introdurne metodo e finalità.

Foucault, in due lunghe risposte che costituiscono l'anello di congiunzione fra *Les mots et les choses* e *L'archéologie di savoir* ha precisato posizione e temi della propria ricerca¹. Quello che qui mi interessa è, fra i molti, il tema del rifiuto delle continuità storiche, che Foucault dà per acquisito nella più recente e migliore storiografia – Braudel fra tutti. Questa operazione metodologica – la sostituzione dell'analisi delle trasformazioni al divenire storico – si configura, per un verso, come una serie di rimesse in questione, e per un altro, di opposizioni:

– contro il grande postulato interpretativo che vuole il regno del discorso privo di frontiere assegnabili: «i discorsi sono domini pratici limitati che hanno loro frontiere, loro regole di formazione, loro condizioni di esistenza»;

– contro il tema di un soggetto sovrano e di una soggettività che costruirebbe i significati per trascriverli nel discorso: «il reperimento dei ruoli e delle operazioni esercitate dai differenti soggetti "discorrenti"»;

– contro il tema dell'origine indefinitamente retrodatata e l'idea che il ruolo della storia sia quello di risvegliare gli oblii, togliere gli occultamenti, cancellare gli ostacoli: «l'analisi dei sistemi discorsivi storicamente definiti, ai quali possiamo fissare delle soglie, e assegnare delle condizioni di nascita e di estinzione»².

Questo, sottolineava Enzo Melandri, significa fare della ragione un'ermeneutica: nella concezione ermeneutica possiamo stemperare il rigore del principio di non-contraddizione «parlando di un'apuralità di livelli interpretativi, ciascuno subordinato a diversi principi e quindi sovraordinato a una diversa semionologia»³. Un esempio lampante è la soppressione delle grandi unità, a cominciare della triade autore-libro-opera: non è casuale che la citazione beckettiana «*Qu'importe qui parle; quelqu'un a dit: qu'importe qui parle*», da cui prenderà l'avvio la celebre conferenza *Qu'est-ce qu'un auteur?*⁴, sia la battuta finale della *Réponse* del maggio 1968 (e, se è consentito un ricordo personale: l'ultima parola "accademica" di Luciano Anceschi, nel lontano 1981).

È interessante notare che in questa *Réponse* Foucault ha formulato alcune ipotesi di lavoro in risposta all'interrogativo se un pensiero dell'a-sistematicità e della discontinuità non tolga ogni fondamento «a un intervento politico progressista?»⁵:

«– Una politica progressista è una politica che riconosce le condizioni storiche e le regole specifiche di una pratica, là dove altre politiche riconoscono soltanto necessità ideali, determinazioni univoche, o il libero gioco delle iniziative individuali;

– una politica progressista è una politica che definisce in pratica le possibilità di trasformazione e il gioco delle dipendenze fra queste trasformazioni, là dove le altre politiche si affidano all'astrazione uniforme del cambiamento o alla presenza taumaturgica del genio;

– una politica progressista non fa dell'uomo o della coscienza o del soggetto in generale l'operatore universale di tutte le trasformazioni: essa definisce i piani e le diverse funzioni che i soggetti possono occupare in un dominio che ha proprie regole di formazione;

– una politica progressista non ritiene che i discorsi siano il risultato di processi muti o l'espressione di una coscienza silenziosa; bensì che – scienza o letteratura o enunciati religiosi o discorsi politici – formino una pratica che si articola su altre pratiche;

– una politica progressista non si trova rispetto al discorso scientifico in una posizione di "domanda perpetua" o di

"critica sovrana", ma deve conoscere il modo in cui i diversi discorsi scientifici, nella loro positività (vale a dire in quanto pratiche legate a certe condizioni, sottoposte a certe regole e suscettibili di certe trasformazioni) si trovano inseriti in un sistema di correlazioni con altre pratiche. Ecco il punto in cui ciò che cerco di realizzare, almeno da una decina d'anni ormai, si incontra con la domanda che voi mi ponete».

In questa risposta, redatta prima del maggio 68, è già presente la dimensione politica del discorso foucaultiano; ovvero, è già all'opera – pur senza uno specifico metalinguaggio – il passaggio dall'analitica del sapere all'analitica del potere, che in genere viene considerato conseguente al '68: e infatti Foucault comprende, fra le conseguenze della propria analisi, la possibilità di descrivere e articolare le relazioni esistenti fra una pratica politica, e il discorso scientifico e un campo discorsivo (come quello medico).

L'archeologia assume dunque un valore politico, caratterizzato non solo (ma anche) dalla ricerca delle condizioni che rendono possibile la realtà umana e il suo progettare un mondo, il suo rimontare, al di là dell'immagine onirica già contaminata dalla ragione, l'immaginario come luogo di un brulicare indistinto che non è ancora produzione onirica, antecedente la separazione fra ragione e inconscio⁶.

Una diversa, ma convergente lettura politica dell'archeologia, la si trova in un piccolo corpus di enunciati sulla regressione archeologica, prodotto da un gruppo di studiosi in esplicita relazione con l'archeologia foucaultiana, che può rendere il senso delle parole in una temperie politica e culturale che oggi ci appare lontana⁷. Il comune denominatore è il procedimento archeologico, inteso come «il risalire la genealogia finché non si giunge a monte della biforcazione in conscio e inconscio del fenomeno in questione. Si tratta dunque d'una *regressione*: non però all'inconscio come tale, bensì a ciò che lo ha reso inconscio – nel senso dinamico di rimosso⁸».

Per Celati, il privilegio dell'oggetto archeologico rispetto all'oggetto storico sta nel fatto che mentre questo «può essere posto al centro d'una rete di sviluppi, o visto come indice d'una direzionalità», quello «è al margine dei possibili sviluppi, ed esaurisce in sé la propria continuità: come si dice, non ha fatto storia». L'archeologia introduce «il principio della differenza dell'altro rispetto all'io, della differenza dell'altrove rispetto al qui, e quindi dell'impossibile identificazione di questi poli. [...] Questo definisce la poetica archeologica come ritrovamento di una alternativa alla Storia, o visione delle scelte scartate dalla Storia. Perché in questo modo la Storia non si mostra più come destino, e neanche come grammatica dell'agire umano, ma piuttosto come una serie di emergenze controllate con la loro riduzione a forme di identità con un *télos* o tracciato monumentale che porta fino a noi; oppure con la loro rimozione e scarto quando non si adeguano a queste forme di identità⁹».

Per Calvino, «i metodi continuamente rettificati e aggiornati durante gli ultimi quattrocento anni per stabilire un posto per ogni cosa e ogni cosa al suo posto (e mettere da parte ciò che resta fuori), – quei metodi unificabili in una metodologia generale, la Storia, cioè la scelta d'un soggetto denominato l'Uomo» non tengono più. «L'urto che li sfascia – l'antagonista di quel preteso soggetto – si chiama ancora Uomo, ma quanto mutato da quello che credeva d'essere: è il genere umano dei grandi numeri in crescita esponenziale sul pianeta, è l'esplosione della metropoli, è la fine dell'eurocentrismo economico-ideologico, è il rifiuto da parte degli esclusi, degli inarticolati, degli omessi d'accettare la storia per loro fondata sull'espulsione, l'obliterazione, la cancellazione dai ruoli». Assumere lo sguardo dell'archeologo significa perciò mettersi «dalla parte del fuori, degli oggetti, dei meccanismi, dei linguaggi¹⁰».

Per Melandri, infine, «l'archeologia richiede una regressione dionisiaca. Come osserva Valéry, *nous entrons dans l'avenir à reculons*: per capire il passato, dovremmo parimenti risalirlo *à reculons*. Così inteso, il concetto di regressione diventa tanto ampio da comprendere nella sua virtuale giurisdizione non solo il *Don Giovanni* di Mozart o la *Traumdeutung* di Freud, ma anche il *Black Power* e ogni alta emergenza del rimosso, dell'escluso e dell'alienato¹¹». Una quindicina d'anni dopo, Foucault espliciterà questa regressione verso il rimosso come lo studio del potere a partire da ciò che gli resiste, piuttosto che dal punto di vista della sua razionalità interna¹²: a partire, diciamo noi, dall'emersione «delle diverse forme di resistenza ai diversi tipi di potere», sia come prese di parola che come visibilità, di ciò che alla razionalità del potere oppone resistenza, che da questa razionalità è rimosso, omesso, obliterato. Che propongo di assumere, a fronte di un biopotere che assume sempre più le forme di una thanatocrazia, come ideale regolativo o, ricordando la lezione dei cinici, come stile di vita e di militanza rivoluzionari: «la vera vita come vita altra, come una vita di lotta, per un mondo cambiato».¹³

1. Una questione sospesa

Quello che mi propongo di fare in questo cantiere è di complicare il concetto di *Renaissance*, che Foucault non ha mai davvero approfondito, servendogli questo concetto dapprima come *terminus ante quem* per lo studio dell'Âge classique, e non arrivando a tematizzarlo nella seconda fase della sua ricerca, arrestatasi, come sappiamo, alle soglie del medioevo. E far vedere, mettendo all'opera un metodo, come anche nella piccola ma vivace corte estense «legata a doppio filo alla Francia, con un Principe onnipotente seppur protetto dalle spesse mura del Castello»¹⁴, la considerazione archeologica di un pensiero «può essere attraversata da *diverse genealogie*, e cioè che (sempre) un pensiero si costituisce e si definisce attraverso scelte e rotture – ed esso è tanto più significativo quanto più controlla e sussume le diverse e talora contraddittorie articolazioni storiche di un'epoca e il movimento dei soggetti che in quest'epoca cercarono e/o costruirono egemonia»¹⁵.

Il passaggio dalla *Renaissance* all'Âge classique è descritto da Foucault come quello da un'epoca in cui «la significazione dei segni era riassorbita nella sovranità del Simile [*Semblable*]», e nella quale il loro (dei segni)

«essere enigmatico, monotono, ostinato, primitivo, scintillava in una dispersione all'infinito»¹⁶, all'interno di una sorta di *selva delle somiglianze* a un'epoca in cui le gerarchie analogiche sono sostituite dall'analisi; il sistema globale delle corrispondenze è sottomesso alla prova della comparazione; al gioco delle similitudini, potenzialmente infinito, si sostituisce l'enumerazione completa, che sostituisce alla probabilità «un giudizio vero e certo» (Descartes, *Regulae*, VII); in cui l'attività dello spirito consiste non nel confrontare le cose fra loro, ma nel discernerele attraverso la ricerca «prioritaria e fondamentale» della differenza; infine, della separazione tra la storia e la scienza¹⁷. La sostituzione del valore storico con l'empiria, l'introduzione nella conoscenza di probabilità, analisi e combinatoria, l'affermazione della *mathesis* come scienza universale della misura e dell'ordine renderanno possibile «quelle individualità che noi chiamiamo Hobbes, o Berkeley, o Hume, o Condillac»¹⁸.

Volendo barare al gioco dei precursori e degli anticipatori, potremmo trovare anche nel Rinascimento italiano affermazioni in apparenza riconducibili a questa nuova *episteme*, tra il *De epidemia* di Niccolò Leonicensi e il *Libro de diversi terremoti* di Pirro Ligorio, tra la dimostrazione, nel teatro anatomico di Ferrara, della funzione di valvole degli opercoli, ovvero dei ventricoli, di Amalio Lusitano e i *Paralleli militari* di quel Francesco Patrizi che, a dire di Bacone, «sublimò la fumosità dei neoplatonici»; cui si può aggiungere, seguendo Panofsky, il tentativo di Leonardo e Leon Battista Alberti di elevare la teoria delle proporzioni al livello di una scienza empirica. Ma i precursori esistono solo a posteriori, e non spiegano mai nulla, se non che le cose sono andate come dovevano andare, e dovevano andare proprio come sono andate.

Al contrario, queste (e altre) produzioni discorsive non si costituiscono in enunciati di una nuova *episteme*: non vanno cioè a relazionarsi con quel «campo associato che fa di una frase o di una serie di segni un enunciato, e che permette loro di avere un contesto determinato, un contenuto rappresentativo specifico, [...] una trama complessa»¹⁹. Se non – come puri monumenti – nella misura in cui talora testimoniano le potenzialità inesprese del neoplatonismo rinascimentale. Un discorso a parte andrebbe fatto per la ritrattistica veneta, nella quale – riferendosi a Giorgione – Bembo aveva colto una nuova maniera di dare rappresentazione esteriore ai sentimenti interiori: una via che, attraverso Tiziano e Raffaello, condurrà a Velázquez. Il dissidio tra interiorità e superficie del volto costituisce uno dei portati della sprezzatura cortigiana – l'imperativo morale che impone al soggetto di agire con quella «raffinatezza e *savoir-faire* che si addicono a una bellezza interiore»: fino alla produzione di un effetto di interiorità attraverso il «prudente controllo del proprio aspetto», che fa dell'interiorità «un atto sociale, carico di potenziale per l'ironia e la dissimulazione»²⁰.

Si tratta quindi di comprendere perché non si viene a costituire nel Rinascimento italiano un effetto di contesto analogo a quello nordeuropeo squadernato e indagato da Foucault: se accettiamo il modo in cui Foucault ha modificato il quadro di riferimento, non possiamo più accontentarci di facili risposte che fanno della Controriforma o della rifeudalizzazione un capro espiatorio inutile tanto quanto lo fu la tesi crociana dello spirito italiano che, dopo aver a lungo insegnato al mondo, si prese una meritata pausa di riposo. Non foss'altro che per sapere, dopo un secolo di psicoanalisi, che mai come durante le ore di riposo lo spirito, o l'inconscio – psichico o macchinico, lo si chiami come si crede –, lungi dal riposarsi, è più che mai produttivo.

2. Quando il dito della filologia che indica la luna

Un'indicazione ci viene da una questione filologica: la traduzione latina della Poetica aristotelica, e in particolare del passo 1448 a 16-18. Perché ci interessa? Perché, come dimostrerò, attraverso le traduzioni latine e italiane si viene a stabilire una gerarchia fra i generi della tragedia e della commedia, e i rispettivi personaggi, non solo "poetica", ma politica e sociale che corrisponde a una chiusura disciplinare della società tardo-rinascimentale, e in particolare – è il caso che analizzerò – del mondo di corte e del ducato estense.

Questo è il passo aristotelico, all'interno del quale occorre prestare attenzione alla coppia *βελτίους/χείρους*:

«Ora, siccome gli imitatori imitano persone che agiscono, e queste persone non possono essere altrimenti che o nobili o ignobili – perché i due unici criteri su cui si fonda la diversità dei caratteri possiamo pur dire che sono sempre questi, e tutti gli uomini differiscono nel carattere in quanto sono virtuosi o non virtuosi, – [costoro dunque imiteranno] o *uomini migliori di noi o peggiori di noi* o come noi. Così fanno i pittori. [...] E questa è appunto la differenza onde anche si distinguono tragedia e commedia: ché l'una tende a rappresentare personaggi peggiori, l'altra migliori degli uomini di oggi

[Ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι (τὰ γὰρ ἦθη σχεδὸν αἰεὶ τοῦτοις ἀκολουθεῖ μόνοις, κακίαι γὰρ καὶ ἀρετῆι τὰ ἦθη διαφέρουσι πάντες), ἤτοι βελτίονας ἢ καθ' ἡμᾶς ἢ χείρονας [5] ἢ καὶ τοιοῦτους, ὥσπερ οἱ γραφεῖς. Ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγωιδία πρὸς τὴν κωμωιδίαν διέστηκεν· ἡ μὲν γὰρ χείρους ἢ δὲ βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν ὄντων].»

Come si vede, Aristotele usa i due termini *βελτίους* e *χείρους* in senso comparativo, mentre i modelli di riferimento sono indicati con *σπουδαίους* e *φαύλους*.

Prima di procedere, è utile confrontare questo passo con un altro tratto dalla *Politica* (VII, 1332a 32-1332b 3), per verificare – cosa che non sempre accade col testo aristotelico tramandatoci – la coerenza lessicale del filosofo nell'usi di termini che si rivelano importanti:

«Quanto all'essere virtuoso uno Stato, non è già opera della fortuna [τύχης], bensì di scienza e di scelta deliberata

[ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως]. Ora uno Stato è virtuoso [σπουδαία] in quanto sono virtuosi [σπουδαίους] i cittadini che partecipano della costituzione, e i nostri cittadini partecipano tutti della costituzione. Bisogna pertanto considerare in che modo un uomo diventa virtuoso [σπουδαίους]. Infatti, se è possibile che i cittadini siano virtuosi [αἰρετώτερον] collettivamente, senz'esserlo singolarmente, in questa maniera comunque sarebbe preferibile, perché alla virtù dei singoli tiene dietro quella di tutti. Ora gli uomini diventano buoni e virtuosi [ἀγαθοί γε καὶ σπουδαίοι] col concorso di tre fattori e questi fattori sono la natura, l'abitudine, la ragione [φύσις ἔθος λόγος]. In primo luogo bisogna avere la natura qual è quella dell'uomo e non degli altri animali: poi bisogna avere una certa qualità nel corpo e nell'anima [ψυχὴν]. Ma con certe qualità non giova affatto nascerci, perché le abitudini le fanno mutare [μεταβαλεῖν] e in effetti talune qualità, che per natura tendono in entrambe le direzioni, sotto la spinta dell'abitudine vanno verso il peggio o verso il meglio [διὰ τῶν ἐθῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ βέλτιον].

Di questa pagina della *Poetica* esisteva e circolava, una traduzione, o meglio una parafrasi, purtroppo solo parziale, la cui lezione non poteva essere messa in discussione, perché ne era autore Poliziano, all'interno di un suo manoscritto redatto per le lezioni del 1484-85 sulla commedia antica e l'*Andria* di Terenzio.²¹

«Qui imitantur agentes, bonos malosve necessario imitantur; haec enim morum sunt adque indolis discrimina. Vitiis enim et virtutibus mores differunt, qui aut *meliores* exprimunt quam esse consuerint, aut *deteriores*, aut plane adsimiles».

Come si vede, Poliziano traduce la prima delle due ricorrenze di βελτίους e χείρους con *meliores* e *deteriores*. E Alessandro Pazzi, che, come Bionda ha dimostrato a partire da un parallelo già effettuato da Eugenio Garin,²² conosceva la lezione del Poliziano, non può che accoglierne la lettera. Se non ché, Poliziano non ha tradotto la seconda parte del passo che stiamo esaminando: dove ricorrono i due termini. E qui Pazzi, senza alcuna apparente ragione, traduce la coppia βελτίους/χείρους con *praestantiores/humiliores*.²³

«Quoniam vero qui imitantur, agentes ipsios imitantur, hos autem vel probos vel improbos esse oporteret, ut quos duntaxat fere semper ipsi mores concomitentur (etenim per vitium, atq. Virtutem moribus omnes differunt) vel *meliores*, vel *similes*, vel *deteriores* imitari. [...] Qua esta dissimilitudine Tragoedia a Comoedia differre dicimus: haec enim *humiliores*, illa vero *praestantiores* quam modo sunt».

La traduzione di βελτίους/χείρους con *praestantiores/humiliores* ha un senso normativo molto preciso: da migliori o peggiori in rapporto alla comune esperienza quotidiana, si slitta verso un rapporto caratterizzato in senso sociologico e politico, più che morale. Con le parole di Franco Brusagli: «mentre Aristotele poneva l'accento sul "fare" del ποιητής, e sugli opposti suoi processi di idealizzazione o degradazione della realtà rappresentata, il traduttore cinquecentesco – e poi tutti gli interpreti – identificano prontamente i personaggi sublimati con chi è ai gradi sublimi della scala sociale "reges", "heroes", [...] e quelli degradati con chi occupa i gradini più umili, "moriores, servos, scurras", secondo la tendenziosa esemplificazione del Maggi».²⁴

Come sottolinea Brusagli, Pazzi non è un caso isolato, ma l'autore di un paradigma disciplinare, che si impone con la lezione di Alessandro Maggi, Accademico Inflammato a Padova e, dal 1543, alla corte e all'università di Ferrara, precettore del futuro duca Alfonso II e autore di lezioni sulla *Poetica*, e infine di una traduzione (assieme all'amico Bartolomeo Lombardi) da lui stesso annotata del testo aristotelico, nel quale si legge:²⁵

«Aristoteles postremo Comoediam & Tragoediam codem inter se discrimine distare hoc in contextu dicit: Comoedia siquidem *viles, moriones, servos, ancillas, scurras*: *Tragoedia vero reges, & heroas imitatur*. Quod vero inquit: quam qui modo sunt, Comoediam *humiliores*, Tragoediam *egregios magis*, quam ferat communis hominum usus, effingere prorsus intelligit: & voces hae mediam illam hominum conditionem referunt, quam superius describens, ὁμοίους, id est *similes*».

Il paradigma impone con rapidità la propria egemonia: per Francesco Robortello, la tragedia tratta di *reges, heroes*, , *praestantiores*,²⁶ per Ludovico Castelvetro, la distinzione fra migliori, uguali o peggiori esprime «gli stati delle persone o reali, o cittadine, o contadine»,²⁷ la coppia *praestantiores/deteriores* ricorre altresì in Pietro Vettori, custode dell'autografo di Poliziano (che ai *deteriores* aggiunge *peiores* e *abiectiones*)²⁸, e nei commenti del gesuita padovano Paolo Beni alle versioni di Pazzi e Riccobono.²⁹ Particolarmente significativa è, infine, l'adesione a questo paradigma di Giovan Battista Pigna, influentissimo letterato e uomo di corte: «Il Choro [...] fu da lei [Comedia] tolto, perché per esser fatto d'una ragunanza di tutta la città, non conviene se non in attoni pubbliche. La onde le Tragedie ragionevolmente gli avranno: perciò che gli affari dei Rei ne popoli si ripiegano, i quali priegano perciò il loro bene: & de lor mancamenti si dolgono. Il che alle Comedie, che altro non sono che attoni private, molto disdirebbe».³⁰

3. Una pagina di Gramsci

È stato notato che le traduzioni della *Poetica* in latino e volgare sottraggono il trattato aristotelico «dalla mensa raffinata

ed esclusiva della filologia»³¹: ma è altrettanto vero che la stessa filologia passa dall'essere «tecnica di totale conoscenza» che colloca in un modello non verticale né normativo, ma diacronico (Poliziano) a una filologia della distinzione, del modello, del rigetto dell'accumulo pluriforme e indiscriminato, insomma dei canoni selettivi (Bembo), e che sarà dominante nella prima fase della rifeudalizzazione³². Di questa svolta disciplinare gli interpreti della *Poetica* ereditano il metodo.

Questo passaggio ci segnala, in primo luogo, che le corti (entro le quali circolano gli enunciati dei commentatori della *Poetica*) sono, seguendo le intuizioni di Burkhardt e Gramsci³³ fatte proprie dalla ripresa degli studi sulle corti³⁴, «organismi in ogni senso egregiamente architettate e condotte», luoghi di organizzazione, direzione e produzione del sapere e delle pratiche discorsive:³⁵

«In realtà lo Stato deve essere concepito come "educatore", in quanto appunto tende a creare un nuovo tipo o livello di civiltà [...]. Lo Stato [...] è uno strumento di "razionalizzazione", di accelerazione e di taylorizzazione, opera secondo un piano, preme, incita, sollecita, e "punisce", poiché, create le condizioni in cui un determinato modo di vita è "possibile", l'"azione o l'omissione criminale" devono avere una sanzione punitiva, di portata morale, e non solo un giudizio di pericolosità generica».

Tale direzione (che certo è anche "educatrice") produce processi di soggettivazione disciplinare che non vanno nella direzione di ciò che rende possibile Descartes, Berkeley o Hume. La corte, insomma, è luogo di «zaffi, birri, sbirraglia», di paggi, vassalli e ligi, dove «si signoreggia» sul *subditus* e sul *subdito*, e «così operando si pigliano gli animi de soggetti».³⁶

4. Dal "Medesimo" all'"Altro": il sapere delle botteghe e la governance estense

Come avviene nel XVI secolo italiano quel passaggio dal "Medesimo" all'"Altro" che ci descrive Foucault ne *Le parole e le cose*?

Il Medesimo andava a relazionarsi in un campo di enunciato contrassegnato da vaste zone d'indistinzione, rappresentate al livello più alto dall'ontologia di Pico (indistinzione tra l'angelico e il demonico), che presenta i tratti costitutivi di una genealogia del *soggetto secondo potenza*. Indistinzione tra alto e basso: i poemi cavallereschi di Boiardo e Ariosto rendevano accessibile al linguaggio delle corti una visione del mondo popolare, nella quale, in uno spazio euclideo dove ogni luogo è equivalente ad un altro – si ricordi che una delle trame del *Furioso* e dell'*Innamorato* ruotano attorno agli amori suscitati da una principessa del Catai, quell'Angelica proveniente dall'estremo lembo del mondo – si confondono il magico/sovranaturale e il naturale, il lunare e il sublunare. Si pensi al contrasto tra l'inclusione di fatto della *dark side of the moon* nella percorribilità del sublunare, e l'orrore provato dal Tasso per ogni turbativa alla perfetta circolarità delle orbite che, se per assurdo si desse, «sarebbe inconveniente grandissimo, dal quale procederebbe la rovina del mondo, ed il guastamento di quest'ordine meraviglioso dell'universo»³⁷. Lo stesso Tasso, collocato non oltre, ma sul limite della normalizzazione del fantastico (attraverso il più rassicurante "meraviglioso cristiano"³⁸), non è immune da questa penetrazione del sapere popolare nel testo poetico: basti, come esempio, la *caccia selvaggia*, seppur confinata dentro i confini geografici della selva di Saron, davanti alla quale fuggono i guerrieri cristiani (*Gerusalemme Liberata*, XIII, 21):

Esce allor de la selva un suon repente
Che par rimbombo di terren che treme,
E il mormorar degli austri in lui si sente,
E come pianto d'onda che fra scogli geme,
Come rugge il leon, fischia il serpente,
Come urla il lupo e come l'orso freme,
Vodi e vodi le trombe e vodi il tuono,
Tanti e sì fatti suoni esprime un suono.

Si noti che Tasso non mette in scena una mera selva incantata o infestata, sulla scorta di Lucano o Ariosto³⁹, ma una vera e propria rappresentazione di un tema fantastico presente al di qua e al di là delle Alpi, e che tutt'ora si prolunga nella letteratura contemporanea. Così la descrive Maria Savi Lopez, grande e misconosciuta raccoglitrice di leggende: «Parmi che le leggende sulle cacce selvagge non abbiano perduto nelle diverse varianti le strettissime relazioni che hanno le une colle altre; ma si siano in certo modo trasformate, adattandosi solo all'ambiente in mezzo al quale sono state portate, come avviene quasi sempre alle leggende. Esse ci mostrano pure diversi personaggi che guidano nella corsa vertiginosa cavalli o cani, elfi o uomini selvaggi, assimilandosi in questo caso i ricordi storici o mitologici delle diverse nazioni; ma sono sempre di una grandezza fantastica e terribile nel concetto, che le rende tali da atterrire le genti credule e superstiziose, o da formare un quadro misterioso e sublime innanzi alla fervida fantasia dei poeti»⁴⁰.

Il sapere delle botteghe, di cui era espressione una visione del mondo che accettava la presenza del magico e del fantastico, era al tempo stesso un sapere che rifiutava la mediazione della Chiesa nel rapporto uomo-Dio, e metteva in discussione le distinzioni sociali: quando la diffusione della stampa ne rende possibile una diffusione ampia,

questo sapere diventa un problema di ordine politico.

Sottolineo, perché ritroveremo questi temi, che entro quest'ambito può essere collocata quella follia come espediente letterario di cui Foucault parla a proposito di Erasmo, e che s'incontra nel *Cortegiano*. E in quest'ambito agisce la "civile conversazione" come relazione estrinseca che mira a creare quell'armonia e quell'intesa che distinguono i dialoghi cortesi (da Guazzo a Castiglione) dalla meditazione di Montaigne, che mira invece a porre le differenze⁴¹.

Una breve rassegna delle figure dell'Altro. In primo luogo, i poveri, i mendicanti, gli indigenti. Quegli abitatori insolenti e petulanti dei vicoli e cantoni ai quali Robortello⁴² riconduceva l'origine vile della commedia, erano già oggetto di reclusione negli Ospedali Generali nei domini viscontei, o nel Sant'Anna di Ferrara, dove, accanto al Tasso, i contadini rovigotti e padovani riuscivano a farsi ricoverare nei mesi invernali⁴³. Ovia, ma complessa e sfaccettata, la presenza degli ebrei⁴⁴, notevolmente ingrossatasi per effetto delle due migrazioni conseguenti all'espulsione della penisola iberica, e da Anversa nel 1544; la cui differenza si accentua progressivamente per effetto della Controriforma e della devoluzione di Ferrara allo Stato della Chiesa, sul finire del secolo. Ma soprattutto, i "cingani", gli zingari che a partire dal XV secolo si insediano non sui confini, ma nei territori di frontiera (si pensi alla figura del boia zingaro nel *Ponte sulla Drina* di Ivo Andrić), sia topologici che sociali: «è proprio attraverso la misurazione del mondo dei *gaje* (cioè di tutti coloro che non sono zingari), scoprendone e sfruttandone le sfasature inevitabilmente presenti all'interno di una cultura, che i roma, ma anche altri gruppi zingari, sono riusciti a costruirsi un mondo "che permettesse loro di sopravvivere in una realtà violentemente anti-zingara" [...]. Lo stare al margine permette di sapere cosa manca, spesso in quanto proibito, da una parte o dall'altra di esso; di scoprire le nicchie libere interne a un'economia e di sfruttarle a proprio vantaggio commerciando ciò che è maggiormente desiderato»⁴⁵. Si noti che questa descrizione del *modus operandi* degli zingari, in forme non illegali o para-legali, ma col consenso dei duchi estensi, è lo stesso che consente agli ebrei ferraresi di insediarsi nella città, e di assumere una posizione di preminenza nella produzione e nel commercio. Un'analogia che fa segno a un'altra, ben più tragica: l'ipotesi interpretativa della *Tempesta* del Giorgione come testimonianza di una «storia terribile di una gara di tiro con l'arco che aveva avuto il petto di una zingara come bersaglio»⁴⁶, richiama inevitabilmente l'affresco di Francesco del Cossa del mese di aprile nella Sala dei Mesi di Palazzo Schifanoia a Ferrara, con la festosa caccia all'ebreo e alla meretrice per il divertimento della nobiltà estense. Accanto a queste figure "classiche", gli stregoni e gli eretici. O, per meglio dire, le produzioni discorsive, le prese di parola degli eretici.⁴⁷

«Discussioni su materie antiche e difficili dilagavano in direzioni imprevedute e incontrollabili: si era come rotta una barriera fra la teologia e gli altri saperi. Tutti discutevano di questioni teologiche ardue. Anni dopo, rievocando davanti ai tribunali quegli anni e quel clima, chi vi era stato coinvolto cercò di prenderne le distanze e di ridurre o cancellare le proprie responsabilità. Ma gli episodi che le loro descrizioni ci mettono davanti agli occhi riconducono sempre al nodo del rapporto tra predestinazione e libero arbitrio: era una materia su cui tutti avevano della opinioni. [...] Ma era soprattutto la partecipazione degli illetterati che portava in queste discussioni una curiosità indocile, capace di aggredire le dottrine più venerate traducendo immediatamente nel mondo degli obblighi sociali le modificazioni che avvenivano nell'assetto del sovramondo. Questa capacità di collegare il dire e il fare, individuando i nessi tra il cielo delle dottrine e il mondo delle pratiche si chiamava "trarre le illazioni": l'amore della discussione teorica fu evocato spesso come argomento difensivo, che consentiva agli uomini di lettere di celare le loro scelte personali. Niente del genere si ebbe invece nel mondo dei "sanza lettere". Qui, l'anabattismo era la cifra della sowersione: se la fede soggettiva reggeva da sola i cardini della salvezza, era facile passare a forme di autogestione dei rapporti con Dio che escludevano ogni mediazione e ogni autorità e sfociavano nell'illuminazione diretta e nell'indifferenza verso le opere»

5. La governance estense

Contro la messa in discussione del sapere dei "sapianti", teologi e inquisitori creano il "problema-stregoneria", trasformando la *sorcery* in *witchcraft*⁴⁸. Il monismo giuridico viene conseguito non attraverso il prevalere, in una dotta disputa, dei giuristi petrarchisti sui discepoli di Bartolo da Sassoferrato, ma attraverso l'unificazione delle pratiche magiche, che si svolgevano tra i fluttuanti confini tra magia e religione, attraverso il "patto col diavolo".

A partire dal 1540, il Tribunale dell'Inquisizione modenese sposta la propria attenzione dalle streghe agli eretici: dalle strade alle botteghe borghesi (e, a Ferrara, anche nella corte, attraverso la figura di Renata di Francia, della quale si ricorderà essere una sua *protégé* Louise de Coligny). Se l'Inquisizione agisce col bastone, i duchi di Ferrara, con un'accorta politica che oggi chiameremmo di *governamentalità*, utilizzano lo strumento del dazio, gestito in prevalenza dai mercanti ebrei, per allontanare da Ferrara quei mercanti forestieri (in particolare lucchesi) che possono essere latori del germe del calvinismo. Il Pigna, nel suo trattato sul *Principe* – un'apologia delle pratiche di governo del duca Alfonso II – si incaricherà di spiegarne le ragioni:

«Et quella institutione è migliore che più può conservare i suoi ordini; ora se la nostra città avrà bisogno di moltitudine di mercanti, avrà sempre il concorso delli stranieri, la conversatione de' quali corrompe facilmente i costumi nostri, perciò che essi stranieri hanno altre leggi et altri modi di vivere, et col loro essemplio ci distolgon dalle nostre usanze, ove può anche di leggero occorrere che siano di diversa religione, il che porterebbe notabilissimo danno in conseguenza, ancora che nel principio della pratica di questi tali se ne ritraesse un gran guadagno. [...]. Et quella città

è più pacifica, nella quale è minor diversità di persone et minor occasione di far ridutti, et quella che introduce gli esterni et che fa spesso le fiere è per questo soggetta alle discordie et ai tumulti». ⁴⁹

Ho introdotto il termine "*governamentalità*", per indicare un'analogia fra alcuni strumenti per l'esercizio del potere nell'assolutismo principesco delle corti rinascimentali – e segnatamente quella estense, che è il nostro specifico oggetto di studio –, e i moderni dispositivi di esercizio del potere, sui quali si è esercitata la ricerca di Michel Foucault. Sarà allora utile spiegare questo strumento concettuale.

Foucault, nel suo corso del 1977/78, definisce la governamentalità come ⁵⁰

«L'insieme costituito dalle istituzioni, le procedure, analisi e riflessioni, i calcoli e le tattiche che permettono di esercitare questa specifica forma di potere, peraltro assai complessa, che ha per scopo principale la popolazione, per forma maggiore del sapere l'economia politica, per strumento tecnico essenziale i dispositivi di sicurezza. In secondo luogo, la tendenza, la linea di forza che, in tutto l'Occidente, in modo ininterrotto e per un lungo periodo, ha avuto per obiettivo la preminenza di questo tipo di potere che possiamo chiamare "governo" su tutti gli altri – sovranità, disciplina –, e che ha portato per un verso a sviluppare tutta una serie di apparati specifici di governo, e per un altro lo sviluppo di tutta una serie di saperi. Infine, per "governamentalità" credo si debba intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, attraverso il quale lo Stato di giustizia del Medio Evo, divenuto nel XV e XVI secolo Stato amministrativo, si è trovato ad essere poco a poco "governamentalizzato"»

L'analisi del potere foucaultiana, sottolinea Chignola, valorizza «il reticolo dei poteri sociali e la continuità ascendente/discendente di un circuito del governo che intercetta, e che non abolisce, quanto gli permane esterno e al quale può rapportarsi solo in termini di scambio. La grandezza del principe dipende dalla grandezza e dallo splendore del suo principato, dalle modalità attraverso le quali egli amministra, favorendone ricchezza e floridità, la popolazione che agisce come costante riscontro della bontà della sua azione. La sua gloria non è di tipo militare, una gloria predatoria e di conquista, è, piuttosto, una gloria *indiretta*. Che egli ben governi, lo dimostra la prosperità dei cittadini, il volume complessivo degli scambi, l'incremento della ricchezza che si accumula nei suoi territori. Proprio per questo, ciò che entra qui in questione è, letteralmente, una nuova *economia del potere*» ⁵¹. Certo, sarebbe azzardato leggere l'esercizio del governo estense *tout court* all'interno dei processi di *governance* moderni: ma è altrettanto indubbio che, accanto al controllo capillare delle produzioni di sapere e all'attenzione, sia come strumento di controllo che per l'estrazione di ricchezza sociale per finanziare la corte ducale, per le attività economiche, i duchi di Ferrara manifestano una spiccata attenzione alla regolamentazione della popolazione ⁵².

6. Il disciplinamento del sapere

Quel Pigna che dava alle stampe il suo trattato sull'arte di governo era lo stesso che aveva pubblicato uno studio sui "romanzi", e in particolare quello d'Ariosto, nel quale attraverso una critica "strutturale" aveva espulso gli aspetti magico-fantastici dal poema: l'ippogrifo non era un fantastico cavallo volante, ma un emblema della gloria, così come il Palazzo d'Atlante non è un luogo magico, ma «un simbolo del giudizio corrotto: che è credere che quello, di che più siam privi, sia il vero fine a che inviar si dobbiamo. [...] Può similmente pigliarsi la forma della corte, la cui servitù quantunque alcune volte in vano si spenda; ella nondimeno con la speranza, che in nulla si risolve, la brigata trattiene» ⁵³. Come non vedere non un'analogia, ma una medesima macchina normalizzatrice all'opera fra la teorizzazione di una *governance* che arriva a determinare la composizione qualitativa e quantitativa della popolazione, e la normalizzazione dei contenuti cui Pigna sottopone il testo dell'*Orlando Furioso*?

La metafisica di Pico subisce un processo di normalizzazione, del quale si incarica il nipote Gianfranco, in direzione di uno scetticismo di segno del tutto diverso da quello di Montaigne (che arriva fino al Tasso del *Malpiglio* ⁵⁴). Nei *Dialoghi* di Romei – che analizzerò nella seconda parte di questo saggio, emblematico è il discorso iniziale del Patrizi: la posizione mediana dell'uomo pichiano è depotenziata in un rassicurante neoplatonismo, come peraltro avviene nel discorso sull'amore di Bembo nell'ultimo libro del *Cortegiano*, che riconduce all'ordine la potenza eversiva della passione amorosa altrimenti espressa nei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo e nel *De Vinculis* di Bruno. Non si tratta di sprezzature o reminiscenze di passate dispute cortesi: ciò ch'è in gioco, è il governo della ragione sull'amore attraverso la volontà. Alla disciplina che governa gli Stati nel Secolo di ferro, deve corrispondere un'analogia disciplina del corpo e dell'anima, che non tollera le insorgenze e le intermittenze del cuore: con buona pace dei più giovani partecipanti alla finzione dei Dialoghi, che non possono far altro che manifestare il proprio dispiacere davanti alla teorizzazione del prevalere della ragione sull'amore.

Rieditando gli *Asolani*, Bembo espunge un passaggio del II libro nel quale annotava da divaricazione tra volto e cuore, «sotto questo coperchio il suo contrario richiudendo»: l'uso rassicurante e disciplinante del neoplatonismo ha il compito di saldare il coperchio su quella natura desiderante del soggetto che era presente al Petrarca del *Secretum* (che Žižek ha riconosciuto nella sua sintetizzazione come *pestis fantasmatum* ⁵⁵). Come sottolineano Brandalise e Mancini, «il processo di formalizzazione dell'archetipo della corte [...] passa attraverso una sua rigorosa riduzione idealistica e utopica, realizzata con lo strumento decisivo dell'immaginario neoplatonico». ⁵⁶

La stessa questione della lingua non è questione neutra, come attesta la stringente analogia castiglioniana tra la

circolazione dei segni linguistici e mercantili: «il commercio tra diverse nazioni ha sempre avuto forza di trasportare dall'una all'altra, quasi come le mercanzie, così ancor nuovi vocaboli, i quali poi durano o mancano secondo che sono dalla consuetudine ammessi o reprobati».⁵⁷ Anche qui, l'affermazione del toscano antico va di pari passo col monismo bembesco, e con la subordinazione della lingua delle botteghe (Machiavelli), foss'anche moderata dal suo ingresso nell'ambito cortese (Castiglione). La questione della "lingua cortigiana" «altro non è se non uno degli aspetti del più complessivo problema, tra Quattro e Cinquecento, connesso alla "crisi" linguistica del primato del latino; il problema del sistema linguistico: per scrivere, soprattutto, ma anche per parlare, produrre rapporti sociali, per poter, in una parola, comunicare»⁵⁸. In parole ancor più stringenti: «la discussione sulla lingua fa parte integrante di un più vasto dibattito sulla figura e sul posto dell'intellettuale, o meglio, sugli strumenti che garantiscono una professione del letterato nelle condizioni proprie del Cinquecento». E in questa battaglia, l'alternativa bembesca vince non solo per ragioni "tecniche": «vince soltanto in presenza della sconfitta di tutte le prospettive italiane in uscita dalla crisi politica», e in particolare «l'idea che lo spazio cortigiano potesse essere uno spazio politico di funzioni non subalterne»⁵⁹.

La relazione tra sapere e potere non è immune dal disciplinamento insito nel trasferirsi del ragionare a corte: se Castiglione poteva pensare a un cortigiano filosofo che istruisse e formasse il principe – laddove è evidente che la filosofia non si forma a corte, ma entra nelle corti, replicando il movimento con cui, nell'apertura del trattato, il mondo entra nel palazzo ducale –, Tasso è esplicito nell'indicare, ne *Il Forno ovvero della nobiltà*, un'opposta direttrice: «pratico cortegiano» è colui che «da le buone corti trasporta l'usanze lodevoli ne le scuole e ne' ragionamenti». La paradigmatica osservazione del Burkhardt su come i signori estensi abbiano, attraverso una rete di relazioni non esclusivamente limitate alla nobiltà, proiettato dalla corte all'intero ducato la propria ombra, assoggettando i governati attraverso il «più strano miscuglio di un tacito terrore, di una devozione secondo puro spirito italiano ben calcolata e riflessa, di una fedeltà e sudditanza intese affatto nel senso moderno», con l'indicazione del «nuovo sentimento del dovere» che prende il posto dell'ammirazione personale, indica il punto di approdo di questo processo: la «funzionale solidarietà tra "inutilità" platonica del cortegiano e moderna impiegabilità delle sue attitudini disciplinari, dei suoi comportamenti normati e calcolabili»⁶⁰ si svolge all'interno di del processo di rifeudalizzazione e ridefinizione delle corti e della nobiltà, in un frangente nel quale l'equilibrio posto dalla definizione federiciana di nobiltà come "antica ricchezza e belli costumi" (sentenza criticata da Dante nel *Convivio*, ma accolta nel *Monarchia*) si è inclinato in favore dell'antichità di lignaggio, e le rivendicazioni di autonomia della nobiltà sono di fatto funzionali alla creazione di un ceto amministrativo, e quindi incoraggiate, o quantomeno non osteggiate, dai principi.

La direzione "educatrice" che la corte imprime al sapere, scacciato dalle botteghe e limitato negli studi universitari, si riassume in alcuni tratti caratteristici: la conversazione non ha più pretese di istruzione, ma si rinchiude nell'ambito dello svago; la figura del perfetto cortigiano viene fatta coincidere con quello dell'uomo d'arme; il filosofo, e più in generale l'uomo di lettere, subisce una svalutazione parallela al deprezzamento della ricerca interiore.

Parte seconda. Un caso esemplare: i *Dialoghi* di Annibale Romei

1. Dal mondo del *Cortegiano* alla corte dei *Dialoghi*

I *Dialoghi* di Annibale Romei pubblicati a Ferrara nel 1585⁶¹ – dunque contemporanei degli *Essais* di Montaigne –, posti a confronto col *Cortegiano*, evidenziano una distanza tra le utopie del Castiglione e la dura realtà dei fatti inversamente proporzionale al valore letterario delle due opere: vale la pena di rammentare che Romei è tra quei reputati scrittori di scienza cavalleresca che occupano gli scaffali della libreria di don Ferrante.

Siamo sotto il ducato di Alfonso II d'Este, sotto il quale giunge al suo apice, anche attraverso la rappresentazione di favole pastorali, tornei e giostre – vale a dire, con la costruzione di un «universo fittizio più vivo della vita», la «forte tendenza [del governo Estense] all'intervento diretto in tutti i campi della vita sociale al di fuori della corte»⁶². È indicativa la dipendenza ducale dello Studio ferrarese: il duca gestiva la struttura organizzativa dell'Università soprattutto attraverso i riformatori, che ricoprivano gli uffici più importanti: nominando i lettori, curando il pagamento dei loro stipendi – da cui trattenevano il 2% – e fissando l'orario delle lezioni e i giorni di vacanza⁶³. Accanto all'Università, le Accademie proiettavano sullo spazio della città la propria dimensione ludica e celebrativa, racchiudendo i connotati di luogo del disimpegno ideologico (ma anche, nella prima metà del secolo, di campo di sperimentazione alternativo allo spazio universitario e polo di attrazione di personaggi culturalmente eterodossi).

I *Dialoghi* si svolgono nelle delizie estensi, ovvero tra i luoghi di villeggiatura ducale, ma in assenza del duca, privilegiando la forma della disputa: dunque in luoghi deputati all'ozio, esterni al luogo dell'esercizio fisico del potere quale era il palazzo ducale d'Urbino. Palazzo che allude alla coppia concettuale microcosmo/macrocossimo, nel doppio movimento d'entrata – con un progressivo restringimento dell'orizzonte dall'arco teso tra gli Appennini e l'Adriatico, ai monti salubri e fertilissimi, alla città, e da questa a quella «città in forma di palazzo» che è il palazzo stesso – e d'uscita: «Aperte adunque le finestre da quella banda del palazzo che riguarda l'alta cima del monte di Catri, videro già esser nata in Oriente una bella aurora di color di rose, e tutte le stelle sparite, fuor che la dolce governatrice del ciel di Venere, che della notte e del giorno tiene i confini; dalla qual pareva che spirasse un'aura soave, che di mordente fresco empando l'aria, cominciava tra le mormoranti selve de' colli vicini a risvegliar dolci concetti dei vaghi augelli»⁶⁴. L'assenza del duca di Ferrara, sempre altrove⁶⁵, è un'assenza concreta, laddove nelle assenze annotate nella Lettera dedicatoria del *Cortegiano* è rintracciabile un «gioco incrociato di "rimozione" della congruenza storica tra destinatari e testo» che mira a rovesciare il "trattato" in "ritratto"⁶⁶. Quanto alla forma della disputa, dalla quale il *Cortegiano* si tiene lontano: essa si pone nel capo dell'enciclopedismo e dell'erudizione, delle procedure sillogistiche e dell'accumulo di citazioni d'autorità, dal quale il *Cortegiano* si tiene lontano, e costituisce la forma espressiva (basti pensare alle analogie colla trattatistica sul duello d'armi) tipica di quella nobiltà largamente maggioritaria tra i letterati cinquecenteschi, che è stata definita "rifeudalizzazione ideologica"⁶⁷: con le sferzanti parole di Mazzacurati, «il passato della filosofia, della scienza, delle stesse vicende formali affiora infatti nel loro discorso come un cumulo sterminato e disorientato di conoscenze contraddittorie, ingombranti, sottovalutate o addirittura svalutate (è il caso di Dante): tale comunque che nessuna vita potrebbe riattraversarlo compiutamente, e perciò simile a un rovello vano, un'ipoteca opprimente»⁶⁸. Si tratta di un manierismo che estremizza quei tratti – la riconduzione del sapere all'opinione, la simulazione naturalistica della corte, la corte come scena, la sprezzatura come acquisizione alternativa a quella grazia che altri «dalle stelle l'hanno» – tenuti in equilibrio da Castiglione: «il sistema cortigiano, come sistema della assoluta simulazione, dà luogo ad una cucitura infinita di tecniche del vuoto, di funzioni, di comportamenti, di figure dietro cui non c'è letteralmente nulla. Dalla "sprezzatura", finzione artificiale di una natura non contaminata dall'arte, sarà facile passare alla naturalità dello stesso artificio, all'amplificazione dell'arte come astratta ed autosufficiente simulazione di se stessa: ma questa sarà storia successiva [al *Cortegiano*]⁶⁹: quella storia messa in scena dal cavalier Romei, in un'epoca nella quale «queste parole di signoria e servitù e le altre a queste somiglianti [...] hanno perduto gran parte della loro amarezza; e, sì come alcune erbe nell'acqua, si sono quasi macerate e rammorbidite dimorando nelle bocche degli uomini, sicché non si deono abbozzare, come alcuni rustici e zotichi fanno»⁷⁰, scrive il Della Casa con parole che esprimono la piena consapevolezza dell'avvenuto compimento del processo di assoggettamento.

Per Castiglione era ancora possibile «la pensabilità del cortegiano, "senza difetto alcuno, e cumulo d'ogni laude" [mediante] la rimozione dell'aristocratico»⁷¹; come argomenta il Pallavicino, «delle diversità nostre e gradi d'altezza e di bassezza credo io che siano molte altre cause: tra le quali estimo la fortuna esser precipua, perché in tutte le cose mondane la veggiamo dominare e quasi pigliarsi a gioco d'alzar spesso fin al cielo chi par a lei senza merito alcuno, e sepellir nell'abisso i più degni d'esser esaltati. Confermo ben ciò che voi dite della felicità di quelli che nascon dotati dei beni dell'animo e del corpo; ma questo così si vede negli ignobili come nei nobili, perché la natura non ha queste così sottili distinzioni; anzi, come ho detto, spesso si veggono in persone bassissime altissimi doni di natura». Al quale in risposta il conte Ludovico, pur riaffermando che «avendo noi a formare un cortegiano senza difetto alcuno e cumulo d'ogni laude, mi par necessario farlo nobile», concede che «ancora negli omini bassi [...] possano regnar quelle medesime virtù che nei nobili»⁷².

Nella seconda metà del secolo (anche come eco della disputa tra la casa d'Este e i Medici per il titolo di Granducato), si assiste a un ripiegamento della definizione di nobiltà sul lato della stirpe: «Nobiltà è virtù di schiatta, ed

onorevolezza de' maggiori. [...] Tanto vale il dir virtù di schiatta, ed orrevolezza de' maggiori, quanto se si dicesse virtù di schiatta onorata per antichità», dice Tasso nel *Forno, o della nobiltà*⁷³, ricalcando il Possevino: «honorevolezza de' maggiori e virtù della schiatta, come mostra Aristotele. E perciò mi dico, che uno, il quale non sia nobile, non può diventar nobile: perché la nobiltà non è virtù sua, ma d'altrui, ciò è de' maggiori»⁷⁴. E dunque il Romei può, nel presentare la disputa sulla nobiltà, opporsi a quegli «antichi, e gravissimi filosofi, della Nobiltà tanto sprezzatori, che intrepidamente affermarono quella non esser altro che una leggièra d'ambitione, di che sen' vanno gonfi alcuni più delli altri potenti Cittadini; e che se pur ella si trova al Mondo, non è punto da virtù distinta», e formulare questa definizione prima ancora che la giornata abbia inizio: «Supponend'io dunque, che in alcuni individui dell'humana specie, una eccellente qualità risplenda, che Nobiltà si chiama; dico, ch'ella non è altro che un bene di fortuna, che all'huomo accade nella sua prima origine, fabricatoli dalla honorevolezza de' suoi maggiori, e dal splendore [*sic*] della patria; per il quale meritamente si suppone, ch'egli sia molto più atto alla virtù del nato meccanico in patria umile»⁷⁵. E poco più oltre, il Varano affermerà che «si come è proprio dell'ignobile essercitar arte vile, e meccanica; così è proprio del nobile essercitar le arti liberali liberalmente [...]. La onde è da notare [...] che la nobiltà non tanto piglia origine dall'abbandonar il vizio, quanto dal lasciar i vili essercitj, e l'arti meccaniche; e darsi alle arti liberali»⁷⁶. Poco oltre, è Bartolo da Sassoferrato ad essere criticato, assieme al Muzio, per non aver adeguatamente messo in rilievo il ruolo della discendenza nella definizione di nobiltà: «Nondimeno tengo io, che questo Dottore insieme con gli altri habbino grandemente errato, e non per altro, se non che parlando, e trattando della nobiltà, non l'hanno mai diffinita, ma l'hanno confusa con i Titoli, con i Magistrati, con le dignità e altre preminenze»⁷⁷.

Qui, con grande violenza retorica, interviene il conte Guido Calcagnini, a perorare la causa dei troppi vincoli che sono imposti al nobile: «Ho ben'io che dubitare, né mi può capir nel cervello, che la nobiltà sia nel genere delle cose buone; sendo più tosto degna di esser numerata tra que' mali, che la felicità ci ingombrano; [...] perché come può esser bene quello, che di libertà ci spoglia, e con duri lacci di servitù ci lega? E chi non vede, che la nobiltà è tale, non potendo il nobile fare ne dire cosa alcuna senza il consenso della sua nobiltà? Send'egli tuttavia sforzato con suo gran disgusto, parlare, caminare, stare, vestire⁷⁸, usar le ricchezze e far tutte l'altre operationi non come egli vorrebbe, ma nel modo che comanda la sua nobiltà, coll'haver sempre l'occhio al suo decoro, e à non oscurar lo splendore de' suoi maggiori. Quello che non si può dir dell'ignobiltà, la quale piena d'una soavissima libertà, fa lecito allo ignobile non solo vivere à modo suo, ma licentiosamente pigliar tutti quei piaceri, che più li aggradano, senza haver rispetto à tempo, à luogo, o à decoro de' suoi maggiori»⁷⁹.

La *vis polemica* del Calcagnini ha un evidente obiettivo politico. Nel suo *Principe* Pigna aveva tradotto in trattato antimachiavellico, cioè antidemocratico e antimoltitudinario, le modalità della gestione del governo da parte del duca Alfonso II: un assolutismo di fatto, benignamente moderato dallo stesso duca attraverso l'esistenza di un Consiglio di Stato e di altre istituzioni che esercitano la governance mediante un circolo ristretto di funzionari. «Se i nobili avessero licentia di far torto agli ignobili si metterebbero a tiranneggiare [...]. Ma sono impediti dalla buona provvisione della giustitia popolare, la quale per esser fastidiosa, il re mostra di lasciarla nelle mani de' giuriconsulti, sì come vuol tutta per sé la giustitia distributiva che col dare le degnità et gli utili gratifica tutti i principali del regno»⁸⁰: in questo equilibrio le reciproche limitazioni fra nobiltà (che accede alla corte ducale) e borghesia (che attraverso i commerci esercita un potere di fatto) si sarebbero dovute equilibrare: ma negli anni Ottanta il degrado della cosa pubblica, il disimpegno del duca nell'esercizio del governo e la conseguente corruzione sbilancia questo equilibrio. Calcagnini esprime quindi l'aversione della nobiltà a fronte di una governamentalizzazione⁸¹ di fatto dello Stato, che la nobiltà non è in grado di contrastare perché priva di adeguate chiavi di lettura.

2. La follia della corte

Da questo "paradossale" confronto tra la libertà degli ignobili e la servitù dei costumi nobiliari, segue una incursione nei territori della follia:

«Di qui avviene, che à noi nobili nel tempo del Carnasciale sono così care le mascare, potendo noi à voglia nostra trasformarsi quando in Facchino, quando in contadino, e quando in altra più vile persona, gustando incredibil piacere nell'imitare parlando, andando, e operando i lor mecanici, e licentiosi sostumi, all'hora liberandoci dalla insolenza de' i Servitori, che tuttavia alla coda ci fanno la spia, proviamo quanta dolcezza sia l'andarsene soli, hora correndo, hora saltando, hora cantando, hora ridendo: e il poter entrare in ogni luogo senza essere notati, e far ogni pazzia».⁸²

Annota Stefano Prandi: «Al contrario del discorso di Cesare Gonzaga sulla "nascosa virtù di pazzia" ne *Il libro del cortegiano*, l'intervento di Calcagnini presenta un impatto tra "pazzia" e "saviezza" totale e senza residui».⁸³ Manca, cioè, quella doppiezza semantica, propria del testo del Castiglione, per cui «il segno della pazzia è al tempo stesso significante che esorcizza e significato da esorcizzare», secondo uno statuto tautologico che consiste «nell'accamparsi del segno come sintomo (del *doppio*) e al tempo stesso come rimedio (la consapevolezza del *doppio*), come emblema in atto (e quindi visibile) del potenziale (e quindi occulto) *difetto* naturale che si annida nella ragione, e insieme come esibizione di *difetti* tutti da esorcizzare nel gioco terapeutico del "disputar questa materia"».⁸⁴ La pazzia è, nel *Cortegiano*, «una contraddizione possibile, ma perennemente sventata»: «Il Castiglione evita così un vero e proprio discorso *della* e *sulla* follia sul modello, troppo inquietante, del *Moriae Encomium* erasmiano»⁸⁵. Modello che a sua volta, pur attraverso un espediente letterario, poneva in questione l'insinuarsi della follia nell'uomo,

o piuttosto «il rapporto sottile che l'uomo intrattiene con se stesso [...]. La follia non ha tanto a che fare con la verità e con il mondo, ma piuttosto con l'uomo e con la verità di se stesso che egli sa intravedere»⁸⁶. Da Erasmo a Montaigne, la follia non solo si relaziona alla consapevolezza di essere «un momento duro ma necessario del lavoro della ragione»⁸⁷: ma perde anche la maschera letteraria, giacché la follia di cui scrive Montaigne (dopo averne taciuto nel *Voyage*) è quella del Tasso, di cui è stato testimone.⁸⁸ Nella pagina dei *Dialoghi*, per contro, l'assenza del Tasso è imbarazzante⁸⁹: una rimozione resa ancor più evidente dalla presenza, fra i partecipanti alle conversazioni, di Tarquinia Molza. E la scabrosità della follia è ricondotta sul terreno delle libertà nobiliari, come attesta il richiamo alla liceità, se non della caccia alla zingara del Giorgione, della caccia all'ebreo durante il Palio e il carnevale, esibiti a Palazzo Schifanoia. Commentando una fiaba pastorale coeva (*La pazzia* di Giovan Donato Cucchetti, pubblicata nel 1581), Ossola vi rinviene, nella letterale riproduzione della formula castiglioniana del cortegiano come «ardito e sforzato e fidele a chi serve»⁹⁰ in un verso «...onde a chi serve, / E de la servitude util ne tragge, / Sforzato è fedelmente di servire» la chiusura di una parabola sulla corte come luogo «della perfetta repubblica e del perfetto re [...] e del perfetto cortegiano»⁹¹: «si serrava nella dissociazione ossimorica – e nella restituzione retorica – del ruolo del letterato, di chi al servire "sforzato è fedelmente", fedelmente fino alla follia, alla ritrovata coerenza dei segni nella tautologia», una «estrema catarsi della dissociazione del servire nella specularità del contemplarsi servire»⁹². Questa dissociazione, così come la moltiplicazione e il concretersi delle tautologie nella forma manieristica, sono possibili all'interno di uno spazio disciplinare circoscritto dai processi di assoggettamento, da quello spazio di *sbirri* e *subditi* che è la corte.

3. La segnatura del mondo: Annibale Romei e don Quijote

Una seconda chiave di lettura del discorso sulla pazzia è l'analogia fra la pazzia del carnevale come sfogo nobile, e il comportamento del corpo umano che sfoga gli umori nella malattia; che a sua volta rinvia a quello del corpo della terra che sfoga le "esalazioni" attraverso i terremoti – sui quali lo stesso Romei scrive un trattato.⁹³

«Più oltre si sforza con questa similitudine provar, che il vento sotterraneo fa il Terremoto; la quale è tale si come nel corpo dell'animale i tremori, & li polsi, o vogliam dire l'agitazione de membri sono causati da ventosità tra essi muscoli, e membri interchiusa, così è da credere, che il tremore, polso, ovvero agitazione della terra, sia causata da ventosità nelle viscere di essa rinchiusa; & siccome accade alcuna volta che dopo l'urinare passando l'aere esteriore, e freddo in un tratto per la verga alle parti interiori, causa in noi il tremore; così è da giudicare, che occorra nella terra; ciò è, ch'entrando l'essalatione, & vento nelle sue viscere causi in essa il tremore: accio facciamo comparatione da un animal piccolo ad uno grande, com'è la terra, conciosia che la natura si sforzi di servar la proporzione nelle cose più ch'ella può».

Dal canto suo, il Pigna compone versi stilnoveschi emblematici indirizzati a Lucrezia Bendidio, una dama di corte già amata dal Tasso (e che è presente nella finzione dei *Dialoghi*), che esprimono virtuose similitudini fra il tremore causato dal terremoto, e il tremore amoroso alla vista dell'amata.⁹⁴

Tremò la terra, e a quell'orrore estremo
di triplicate scosse in un sol giorno,
che il mondo primo in sé fesse ritorno
sì dentro a me temei, ch'ancor ne tremo.
Il cor contrito e di peccati scemo,
armato contra ogni tartareo corno,
s'arrese al volto d'alti raggi adorno
de l'angeletta, di cui scrivo e gemo.
Ne la luce crescente a gli occhi miei,
dove crebbe il tremor de le midolle,
vidi tal ben, ch'a Dio vicin mi fei.
Così quinci mi svelsi; e ben vorrei
ch'or, senza quel che il desio ingordo volle,
l'alma tremante assicurassi in lei.

In questo gioco delle similitudini fra corpo sociale, corpo umano e corpo naturale si mostra la *signature du monde*: «Non c'è somiglianza senza segnatura. Il mondo del simile non può essere se non un mondo segnato. [...] Il sapere delle somiglianze si fonda sul rilevamento di tali segnature e sulla loro decifrazione. [...] Lo spazio delle cose segnate diventa una sorta di grande libro aperto»⁹⁵. Somiglianza e segnatura permangono anche in quelle trattazioni naturalistiche che vorrebbero prendere le distanze dall'aristotelismo avanzando l'esigenza dell'empiria (o volgendosi a Cardano e Agricola): si tratta di variazioni interne al paradigma naturalistico rinascimentale, rafforzato dall'erudizione aristotelica, piuttosto che di un movimento in direzione di una nuova episteme⁹⁶.

In parole povere: per quanto si trovino numerosi luoghi nei quali Aristotele stesso viene messo in discussione in nome dell'esigenza di una (pretesa) maggiore empiria, il permanere del paradigma della segnatura e della

somiglianza rende queste critiche interne al paradigma epistemico rinascimentale, che è in buona sostanza ancora aristotelico. Nulla indica quelle episteme che si svilupperanno nel nord Europa, men che meno quelle "sensate esperienze" galileiane che pure erano state praticate da Amato Lusitano nel teatro anatomico di Ferrara: l'unica – debolissima – alternativa al paradigma aristotelico-rinascimentale è lo scetticismo radicale (come in Tasso), venato da una percezione (come in Pirro Ligorio e in diversi cronachisti dell'epoca) del terremoto come ammonizione e punizione divine dell'empietà dei costumi. L'unica eccezione è, in parte, ravvisabile nella "crisi delle certezze" che manifesta Azaryah de' Rossi, che giunge a mettere in discussione i fondamenti della cronologia, della storia e della tradizione ebraica: ma si tratta di un pensatore isolato, per di più messo ai margini dalla comunità ebraica e oggetto di uno *herem* (interdetto) proprio per le sue idee (e solo nell'Ottocento rivalutato come "libero pensatore *ante litteram*"). Non per caso, nello stesso periodo si diffonde a Ferrara il messianismo ebraico, esemplificato dal testo di Samuel Usque *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*, e dalle predizioni cabbalistiche della prossima venuta del Messia, attraverso il quale la comunità ebraica ferrarese si ripiega in un attendismo che finisce per sottovalutare la gravità dell'istituzione del ghetto romano e delle bolle antiebraiche di Papa Pio V, e fraintende questi e altri segnali dell'avvio di una generalizzata persecuzione come indici del prossimo avvento messianico.⁹⁷

Quando Romei scrive i suoi testi, Miguel de Cervantes aveva già intrapreso da circa 15 anni la scrittura del *Don Quijote*⁹⁸, testo per eccellenza dedicato alla follia. In cosa consiste la follia del suo cavaliere errante? Nel riverire l'autorità di codici e romanzi cavallereschi, certo; ma soprattutto, nel fatto che, nel suo cammino che è «una ricerca delle similitudini», «don Chisciotte legge il mondo per dimostrare i libri»: ⁹⁹ un'affermazione che potrebbe essere riferita a quei sostenitori della «forma astratta, generale e monotona del "cambiamento", nella quale si pensa volentieri la successione», contro i quali Foucault propone «l'analisi delle *trasformazioni* nella loro specificità». ¹⁰⁰ All'insaputa di don Chisciotte, è successo che con l'età classica alla similitudine è subentrata la rappresentazione; che a partire dalla *Logique* di Port-Royal si afferma una semiologia non più triadica, ma binaria, nella quale segno e significato sono reciprocamente eterogenei: il loro rapporto è mediato non dalle somiglianza, ma da un rigido rapporto sistema di identità e differenze. Le cose e le parole si separano; ma questa separazione è la condizione della possibile isomorfia di pensiero e realtà: «da un lato il linguaggio rappresenta il pensiero così come questo si rappresenta a se stesso nella riflessione. Dall'altro il pensiero rispecchia la realtà, e quindi consente al linguaggio di rappresentarla, nella misura in cui si riduca a "discorso" regolato da un interno principio di ordine. Il sistema delle identità e delle differenze è dunque al tempo stesso logico e ontologico». ¹⁰¹

La rappresentazione non è riproduzione di una evidenza – ad esempio morfologica – ma creazione di una visibilità che esprime quell'essenza delle cose che si annida, invisibile, nel loro fondo, piuttosto che mostrarsi alla loro superficie: la «crudele ragione delle identità e delle differenze» deride «all'infinito segni e similitudini, perché il linguaggio, in essa, spezza la sua vecchia parentela con le cose, per entrare in quella sovranità solitaria da cui riapparirà, nel suo essere scosceso, solo dopo che è diventato letteratura; perché la somiglianza entra così in un'era che per essa è quella dell'insensatezza e dell'immaginazione»: ¹⁰² l'antica parentela zoologica fra l'uomo e la gallina, ambedue bipedi terragni distinti solo dal possesso delle piume, si sgretola nella massima distanza classificatoria che sarà istituita fra il mammifero e l'uccello; la sua riapparizione sarà ammessa solo nei versi del poeta (*e la gallina, / tornata in su la via, / che ripete il suo verso*) ed, eventualmente, del folle. Al quale folle, in verità, si addice più il silenzio – del quale Foucault fa l'archeologia ¹⁰³ –, come manifestazione di quella *alogia* che assorbe in sé le multiformi manifestazioni della *mania* e della *ybris*.

Adispetto del breve quindicennio che separa i rispettivi libri, fra la follia del *Quijote* e quella dei *Discorsi*, reiterata nella follia delle similitudini che leggono il mondo in cui accade il terremoto per dimostrare la verità dei libri nel *Dialogo* sul terremoto, si apre un enorme iato: che è quello che separa le corti, università e accademie italiane dai luoghi di produzione della nuova episteme europea.

4. Armigeri, letterati e giureconsulti

Quello sprezzo dei filosofi «antichi e gravissimi» mostrato da Romei nell'introdurre la disputa sulla nobiltà prepara il terreno alla svalutazione dell'uomo di lettere e del filosofo rispetto all'uomo d'arme, tema dell'ultima giornata. Si ricorderà che per il Castiglione il cortegiano deve dissimulare le proprie capacità intellettuali, «mostrando sempre e tenendo in effetto per sua principal professione l'arme e l'altre bone condizioni tutte per ornamento di quelle» ¹⁰⁴. Una dissimulazione che è però bilanciata dalle conoscenze filosofiche necessarie al cortegiano per ben consigliare il Principe. Al declinare del secolo, la superiorità degli uomini d'arme su quelli di lettere nelle corti – con tutte le conseguenze sul ruolo e la funzione dei letterati che se ne vogliono trarre – è definita, ed è, *in apparenza*, da Giulio Cesare Brancaccio: ¹⁰⁵

«Si può dunque, e si dè concludere, che l'Arte Militare, come ben universale, ha da precedere la scienza, ben particolare. Et in conseguenza, gli armigeri à i letterati: e sopra al tutto à quelli, che Filosofi, e Sapienti sono chiamati; li quali non contenti colle cose terrene, simili à i giganti, si sforzano d'ascendere in Cielo, e di farsi eguali à Dio; e nutriti d'otio, conoscendosi inetti alle attioni [...], si ritirano dalla compagnia civile alla vita solitaria: e dopo l'esser stati ne' loro studii tra libri rinchiusi, escono languidi, e macilenti; né sapendo determinare di che modo il sole gli scaldi, fra se stessi confusi, nell'humor melenconico si struggono».

Il *topos* è diffusissimo – ma a spiegarne la presenza non basta la consuetudine: «Fui costretto a tener per certo che poco profitto potessino far coloro che sempre da lor stessi leggendo non ardiscono dar fuori saggio alcuno delle loro lodevoli fatiche; e da quel tempo in qua io non mi maravigliai più quando vedeva alcun di questi consumato sopra i libri e quasi marciti entro alle lor camere» (A. Fiorenzuola, *Ragionamenti*); «i letterati per lo più sono brutti e sparuti, con certi visi pallidi e affumicati, che farebbono paura a' bambini; malinconichi, severi e pensosi, di poche parole, fantastichi e noiosi, che è una morte a vederglisi intorno» (L. Domenichi, *Dialogo d'amore*); «si fatte genti, quasi angelli, che non osano di riguardare i vaghi raggi del sole, si stanno il più del tempo nelle lor buie camere racchiusi, lambiccandosi e spezzandosi il cervello sopra loro sottili studi, tediosi e fantastichi, e, qualor apure escono, mal raffazzonati, appaiono con fronte e barba rabuffata, con occhi accigliati, con faccia squallida, et quasi come insensati si veggono andare intorno» (S. Bargagli, *I trattenimenti*); «la più parte de' savi sono difforni, mal sani, pallidi, deboli, pusillanimi, pigri et melanchonici» (A. Vizani, *Trattato dello schermo*).¹⁰⁶

A questo luogo comune segue un più puntuale, violento affondo contro i giureconsulti e la scienza del diritto.¹⁰⁷

«Interrogato il Giurisconsulto su quello che fa, non allegherà altra causa, se non che la legge così dice, o così affermano i Dottori. Non si può anco arte propriamente chiamare, se non di quel modo che la chiamò il Petrarca, cioè arte di vender parolette anzi menzogne; perché se bene ella si versa circa alle leggi, come sua propria materia, ella nondimeno non le può alterare, né trasmutar in varie forme, come fanno le altre arti la lor propria materia: percioche le leggi non possono esser trasmutate da i Giurisconsulti ma da Principi grandi e da Legislatori [...] Da questo si può trarre una conchiusionone conforme al Filosofo; che la legge scritta, è legge che tace: et il Giurisconsulto non è altro che la legge che parla; e in conseguenza, che la virtù della Giustitia non dipende da esso, ma dal Legislatore e dalla legge». In conclusione, «è tanta la confusione de' Dottorazzi, che hanno scritto più per guadagno, o per ostentazione, che eper zelo della Giustizia, che tra loro spesso si disputa non qual sia la più ragionevole, ma qual sia la più comune: cosa veramente degna di riso e di compassione; quasi che sia da istimar più la opinione di dieci ignoranti, che quella di quattro sapienti. Se questa sorte di letterati habbino da precedere i guerrieri [...] è facile da giudicare»

Quale la ragione di tanta virulenza? La mia ipotesi è che il gentiluomo di corte – tanto l'Autore quanto il personaggio – difenda il proprio *status* dalle nuove figure sociali che, tanto nella piccola corte estense quanto sul più vasto teatro europeo, stanno emergendo. Si tratta, com'è noto, di quella nuova classe borghese che dopo aver cercato di configurare lo Stato a propria immagine e somiglianza, come macchina razionale di riforme e di progresso appropriativo, si acquatta nella macchina dell'assolutismo, accettando (in via provvisoria) la sostituzione dell'utopia della libertà borghese con l'ideologia del potere assoluto, ma costituendosi – quantomeno in Francia – come classe egemone attraverso la gestione dell'amministrazione razionale dello Stato¹⁰⁸. Nella Ferrara del tempo, figura esemplare di questa classe borghese è il giurista Ippolito Riminaldi, «ricco possidente, astro nascente dello Studio, potenziale consigliere per le più delicate faccende legali» competente amministratore delle sostanze familiari e lettore dello Studio, «uomo di corte legato alla casa d'Este, ben addentro alle istituzioni comunali e accademiche, ai collegi giuridici e finanche alle confraternite religiose cittadine»¹⁰⁹, che proprio nel 1585 pubblica a Venezia il quinto volume dei suoi *Consilia*¹¹⁰, un vero *best seller* del tempo, la cui pubblicazione era attesa, volume dopo volume, non solo dai letterati e dai giuristi. I *Consilia* si impongono come punto di equilibrio dottrinale fra le diverse istituzioni socio-politiche, fra diritto comune e statuti, fra la scienza dell'Ateneo ferrarese e le istituzioni giudiziarie, sia quelle centrali che quelle periferiche, ma anche tra i diversi segmenti sociali e religiosi di una città composita, come attestano i consigli redatti per il facoltoso mercante ebreo Isaac Abravanel¹¹¹: «Nel corso del '500 i governatori centrali sparsi sul territorio si caratterizzarono per una sempre più marcata funzione burocratica, richiedente in via preferenziale la formazione giuridica, ed era facile che quelli di loro che si erano addottorati a Ferrara si fidassero del Riminaldi come di uno dei massimi giureconsulti [...]. La nobiltà feudale si rivolge ai consulenti nelle frequentissime cause ereditarie, o di dote, o di giurisdizione, più volentieri a chi è noto per essere espertissimo in queste materie e collegato alla casata estense»¹¹². Sia chiaro: nel piccolo assolutismo del ducato l'acquattarsi del borghese che cura al tempo stessi il diritto e i propri interessi non ha alcuna attitudine contestativa nei confronti della centralizzazione imposta dal duca Alfonso II. Più in là dell'affermazione che un principe è tanto più giusto, quanto meglio sa scegliersi buoni consiglieri – tesi già esposta dal Castiglione – Riminaldi non va¹¹³.

Nondimeno il suo intervento, nel II tomo dei *Consilia*, su una questione afferente l'onore e le armi nel contesto di una disputa tra un gentiluomo e un capitano dev'essere stata percepita come un'aperta invasione di campo, per di più operata attraverso l'uso della cultura letteraria e lingua italiana, veicoli per la circolazione dei valori condivisi: «è il linguaggio che esprime gli obiettivi e i fondamenti della vita civile; è la piattaforma dell'impegno comune a giuristi, filosofi, scienziati, poeti, tutti gravitanti attorno allo stesso Castello»¹¹⁴.

La trattatistica sull'onore e sul duello, che nell'Ottocento pare a Manzoni di un'assoluta inutilità, ha un ruolo decisivo nei processi di soggettivazione del tardo Rinascimento: attraverso un *corpus* di enunciati, in apparenza sottili e ripetitivi fino alla noia e all'eccesso, si definisce un oggetto discorsivo – «il mondo di cui si circonda un certo enunciato nella sua differenza da qualsiasi altro enunciato»¹¹⁵ –, si fa emergere un regime di visibilità entro il quale le cose si manifestano – all'interno del teatro della corte, ad esempio –, e in definitiva si strutturano dei soggetti d'enunciazione sia come costanti – l'"io" dell'enunciato sull'onore –, sia come variazione intrinseca al campo di soggettivazione – ad esempio, il modo in cui l'interdetto del Concilio di Trento sul duello modifica l'*ethos*, se non anche la *physis*, di quello

spoudaios che chiamiamo "gentiluomo". E tutto ciò descrive, al tempo stesso in cui pone in essere, i soggetti di una classe sociale, di un gruppo di potere, di una corte nobiliare. È evidente che la variazione inserita da Riminaldi fa variare il campo di visibilità, e anche il processo di soggettivazione del "gentiluomo".

Ed è quello che fa Riminaldi, nel produrre il proprio *consilium* in apparenza fondato non tanto sulla dottrina giuridica (relegata con discrezione nelle note a margine), ma sulla trattatistica: «Questo adunque è il parere mio sopra il caso proposto & suoi articoli già bene decisi dal detto Signor Mutio [=Munzio] ne casi d'honore aprobatissimo & di giudizio perfettissimo con le autorità legali nel margine da me notate a suoi luogi per maggior credenza»¹¹⁶. Il veleno nella coda sta nel richiamo a quel Girolamo Munzio, autore di un trattato intorno alla natura del gentiluomo¹¹⁷ nel quale, se per un verso si oppone *in toto* allo stigma machiavelliano dei gentiluomini – secondo una dicotomia gentiluomo-repubblica di chiara impronta repubblicana – come «quelli che oziosi vivono delle rendite delle loro possessioni abbondantemente, senza avere cura alcuna o di coltivazione o di altra necessaria fatica a vivere. Questi tali sono perniciosi in ogni republica ed in ogni provincia»¹¹⁸; dall'altro si amplia la definizione di «vera nobiltà» come «degno di essere conosciuto» fino ad includervi, in nome dell'utile dell'intera società congiunto a un diffuso «onesto vivere», la nobiltà del mercante-imprenditore, attivo e appropriativo (ma con moderazione). In definitiva, Munzio definisce un campo di soggettivazione intermedio tra i Nobili e i Vili: «uno stato mezano, che tra la nobiltà degli uni, et la viltà degli altri sia da collocare. Et civilmente parlando, diremo, che nelle città sono per ordinario i Gentilhuomini, i Cittadini, et la Plebe. I gentilhuomini adunque saranno i nobili, la plebe i vili, et i cittadini che sono tra i nobili, et i vili, saranno essi non vili»¹¹⁹. Tra questo mondo intermedio dei «cittadini non vili», e quello dei «gentiluomini» – al quale il campo di visibilità del borghese appare del tutto opaco – si giocherà negli anni a venire una partita i cui echi risuoneranno ancora nei *Promessi sposi* di Manzoni e nei *Viceré* di De Roberto.

5. Il posto del Re

Possiamo ora tornare alla disputa sulla precedenza delle armi o delle lettere, e vederne la conclusione, ancora con le parole del Brancaccio, che chiude la tenzone, ma con uno schiacciante argomento:

«Dirò questo, che i Duchi, i Re, e gli istessi Imperatori, Cavaglieri e non mai Dottori si appellano; e nelle giostre armati, ne' tornei, e in mezzo le campagne nelle battaglie ancora tra i guerrieri conpariscono, né mai fra circoli de i Giurisconsulti o d'altri letterati a disputar s'appresentano: e non per altro, se non perché l'essercitio dell'arme è proprio de grandi, è molto più honorevole di quello delle lettere»¹²⁰.

Queste parole sono di fatto, nei toni e nei riferimenti, quelle del duca Alfonso II – che non s'appresenta alla disputa, essendo anche nella settima giornata assente. L'effetto performativo è decisivo: al tentativo di replica di Renato Cati, «la Reina [la Duchessa di Scandiano, eletta a sorte a comandare «fino alla tornata di Sua Altezza»] col dito impose silenzio: e comandò alla illustrissima Contessa [Barbara di Sanvitale], che proferisse la sua sentenza». La quale non può che essere, una volta evocata la figura de Sovrano, che «l'Honor civile, ch'è premio delle opere eccellenti e Heroiche, alli huomini di guerra maggiormante si debba concedere [...]: e meglio la nostra sentenza riformando; Diciamo che i guerrieri honorandi, e i Dottori venerandi si debbon'estimare».

Romei eredita da Castiglione e da Guazzo il gioco della conversazione e la distinzione tra animal conversevole e temperamento malinconico: «L'uomo solo, sendo a se stesso insufficiente e per natura animal civile, senza la domestica e civil conversazione, non può menar se non vita angosciosa e misera»¹²¹. Ma questa affermazione umanistica, viene risemiotizzata dall'irruzione del duca che, privando di ogni senso residuo il proseguire della disputa, svela il vuoto dietro la finzione scenica dei partecipanti al gioco di corte, e su questo vuoto delibera sulla prevalenza delle armi sulle lettere. E nel fare ciò, mostra cosa debba intendersi per rappresentazione del sovrano assente: la sua reduplicazione, come in un gioco di specchi in cui tra rappresentato e rappresentazione il rapporto è di similitudine tra simili. Cronologicamente intermedio tra l'*Autoritratto* del Parmigianino e *Las Meninas* di Velázquez, questo testo non ha alcun precorrimiento della rappresentazione del vuoto del posto del re: il re è presente nella rappresentazione della Duchessa che chiude la discussione, nel Brancaccio che ne illustra la *Weltanschauung*, nelle parole che passano dalla bocca del duca a quella del cortigiano, e da questi alla pagina scritta.

In questo spazio cortese al cortigiano non resta che obbedire e dissimulare: la distanza da quel cortegiano cui Castiglione chiedeva, per il bene dello Stato, di esibire il *coraggio della verità* davanti al principe non potrebbe essere maggiore. Coraggio della verità che Foucault chiama *parrhesia*, e che esemplifica con questa riflessione su Platone:¹²²

«Per Platone, e in certo modo, mi sembra, per la filosofia occidentale, la vera sfida non è mai stata quella di dire agli uomini politici cosa fare. La sfida è sempre stata, di fronte ai politici, di fronte alla pratica politica, di esistere come discorso filosofico e come veridizione filosofica».

In quel luogo di *sbirri* e *subditi* che è in senso stretto lo spazio della corte, e in senso ampio quello della *governance*, la parola del filosofo, e più in generale dell'intellettuale, non si assoggetta, ma sbatte in faccia al governante la verità:¹²³

«La sua verità è effettuale solo in quanto [...] si carica della responsabilità di quanto dice affrontando senza mediazioni o timidezze il rischio di dirlo. È perciò essenziale per la filosofia dire il vero in rapporto alla politica ed è importante per qualsiasi pratica politica stare ininterrottamente in relazione con la veridizione filosofica. [...] La pratica della filosofia e le pratiche della politica non possono sovrapporsi, perché il rapporto tra chi tiene il luogo della *dunasteia* e chi tiene il luogo della critica non è mai un rapporto di coincidenza. Non presuppone un'identità. L'asimmetria delle posizioni conserva la differenza necessaria perché possa darsi l'irruzione della parola del governato. Parola di sfida, parola resistente, parola di verità proprio in quanto sottratta alla cattiva immagine, al mimetismo, della razionalità legislativa o di governo».

La distanza fra Castiglione e Romei, fra l'intellettuale critico e il suddito assoggettato, richiama un altro interrogativo: alla luce della chiusura della parabola della corte, in che rapporti è quella verità di cui scriveva Castiglione nel IV libro del *Cortegiano* con la *sincerité* di cui fa manifesto di sé Montaigne? E in che rapporti sono ambedue con la *parrhesia* di cui scrive Foucault? A questo interrogativo, che richiede una ricerca a sé, mi limito per ora a rispondere con l'indicazione di una suggestione proveniente da una pagina di Adriano Prosperi:¹²⁴

«I tempi si erano fatti più duri, bisognava piegarsi quanto era necessario per resistere, "conviensi combattere virilmente imitando la palma che resiste al peso". Per tutto questo tornavano ancora utili le norme di comportamento elaborate dal *Cortegiano* del Castiglione: esse finiscono col rivelarsi come regole di un universo cortigiano che non possono essere lacerate senza ledere l'integrità stessa e la residua dignità dell'uomo di lettere, impegnato in un gioco al quale si potrebbero applicare senza sforzo le osservazioni di E. Goffman: "Queste regole per il controllo del coinvolgimento sembrano un elemento etereo della vita sociale, un problema di cortesia, di maniere, di etichetta. Ma è a queste fragili regole, e non al carattere incrollabile del mondo esterno, che dobbiamo il nostro sentimento incrollabile della realtà. Trovarsi a proprio agio in una situazione dipende dalla giusta soggezione a queste regole, dall'essere prigionieri dei significati che esse generano e stabilizzano; trovarsi a disagio significa che si sfugge alla realtà immediata e che si perde quel controllo su di essa che hanno gli altri" (*Espressione e identità*, p. 79)».

* Questo saggio nasce – e sviluppa un precedente testo in corso di pubblicazione in un volume collettivo – all'interno della ricerca sulle Istituzioni della Filosofia coordinato da Sandro Chignola, nell'ambito della Scuola di Dottorato in Filosofia di Padova. A lui, e a tutti i colleghi del gruppo di studio, la mia gratitudine per gli stimoli, le obiezioni, le questioni poste a partire dalla prima esposizione di questa ricerca. In particolare, sono debitore di osservazioni decisive ad Adone Brandalise, Paolo Slongo, Mauro Farnesi e Pierpaolo Cesaroni.

1 *Réponse à une question*, in "Esprit", maggio 1968; *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologia*, in "Cahiers pour l'analyse", estate 1968, in Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. I, Gallimard, Paris 2001, pp. 701-723; 724-759. I due testi sono tradotti in Michel Foucault, *I saperi e la storia*, Ombre corte, Verona 2007, pp. 81-108, 29-80.

2 *Réponse à une question*, cit., pp. 711-712.

3 Enzo Melandri, *Note a margine dell'«episteme» di Foucault*, in "Lingua e stile", V, 1970, pp. 145-156, p. 149.

4 In *Dits et écrits*, vol. I, cit., pp. 817-849.

5 *Réponse à une question*, cit., p. 721.

6 *Introduction a Binswanger, Le rêve et l'existence*, in *Dits et écrits*, vol. I, cit., pp. 93-147.

7 Si tratta di Gianni Celati, Italo Calvino, Enzo Melandri, Guido Neri, che si riunirono per un certo periodo attorno all'idea di una rivista che avesse al proprio centro un'idea di archeologia che, quantomeno per Melandri e Celati, doveva tenere insieme l'*Archeologie* di Foucault e le pagine sull'archeologia di *La linea e il circolo* di Melandri. I testi "archeologici" di Celati e Calvino, poi pubblicati autonomamente, furono concepiti come materiali per la discussione del progetto.

8 Enzo Melandri, *La linea e il circolo* (1968), II ed. Quodlibet, Macerata, 2004, p. 66.

9 Gianni Celati, *Il bazar archeologico* (1970-1972), in *Finzioni occidentali*, nuova edizione Einaudi, Torino 1986, pp. 197-198.

10 Italo Calvino, *Lo sguardo dell'archeologo* (1972), in *Una pietra sopra*, Mondadori, Milano 2000, pp. 318-319.

11 Enzo Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 67.

12 Michel Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, 1982, in *Dits et écrits*, cit., vol. II, p. 1044.

13 Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1983-1984*, trad. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 289.

14 Francesco D'Urso, "Ed egli puote risposta dare, e mai non fece inganno" (T. Tasso). *La raccolta di consilia di Ippolito Riminaldi*, "Historia et Jus", 4/2013, pp. 1-22, p. 3.

15 Antonio Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, nuova edizione manifestolibri, Roma 2007, p. 8.

16 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 58.

17 Ibidem, p. 69.

18 Ibidem, p. 77.

19 Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, BUR, Milano 2013, p. 131.

20 Stephen J. Campbell, "Pietro Bembo e il ritratto del Rinascimento", in *Pietro Bembo e l'invenzione del Rinascimento* (catalogo della mostra), Marsilio, Padova 2013, pp. 158-167.

21 Angelo Poliziano, *La commedia antica e l'Andria di Terenzio*, appunti inediti a cura di Rosetta Lattanzi Rosselli, Sansoni, Milano 1963, p. 4. Questi appunti manoscritti furono poi, assieme ad altri, raccolti in volume da Pietro Crinito, allievo di Poliziano. Invano Aldo Manuzio cercò di ottenere queste «ingeniosas et doctas annotationes» per l'*Opera Omnia* del Poliziano pubblicata nel 1498. Su questo, vedi Simone Bionda, *La Poetica di Aristotele volgarizzata: Bernardo Segni e le sue fonti*, "Aevum", fasc. 3, sett.-dic. 2001, pp. 679-694, p. 688.

22 Simone Bionda, op. cit., pp. 688 e sgg.

23 *Aristotelis poetica per Alexandrum Paccium in Latinum conversa*, Basilea, Balthasar Lasius, 1537, p. 14.

24 Franco Bruscastelli, "La corte in scena: genesi politica della tragedia ferrarese", in AA.VV., *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Atti del convegno "Società e cultura al tempo di Ludovico Ariosto", Reggio Emilia-Ferrara, 22-26 ottobre 1975, De Donato, Bari 1977, pp. 569-595.

25 *Vincentii Madii Brixiani et Bartholomaei Lombardi In Aristotelis librum de poetica communes explanationes*, Venezia 1550, *Particula XIII*.

26 *Francisci Robortelli In librum Aristotelis De arte poetica explicationes*, Firenze 1555: «Suscipit etiam tragoedia, & comoedia differentiam eam, quae est ex subiecta rerum materie desumpta; nam tragoedia cum versetur in imitatione, & representatione calamitatum, & miseriarum regis, aut herois alicuius; praestantiores utique imitatur. Illorum vero potissimum miseriam explicat, qui insignes sunt, quoniam ex horum persona maior cietur commiseratio, quam si eorum recenseatur calamitas, qui ignobiles sunt, ac viles. Comoedia vero actiones imitatur hominum humiliores, & viliores, ut fatis in ipsorum scripsis perspici potest».

27 *Poetica d'Aristotele vulgarizzata et sposta per Lodovico Castelvetro*, Basilea 1576, *Particella sesta, Spositione*: «La qual poesia si distingue in diverse spetie no per bonta, o per malvagita de costumi delle persone, che sono elette dal poeta da rassomigliare, ma per gli stati delle persone o reali, o cittadine, o contadine, & avendo rispetto a quello s'eleggono principalmente le favole convenevoli alla loro conditione». *Particella settima, Vulgarizzamento*: «Hora con questa stessa differenza s'è divisa anchora la tragedia dalla comedia, conciosia cosa che questa voglia rassomigliare i piggiori, & quella i migliori, che non sono gli huomini del nostro tempo».

28 *Petri Victorii Commentarii in primum librum Aristotelis De arte poetarum*: «[1448a 16-18] In eadem autem differentia & tragoedia separata fuit à comoedia: hac quidem enim deteriores: hac vero meliores, imitari vult, quam is qui nunc sunt. [Commento] Contra autem semper tragoedia fingit praestantiores, quam vulgo invenientur, quos imitatur: eodemq; pacto comoedia peiores & abiectiores. Quare apposite recteque inquit tragoediam cum comoedia ita discrepare...».

29 *Pauli Beni Eugubini In Aristotelis Poeticam Commentarii*, Venezia 1613, *Particula XIV*: «Comoedia contra minus nobiles, atque adeo opibus & autoritate multo inferiores, ad viles enim descendens. Sed profecto id operandum est potius in Aristotele quam omnino sperandum, siquidem Aristoteles bonos & malos seu meliores & peiores vitio & virtute dissociat, sei umprobitate & probitate & ideo Tragoedia ex Aristotele imitandos suscipere non opibus modo & autoritate ac fortuna praestantes, sed etiam moribus & virtute. Contra vero Comico humiles & deteriores non genere solum & fortuna, verum etiam moribus reservaret, atque adeo vitiosos subijceret».

30 *I Romanzi di Giovan Battista Pigna*, Venezia, appresso Vincenzo Valgrisi, 1554, libro II, p. 96. Pigna richiama qui l'analogo giudizio del suo maestro e predecessore Giambattista Giraldi Cizio, che nel *Discorso intorno al comporre delle commedie e delle tragedie* distingue fra tragedia «illustre e reale» e commedia «popolaresca e civile, e perciò [mimesi] delle azioni peggiori».

31 Simone Bionda, *La Poetica di Aristotele vulgarizzata*, cit..

32 Giancarlo Mazzacurati, *Pietro Bembo: la grammatica del dominio*, "Lavoro critico", n. 7-8, luglio-dic. 1976, p. 217.

33 Carlo Ossola, "«Rinascimento» e «Risorgimento»: la Corte tra due miti storiografici", in *Dal "Cortegiano" all'"Uomo di mondo"*, Einaudi, Torino 1987, pp. 155-181.

34 In particolare si vedano *La corte e il "Cortegiano"*, a c. di Carlo Ossola (vol. I: *La scena del testo*) e Adriano Prosperi (vol. II: *Un modello europeo*), 2 voll., Bulzoni, Roma 1980; Carlo Ossola, *Dal "Cortegiano" all'"Uomo di mondo"*, cit..

35 Antonio Gramsci, *Machiavelli*, Quaderno 8, 62.

36 M. Francesco Alunno, *La fabrica del mondo di M. Francesco Alunno da Ferrara, ecc.*, Venezia 1548, nn. 550-553, p. 44.

37 Torquato Tasso, *Il Cataneo, ovvero delle conclusioni amorse*.

38 È importante sottolineare che nell'uso del tempo "maraviglioso" indica ciò che, apportando meraviglia, «eccede l'uso comune» (cfr. *il Vocabolario degli Accademici della Crusca*, I ed. 1612, *ad vocem*): ad esempio, "spaventoso e meraviglioso" fu definito da un anonimo francese il terremoto di Ferrara. Il meraviglioso è, per definizione, opposto al consueto, all'abituale, al quotidiano.

39 Lucano, *Pharsalia*, III, 399-405: «lucus erat longo numquam uiolatus ab aevo / obscurum cingens conexis aera ramis / et gelidas alte summotis solibus umbras / hunc non ruricolae Panes nemorumque potentes / Siluani Nymphaeque tenent, sed barbara ritu / sacra deum; structae diris altaribus arae / omnisque humanis lustrata cruoribus arbor»; Ludovico Ariosto, *Cinque canti*, II, 101-102: «Quindi una lega appresso, era una antica / selva di tassi e di fronzuti certi / [...] scelerati spirti et importuna / religion quivi dominio avieno, / dove di sangue uman a Dei non noti /

si facean empî sacrifici e voti».

40 Maria Savi Lopez, *Leggende delle Alpi*, Loescher, Torino 1889, p. 54.

41 Paolo Slongo, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 94: «Tutti i teorici della "conversazione" assegnano allo scambio della parola lo scopo di scoprire una verità sulla quale sia possibile l'accordo come connessione ultima e "perfetta". Nel capitolo "De l'art de conferer", è proprio questa immagine pacificante, irenica, delle discussioni filosofiche ad essere deliberatamente messa in discussione».

42 *Francisci Robortelli Utiniensis Paraphrasis In Librum Horatii, in Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, a cura di Bernard Weinberg, 3 voll., t. I, Laterza, Bari 1970, pp. 495-537: «Differt etiam comoedia ab aliis materie rerum subiectarum quas tractat. Nam imitatur actiones hominum humiliores et viliores, et ideo differt a tragoedia quae praestantiores imitatur, ut idem exponit Aristoteles. (*Poetica* 1448 a30) Nam Atheniens δῆμους vicos vocabant; Megarenses vero χώμους, quae dictio comoediae nomen dedit, quoniam in vicis primum et pagis agi coepit. Noctu enim quidam discursantes per vicos et pagos convitia ioculariter proferebant in eos a quibus iniuriam acceperant; ex qua re hoc capiebatur commodi, quod multum cohibebatur improbum insolentia ac petulantia». Robortello forza l'ipotesi aristotelica della (pretesa) origine megarica della commedia.

43 Bronisław Geremek, *La pietà e la forza*, Laterza, Bari 1995, pp. 217-42. Degno di nota è che nell'estate del 1569 siano stati emanati «numerosi bandi contro i vagabondi e i mendicanti che dai villaggi giungevano in città»: Emanuela Guidoboni, *Riti di calamità. Terremoti a Ferrara nel 1570-1574*, "Studi storici" n. 55, 1984, pp. 117-135, nota 45.

44 Si veda il classico Andrea Balletti, *Gli ebrei e gli estensi*, Arnaldo Forni editore, 1997 (I ed. negli "Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le provincie modenesi", 1913); e l'imponente mole di studi e documenti raccolti in Aron di Leone Leoni, *La nazione ebraica spagnola e portoghese di Ferrara (1492-1559)*, a cura di Laura Graziani Secchieri, 2 voll., Olschki 2010.

45 Piero Zanini, *Significati del confine: I limiti naturali, storici, mentali*, Bruno Mondadori, Milano 1997, pp. 57-59.

46 Tano D'Amico, *Il giubileo nero degli zingari*, Editori Riuniti, Roma 2000; Francesco Careri, *Rom, o dell'impossibilità di essere un figurante*, "de(s)générations" n. 13, Saint-Etienne 2011, pp. 35-42.

47 Adriano Prosperi, *L'eresia del Libro grande: storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, 2000, pp. 198-199.

48 Paolo Rossi, "Premessa", pp. 13-18, e Albano Biondi, "Streghe ed eretici nei domini estensi all'epoca dell'Ariosto", pp. 165-199, in *Il Rinascimento nelle corti padane*, cit.

49 Giovan Battista Pigna, *Il Principe. Nel quale si describe come debba essere il principe eroico, sotto il cui governo un felice popolo, possa tranquilla et beatamente vivere*, Venezia, 1561, libro II.

50 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard/Seuil, Paris 2004, p. 111 (trad. mia).

51 Sandro Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Derive e Approdi, Roma 2014, p. 32.

52 A titolo di esempio: il "censimento delle anime" effettuato nel 1571 (un anno dopo il disastroso terremoto del '70) per conoscere la consistenza della popolazione urbana: nel quale, accanto ai conteggi contrada per contrada della popolazione di età superiore a 16 anni, vengono scorporate le «anime inutili» (donne, vecchi, putti, frati, suore, preti, soldati della milizia ed ebrei), e computati gli uomini "utili" nella fascia di età 16-50 anni.

53 Giovan Battista Pigna, *I romanzi*, Venezia 1554, pp. 89-90.

54 Torquato Tasso, *Il Malpiglio secondo ovvero del fuggir la moltitudine*: «Né tante son l'onde del Tirreno, quante le diversità de l'opinioni che si leggono in que' libri stessi che trattano de le scienze. [...] Queste cose peravventura che non sono bastevoli al nostro desiderio, sono soperchie al nostro proponimento, perché di lor ragioniamo quasi di passaggio per dimostrar la moltitudine de l'opinioni che sono state ricevute ne le scienze: e se talora ci fermiamo, siamo simili a que' passeggeri che scendono al porto per vaghezza del paese o per alcuna opportunità». Tasso si inserisce qui nella disputa sull'origine dei terremoti: cfr., anche per una valutazione dello scetticismo del Tasso, Emanuela Guidoboni, *Introduzione a Pirro Ligorio, Libro di diversi terremoti (1571)*, Edizione Nazionale delle Opere di Pirro Ligorio, De Luca Editori, 2005, pp. XIII-XX.

55 Slavoj Žižek, *L'epidemia dell'immaginario*, Meltemi, Roma 2004 (ma il titolo originario era *The Plague of Fantasies*).

56 Adone Brandalise, Mario Mancini, *Corpo e rappresentazione nell'archetipo della corte*, "Il Centauro", 1985, p. 77.

57 Baldassarre Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, Lettera proemiale, II, Garzanti, Milano 2000. p. 8.

58 Amedeo Quondam, "La «forma del vivere». Schede per l'analisi del discorso cortigiano", in *La corte e il "Cortigiano"*, cit., vol. II, p. 23.

59 Pietro Floriani, *La "questione della lingua" e il "Dialogo" di P. Valeriano*, "Giornale storico della letteratura italiana", fasc. 491, 1978, pp. 330, 335.

60 Adone Brandalise, Mario Mancini, op. cit., p. 78.

61 Il titolo dell'opera, nella sua interezza, è: *Discorsi del conte Annibale Romei gentil'huomo ferrarese. Divisi in sette giornate, nelle quali tra dame e cavaglieri ragionando, Prima si tratta della Bellezza, Seconda dell'Amor humano, Terza dell'Honore, Quarta dell'iniquità del Duello, del combatter alla Macchia; e del modo d'accomodar le querele, e ridur à pace le inimicizie private, Quinta della Nobiltà, Sesta delle Ricchezze, Settima della precedenza dell'Arme, e delle Lettere. Con la risposta a tutti i dubbii, che in simil materie proponer si vogliono*. Cito dalla seconda edizione, Baldini, Ferrara 1586. Un'edizione dei *Discorsi* è compresa in Angelo Solerti, *Ferrara e la corte estense nella seconda metà del secolo decimosesto*, Lapi editore, Città di Castello, 1900, la cui prima parte incorpora a mo' di introduzione uno corposo studio sulla Ferrara del secondo Cinquecento. Sui *Discorsi* del Romei è imprescindibile l'erudito studio di Stefano Prandi, *Il "Cortegiano" ferrarese. I Discorsi di Annibale Romei e la cultura nobiliare nel Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1990. Per un inquadramento storico del mondo estense, classici sono il già citato saggio del Solerti, e Luciano Chiappini, *Gli Estensi. Mille anni di storia*, Corbo, Ferrara 2001.

62 Stefano Prandi, *Il "Cortegiano" ferrarese*, cit., p. 38.

63 Ibidem, p. 43.

64 Baldassarre Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, ed. cit., p. 455.

65 Il duca e la sua consorte partono per la pesca nella prima giornata, per la caccia nelle due seguenti, sono presenti ma muti nella quarta, di nuovo a pesca nella quinta, su una diversa imbarcazione nelle due conclusive.

66 Carlo Ossola, *Dal "Cortegiano"...*, cit., pp. 28-30.

67 Vincenzo De Caprio, *Aristocrazia e clero dalla crisi dell'Umanesimo alla Controriforma*, in *Letteratura Einaudi*, vol. II, p. 328.

68 Giancarlo Mazzacurati, "Percorsi dell'ideologia cortigiana", in *La corte e il "Cortegiano"*, cit., vol. I, p. 162.

69 Ibidem, p. 142.

70 Stefano Della Casa, *Galateo*, cap. XVI.

71 Adone Brandalise, Mario Mancini, op. cit., p. 78.

72 *Cortegiano*, I, XV-XVI, ed. cit., p. 42-43.

73 Il *Forno* è esplicitamente richiamato nei *Dialoghi* alla p. 154.

74 Giovan Battista Possevino, *Dialogo dello honore*, Venezia 1553, libro IV, pp. 207-208. Aggiunge però Possevino: «egli non può fare, che i suoi maggiori habbiano havuto quelle virtù, che danno nobiltà, può bene esso acquistar le virtù, & intellettive, & morali, per le quali sarà più eccellente, più degno d'honore, che molti nobili: percioche la nobiltà non è tanto gran cosa, quanto si crede» E dunque, «se uno è virtuoso, che bisogno ha egli della nobiltà?». Nondimeno, «è ben vero, che oltre la virtù, che egli ha, se fosse nobile, meglio sarebbe». Una posizione che, come vedremo, sarà esplicitata da Munzio e Rinaldini in favore degli emergenti gruppi di potere esterni all'aristocrazia.

75 *Dialoghi*, Giornata quinta, *Della Nobiltà*, p. 137.

76 Ibidem, p. 146.

77 Ibidem, p. 159.

78 È possibile che il conte, nel riferimento al vestiario, si riferisse a quel passo del *Cortegiano* [II, XXVII, p. 159] sull'abbigliamento, nel quale è stato adombrato un riferimento irriverente all'abito di Alfonso I nella pala ferrarese (di autore anonimo) di Santa Caterina incoronata: «Pur qual è di noi che, vedendo passeggiar un gentilomo con una robba addosso quartata di diversi colori, o vero con tante stringhette e fettuzze annodate e fregi traversati, non lo tenesse per pazzo o per buffone?».

79 *Dialoghi*, Giornata quinta, *Della Nobiltà*, Ibidem, pp. 161-162.

80 Giovan Battista Pigna, *Il Principe*, cit., libro II.

81 Sulla "gouvernementalisation" dello Stato, contrapposta a una pretesa "étatisation de la société", cfr. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, in particolare la lezione del 18 febbraio (pp. 91-113).

82 Ibidem, p. 162.

83 Stefano Prandi, *Il "Cortegiano" ferrarese...*, cit., p. 197, nota 61.

84 Marco Ariani, "Per una semantica della «pazzia» rinascimentale: i «folli ragionamenti» nel *Libro del Cortegiano*", in *La corte e il "Cortegiano"*, cit., vol. I, p. 259.

85 Ibidem. p. 262.

86 Michel Foucault, *Storia della follia*, BUR, Milano 1998, pp. 30-31.

87 Ibidem, p. 41.

88 Michel de Montaigne, *Saggi*, Adelphi, Milano 1996, vol. I, p. 641 (II, 14). Angelo Solerti (*Vita di Torquato Tasso*, Loescher, Torino 1895) suppone che l'incontro di Montaigne col Tasso non sia avvenuto nell'Arcispedale, ma che Montaigne «lo incontrasse a caso per la città e da qualcuno della corte [...] gli fosse indicato il poeta e narrato della sventura di lui» (p. 324)

89 «Nel 1580, e poi più altre volte [Tasso] fu tratto fuori di S. Anna, fino a quando nel 1583 gli fu concesso di uscire regolarmente alcune volte alla settimana, accompagnato da gentiluomini, e fu condotto anche a corte»: Angelo Solerti, *Vita di Torquato Tasso*, cit., p. 314. Le sette giornate dei Dialoghi sono collocabili, nella loro finzione, tra il 1583 e il 1585.

90 *Cortegiano*, I, XVII, p. 45.

91 *Cortegiano*, Lettera dedicatoria, pp. 10-11.

92 Carlo Ossola, *Dal "Cortegiano"...*, cit., pp. 116-117.

93 *Dialogo del conte Annibale Romei Gentil'huomo Ferrarese diviso in due giornate*, in Ferrara, per Vittorio Baldini, 1587, p. 55.

94 Giovan Battista Pigna, *Il ben divino*, 4. Il Pigna era peraltro fuggito da Ferrara alla vigilia del terremoto, messo in allarme da una profezia.

95 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 41 (trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, pp. 40-41).

96 Tutta la trattatistica sul terremoto che prende avvio dal terremoto di Ferrara del 1570, da Gregorio Zuccolo (*Del terremoto*, Bologna 1571) a Iacomo Antonio Buoni (*Del terremoto*, Modena 1571), da Lucio Maggio (*Del terremoto*, Bologna 1571) fino al tardo Romei, non riesce a rinunciare a una trattazione dei segni che annuncerebbero il terremoto. Ma si vedano invece le pagine che Slongo dedica al nominalismo di Montaigne come vera alternativa fondata sulla difformità e la singolarità: Paolo Slongo, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, cit., pp. 156-174. Il racconto del terremoto di Azaryah de' Rossi è nel primo capitolo, "La voce di Dio" ("Qol Elohim"), del suo *La luce degli occhi (Me'or 'enayim)*, Mantova 1573; trad. ingl. di Joanna Weinberg *The Light of the Eyes*, Judaica, Yale 2011), tradotto da Giulio Busi alle pp. 60-92 del suo *Il terremoto di Ferrara nel "Me'or 'Einayim" di 'Azaryah de' Rossi*, in *Wezo't le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, a cura di G. Busi, Bologna, AISG 1993, pp. 53-92.

97 Samuel Usque *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*, Ferrara, 1553, ora in trad. francese, con importanti apparati critici: *Consolation aux tribulations d'Israël*, Chandeigne, Paris 2014. Sul messianismo a Ferrara negli anni del terremoto, cfr. Joanna Weinberg, "The voice of God": Jewish and christian responses to the Ferrara earthquake of november 1570, in "Italian studies" n. 46, 1991; Luca Baraldi, *Le porte della luce. Mistica ebraica in filigrana nella Ferrara del Cinquecento*, in "Schifanoia", n. 40/41, 2011; Laura Graziani Secchieri, *Gli ebrei di Ferrara di fronte al terremoto del 1570*, in aa.vv., *Non solo verso oriente*, Olschki, 2014.

98 Cervantes inizia lavorare al *Quijote* durante la convalescenza messinese successiva alle ferite riportate nella battaglia di Lepanto, quindi nel 1571.

99 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 61.

100 Michel Foucault, *Réponse à une question*, cit., *Dits et écrits* I, p. 705.

- 101 Enzo Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, in "Lingua e stile", II, 1967, pp. 75-96, p. 82.
- 102 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 62.
- 103 «Non ho scritto una storia dell'intelletto secondo la successione delle sue forme o secondo lo spessore dei suoi significati sedimentati. Non interrogo i discorsi su ciò che silenziosamente vogliono esprimere, ma sul fatto e sulle condizioni della loro apparizione manifesta; non sui contenuti che possono celare, ma sulle trasformazioni che essi hanno effettuato; non sul senso che si mantiene in essi come un'origine perpetua, ma sul campo in cui coesistono, permangono e scompaiono»: Michel Foucault, *Réponse à une question*, cit., *Dits et écrits* I, p. 710.
- 104 *Cortegiano*, I, XLIV, p. 95.
- 105 *Dialoghi*, Settima giornata, *Della precedenza dell'arme ò delle lettere*, p. 202.
- 106 Questo florilegio di citazioni sul tema è tratto da Stefano Prandi, *Il "Cortegiano" ferrarese*, cit., p. 206 e nota.
- 107 *Dialoghi*, Settima giornata, *Della precedenza dell'arme ò delle lettere*, pp. 212-213.
- 108 Il riferimento è al tutt'ora fondamentale Antonio Negri, *Problemi di storia dello Stato moderno. Francia: 1610-1650*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 1967, n.2, pp. 182-220.
- 109 Francesco D'Urso, *La raccolta di consilia di Ippolito Riminaldi*, cit., pp. 6-7, e *passim* per le informazioni seguenti.
- 110 *Consiliorum seu responsorum in causis grauissimis redditorum [et] in septem libros tributorum D. Hippolyti Riminaldi ferrariensis*, Venezia 1574-1591. Una seconda edizione a Francoforte sul Meno, nel 1609.
- 111 Degno di nota è il n. 119 (liber II), nel quale Riminaldi dà prova di eclettismo e sottigliezza giuridica nel legittimare l'uso della legge mosaica in materia di diritto di successione.
- 112 Francesco D'Urso, *La raccolta di consilia di Ippolito Riminaldi*, cit., pp. 8-9
- 113 *Consiliorum seu responsorum...*, liber I, cons. LI, 43: «facile videmus observasse principem nostrum Alfonsum secundum & Ferraræ Ducem eminentissimum ac maximum, qui in consilijs suis secretis & Signaturæ, & regimen Reipublicæ ac sui foelicis Imperij Iurisconsultos aetate nostra primarios summa prudentia, & integritate predictos cooptavit».
- 114 Francesco D'Urso, *La raccolta di consilia di Ippolito Riminaldi*, cit., pp. 15-16.
- 115 Gilles Deleuze, *Foucault - Les formations historiques*, Cours du 1985-1986, 12 Novembre 1985.
- 116 *Consiliorum seu responsorum...*, liber II, cons. CLVIII, 46.
- 117 Girolamo Munzio, *Il gentiluomo*, Venezia (1571), 1576. Alle pp. 242-244 Machiavelli è definito «empio» e «imprudente», che insegnava «la mala dottrina» con «l'intelletto pieno di confusione».
- 118 Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 55: "Quanto facilmente si conduchino le cose in quella città dove la moltitudine non è corrotta: e che, dove è equalità, non si può fare principato; e dove la non è, non si può fare republica".
- 119 Girolamo Munzio, *Il gentiluomo*, cit., pp. 23-24.
- 120 *Dialoghi*, Settima giornata, *Della precedenza dell'arme ò delle lettere*, p. 215.
- 121 *Dialoghi*, Sesta giornata, *Delle ricchezze*, p. 183.
- 122 Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Gallimard/Seuil, Paris 2008, p. 267 (trad. mia).
- 123 Sandro Chignola, "Il coraggio della verità. Parrhesia e critica", in *Foucault oltre Foucault*, cit., pp. 171-198, pp. 187-88.
- 124 Adriano Prosperi, "Premessa", *La corte e il "Cortegiano"*, cit., p. 12.



Questo eBook è frutto di una collaborazione tra Comune di Ferrara
e Liceo Scientifico "A. Roiti" di Ferrara.

ISBN 9788898786190
2016 Comune di Ferrara

In copertina: Francesco Podesti - *Torquato Tasso legge il suo poema alla corte estense*

Progetto grafico e realizzazione eBook: Liceo Scientifico "A. Roiti" di Ferrara