

- A. DE STEFANO. — *L'idea imperiale di Federico II.* — Firenze, Vallecchi, 1927 (8.º, pp. 242).
- ERNST KANTOROWICZ. — *Kaiser Friedrich der Zweite.* — Berlin, Georg Bondi, 1927 (8.º gr., pp. 651).

Il libro del De Stefano non è e non vuol essere, a differenza da quello del Kantorowicz, una compiuta monografia su Federico II di Svevia, ma soltanto uno studio sulla concezione imperiale ricostruita sul ricchissimo materiale delle costituzioni, degli atti, delle lettere di Federico. Il De Stefano ha affrontato il suo tema con una buona preparazione filosofico-politica, che gli ha consentito di determinare, forse con troppo rigore formale, il posto che spetta nella storia delle idee politiche all'idea cesarea dell'ultimo grande imperatore del Medio Evo. Tra la concezione di Agostino, secondo la quale « la *civitas terrena* è conseguenza del peccato originale e porta in tutti i suoi elementi costitutivi le stimate del peccato » (p. 21), e la concezione tomistica, che considera la natura umana come non del tutto corrotta dal peccato, e quindi capace di conseguire, in virtù di un ordinamento politico naturale, i propri fini socievoli, sta la dottrina di Federico, che intende il potere temporale come rimedio alla corruzione prodotta dal peccato; un rimedio che però non scaturisce naturalmente dalle forze stesse dell'uomo, ma ha origine e valore provvidenziale (p. 20). Quindi il potere dell'imperatore discende direttamente da Dio, non diversamente da quello del Papa; la parità dei titoli divini dell'uno e dell'altro può essa sola assicurare l'esplicazione armonica dell'alta funzione religiosa che ad essi è assegnata. Questa è l'idea stessa che sarà più tardi ripresa da Dante nella *Monarchia* e simboleggiata con l'immagine dei due Soli: non senza ragione la Chiesa che ha aspramente combattuto l'eresia imperiale condannerà come eretico il trattato dantesco (che soltanto nel 1887 sarà cancellato dall'Indice dei libri proibiti).

Ora, se Federico II non fosse che un trattatista politico del Medio Evo, potremmo anche lasciarlo, senza obiezioni, al posto in cui lo colloca il De Stefano, tra S. Agostino e S. Tommaso. Ma la sua personalità, la sua maniera di vivere, la sua azione politica e religiosa, il suo atteggiamento verso la cultura, sorpassano di gran lunga gli schemi concettuali di cui egli pur si serve largamente. Non c'è bisogno d'immaginare una diabolica ipocrisia nell'uso di queste formule: ogni uomo politico le attinge al comune repertorio delle idee del proprio tempo, ma sarebbe erroneo voler compendiare in esse tutto lo spirito dell'opera sua. Per servirvi di un esempio moderno, io non credo che farebbe molta strada uno storico che, per studiare la personalità di Lloyd George, si attenesse esclusivamente ai suoi discorsi e proclami di guerra.

Non dico che questo sia proprio il caso del De Stefano. Egli è ben consapevole della grande complessità del personaggio che ha preso a studiare.

« A prima vista — egli stesso ci avverte — Federico II, come è apparso volta a volta ai suoi contemporanei, sovvertitore di tutte le leggi e ricostruttore dello Stato, anticristo e riformatore della Chiesa, amico dell'Oriente e liberatore del Santo Sepolcro, spirito libero assai prima del rinascimento ed assertore tenace del dogma cristiano, sovrano feudale in Germania e principe dispotico in Sicilia, può sembrare, ed è sembrato agli studiosi una figura incomprensibile, enigmatica, proteiforme e contraddittoria » (p. 201). Malgrado tutto ciò, l'A. crede di poter ribadire la sua tesi, che l'idea che Federico ebbe della sovranità imperiale è « essenzialmente agostiniana, trascendente, universalistica, gerarchica, e perciò prettamente medievale » (p. 202). E sia. Ma qual'è l'idea che abbiamo noi della sovranità imperiale di Federico, intesa come un tutto che compendia in sé, tanto le formule dottrinali, quanto l'effettivo senso dell'opera politica? Qui, se non erro, sta il vero problema storico.

E a risolverlo, ci giova indirettamente l'indagine stessa del De Stefano, la quale, mentre formalmente si trincerava nella tesi del più rigido medievalismo, in realtà poi la tempera, la limita e la ravvicina per quanto è possibile alla realtà storica. Così, niente è affatto medievale è l'azione di Federico come re di Sicilia « che abbatte le autonomie feudali e cittadine, che centralizza i poteri, riordina la giustizia, tutela l'economia, restaura le finanze, distribuisce egualmente le imposte anticipando, come dice il Burckhardt, il tipo dell'uomo moderno sul trono » (p. 202). Similmente « si avverte in tutto l'atteggiamento spirituale di Federico II l'influsso di una forza nuova, accanto a quelle della Chiesa e dell'Impero, ma di esse più libera e più universale: la forza della cultura, la quale non è diretta né contro la Chiesa né contro l'Impero, anzi si sviluppa e si afferma col favore dell'uno e dell'altro, ma li trascende tutti e due, perchè tende a giudicarli in nome della ragione, e che si avvia alla creazione di nuovi valori spirituali » (p. 214). E l'idea stessa dell'Impero non è in Federico tutta medievale: il De Stefano osserva sporadicamente, ma non pone nel suo giusto rilievo, la reviviscenza che si effettua gradualmente nella mente di Federico, dell'idea dell'antico Impero romano, e la sostituzione di questo classico modello, nelle sue forme e per quanto è possibile nel suo spirito, alla copia ecclesiastico-germanico-medievale. Abbiamo qui il più tempestivo documento dell'Umanesimo; e, guardate da questo punto di vista, molte manifestazioni dell'attività di Federico e la sua stessa personalità apparirebbero meno enigmatiche e sconcertanti.

Passando dal volume del De Stefano a quello del Kantorowicz, si respira un'aria molto più mossa. Certo, non è tutta colpa del De Stefano, se l'atmosfera del suo libro appare un po' stagnante, ma in parte della natura astrattamente dottrinarina del problema ch'egli ha prescelto, e che si risolve per mezzo di una classificazione; mentre il Kantorowicz con una rappresentazione storica più piena e aderente riesce a porre in moto gli statici elementi classificatori ed a mostrare come si svolgono dal centro della personalità federiciana. Questa personalità, che è assente

dallo studio del De Stefano (salvo nel breve cenno sintetico dell'ultimo capitolo), è invece dominante nell'opera del Kantorowicz; e concorre a darle rilievo non soltanto l'indirizzo storiografico al quale l'A. appartiene, ma anche un accorato senso di nostalgia dell'età imperiale. Egli vuol narrare i fasti dell'ultimo grande imperatore medievale, proprio « *in un-kaiserlicher Zeit* ». Ciò conferisce al suo libro un'intonazione a volte mistica, a volte enfatica, che non è senza fastidio per il lettore; ma non gli si può negare il merito di avere generalmente sorpassato il punto di vista del mitologismo eroico e d'essersi sforzato a mostrare come nella personalità di Federico si esprima e si rifletta tutto il mondo storico del secolo XIII.

Essa è, per l'A., l'artefice di una sintesi di tre civiltà, la romana, la germanica, l'orientale (p. 177): una sintesi che, nel tempo stesso, conchiude il medio evo e apre l'età nuova. Tutta l'attività di Federico, nella politica, nella cultura, nella vita religiosa, risente di questo triplice influsso, ma ha l'originalità di una creazione nuova, in cui gli elementi costitutivi sono fusi e assimilati. Come re di Sicilia egli ricorda, anche nelle forme esteriori, il despota orientale; ma il suo dispotismo è filtrato, per così dire, attraverso la legalità e la giustizia romana. La sua costituzione di Melfi, che è stata chiamata l'atto di nascita della burocrazia moderna (p. 207), rappresenta di per sé sola un'innovazione profonda di fronte al medio evo, il quale non concepisce la creazione di un nuovo diritto, ma solo la conservazione e la conferma di consuetudini giuridiche esistenti (p. 209). Questa legislazione s'ispira alla giustizia, di cui l'imperatore viene chiamato « padre e insieme figlio, signore e schiavo » (p. 210); essa scaturisce, sì, dal potere che il sovrano riceve immediatamente da Dio, ma insieme con questa origine si fa strada un'altra derivazione, tutta romana: *non sine grandi consilio et deliberatione perpensa condendae legis jus et imperium in Romanum Principem lege regia transtulere Quirites* (p. 212); quei Quiriti a cui, nelle sue annose controversie col papa, Federico rivolgerà le più veementi allocuzioni. Ed anche il fondamento naturalistico della potenza temporale, che il De Stefano considera come una novità della concezione di S. Tommaso di fronte a quella di Federico, è già chiaramente espresso nelle costituzioni federiciane, dove leggiamo che i principi del mondo sono stati creati dalla necessità stessa delle cose e non senza divino consiglio (p. 224).

Questi elementi romano-giuridici, che presuppongono e insieme favoriscono il risveglio degli studi romanistici delle università italiane al tempo di Federico, sono di grandissima importanza nella formazione dello stato moderno. Se il tragico fato degli Hohenstaufen sembra interrompere d'un tratto il nuovo avviamento giuridico della concezione dello stato, pure la tradizione viene ben presto riallacciata dalla monarchia francese; e nello stesso Regno di Sicilia l'indirizzo instaurato da Federico non è mai del tutto sommerso dal feudalismo dei seguenti dominatori, ma sopravvive nella cultura ed è latente nelle istituzioni; sì che il

rinnovamento di pensiero politico-giuridico che avrà luogo nel '700 per opera di Giannone ritroverà nella legislazione federiciana il proprio modello ed archetipo.

Di fronte a queste esperienze originali di governo, che hanno come loro teatro un piccolo regno, la visione totale dell'Impero si pone per Federico, com'è riconosciuto da tutti gli storici, sopra un piano diverso e più arretrato. Ma è facile intendere che l'attività del re o del « tiranno » avendo preceduto e accompagnato quella dell'imperatore, l'abbia influenzata notevolmente, portando nuovi elementi nella vecchia compagine ecclesiastico-feudale dell'Impero. Così il piano della crociata intrapresa da Federico si differenzia nettamente da quello della crociata seguente, capitanata da S. Luigi di Francia e rivela un carattere di politica mondana, che non sfugge alla ostile chiaroveggenza del papa. E l'auto-incoronazione dell'imperatore scomunicato a re di Gerusalemme è un fatto nuovo nel cristianesimo occidentale; una immediata unione mistica senza intervento della chiesa, tra il Sovrano e Dio, simile, sotto molti aspetti, a quella che si effettuava nel contemporaneo francescanesimo (p. 187). Anche la legislazione anti-eretica dell'imperatore, piuttosto che rispondere a una funzione in servizio della chiesa, sembra dipendente dalla concezione classica della « religione di stato » (p. 241). E in generale si può osservare che, con l'inasprirsi della lotta col papato, specialmente quando, morto Gregorio IX e successogli, dopo un breve interregno, Innocenzo IV, l'imperatore si convince che non un sol papa, ma il papato gli è ostile, si accentua gradatamente la laicizzazione e paganizzazione dell'Impero. La vittoria di Cortenuova è solennizzata con un trionfo di reminiscenza classica, preludio a sua volta delle cerimonie omonime dell'umanesimo (p. 410); a partire da essa s'intensificano e si estendono a tutta l'Italia settentrionale e centrale i provvedimenti di rigore contro gli ecclesiastici ribelli, fino ad assumere un carattere spiccatamente « giurisdizionalistico »; ed a quel tempo risale il tentativo, per il momento infruttuoso, ma pieno di avvenire, di convocare, contro il papa, un concilio universale (p. 429). Tutto ciò non può essere ricondotto, senza sforzo, nell'ambito della concezione medievale dell'impero.

Ma, se non la politica ecclesiastica, si può affermare che la religiosità di Federico sia cristiana e medievale? Secondo il De Stefano (p. 203) « vano è ogni tentativo di concepire l'imperatore come uno scettico o un libero pensatore, come sono vane le stesse accuse dei suoi contemporanei ». A tutt'altre conclusioni, e secondo me più fondate, giunge invece il Kantowicz. Certo, Federico II non è un libero pensatore come il suo omonimo di Prussia, vissuto cinque secoli più tardi nell'ambiente intellettuale dell'illuminismo francese. Ma anche il dugento ha un illuminismo *sui generis*, a base di razionalismo aristotelico, di misticismo eretico e di neoplatonismo astrologico e magico. E Federico II, che è vissuto alla confluenza dei grandi movimenti di cultura del tempo, e che ha egli stesso attivamente collaborato alla loro fusione, non può essere considerato

come un esponente della religiosità tradizionale. Più di ogni altro contemporaneo, egli ha lo spirito aperto alla comprensione delle esperienze religiose estranee ed ostili al cristianesimo; e i suoi famosi quesiti filosofico-teologici ai dotti arabi rivelano più che chiaramente che la sua tolleranza religiosa (a parte le esigenze politiche della religione di stato) ha un fondo di scetticismo e d'incredulità. La forza vera, positiva della sua personalità è la ragione, ma non la ragione dommatica degli scolastici, bensì quella che ricerca, interroga, osserva; quella che, a dire del Nietzsche, noi ritroviamo più tardi in un Leonardo da Vinci.

Un singolare documento di questo razionalismo è il trattato federiciano *de arte venandi cum avibus*; un libro che dà molto più di quel che il titolo prometta, perchè l'occasione della caccia porta l'autore a un'accurata classificazione zoologica e morfologica di tutte le specie conosciute di uccelli. A giudizio del Ranke, Federico « deve essere considerato come uno dei più grandi conoscitori, che siano mai esistiti, di questo ramo della zoologia ». Il suo libro contiene nella prefazione, a guisa di programma, la sentenza lapidaria: che è intento dell'autore di *manifestare ea quae sunt sicut sunt* (p. 332), e, nello svolgimento del proprio tema, quand'egli s'incontra nell'autorità di Aristotele, non esita spesso a respingerla con un secco *non sic se habet*. « Noi abbiamo seguito Aristotele (altrove egli dice) fin dove ci era consentito. Ma in molti casi, e specialmente quando si tratta della natura di alcuni uccelli, l'esperienza ci ha insegnato che egli si discosti dalla verità. Perciò non abbiamo seguito in tutto il principe dei filosofi; questi infatti raramente o forse mai ha avuto pratica della caccia, mentre noi l'abbiamo sempre amata e praticata » (pp. 332-334). Nessun filosofo del tempo avrebbe usato verso Aristotele un linguaggio così spregiudicato e libero. Il Kantorowicz osserva a questo proposito l'analogia tra l'interessamento per le cose naturali che ci si rivela in Federico e quello che « con altri organi » sentiva il contemporaneo Francesco d'Assisi (p. 336). L'analogia è tutt'altro che estrinseca e isolata: ghibellinismo e francescanesimo, diversi ed opposti per tanti aspetti, erano destinati, per vie mediate, ad incontrarsi e a procedere insieme fino al primo secolo del Rinascimento (p. 464).

Così, per molti segni ed indizi, noi siamo condotti a riconoscere in Federico una delle apparizioni più luminose di quella *Früh-Renaissance* medievale, di cui è ricco il secolo XIII. Nella cultura, egli prepara l'iniziazione dell'occidente al pensiero degli arabi, favorisce la rifioritura neo-classica delle arti figurative (p. 487), dà impulso al nuovo volgare, che alla sua corte, per la prima volta, si eleva a dignità poetica. Nella politica, non soltanto egli rinnova il sentimento romano-classico dell'Impero medievale, ma dà anche il primo saggio di ciò che sarà la signoria del Rinascimento. Anzi, l'epilogo delle non risolutive lotte da lui combattute contro i comuni lombardi è già in qualche modo anticipato dalle piccole tirannie che cominciano a pullulare ai suoi tempi nell'alta e nella

media Italia: conseguenze impensate, ma tra le più positive, delle contese guelfo-ghibelline.

G. DE RUGGERO.

A. E. POWELL (Mrs. E. R. Dodds). — *The Romantic Theory of Poetry*, An examination in the light of Croce's Aesthetic. — London, Arnold, 1926 (8.º, pp. v-263).

Grande è l'importanza per la storia dell'estetica di questo libro che espone in modo particolareggiato e con fine intelligenza i pensieri sulla poesia e sull'arte di Blake, Coleridge, Wordsworth, De Quincey, Shelley e Keats, di quella che si potrebbe chiamare la teoria romantica della poesia in Inghilterra. Con quale criterio la ricostruzione storica e l'esame critico siano condotti è detto nel sottotitolo, che è stato di sopra trascritto. Senonchè, all'esposizione segue un capitolo, o piuttosto un'appendice, nella quale — scrive l'autrice — « mi sono sforzata di formulare e discutere certe difficoltà della dottrina del Croce, di cui mi avidi solamente quando la maggior parte del libro era composta, e che, quantunque non mi portassero a modificare seriamente il mio anteriore giudizio sulla questione romantica, mi rendono impossibile accettare a pieno la soluzione che il Croce dà del problema estetico. Io sono vivamente consapevole del carattere non conclusivo (*of the inconclusive character*) delle discussioni di questo capitolo; ma sopprimere i miei dubbii sarebbe stato poco onesto, e cercare risposte complete ad essi sarebbe stato tentare la costruzione non solo di una nuova Estetica, ma di una nuova Metafisica ». I dubbii concernono la « comunicazione » dell'atto estetico, i suoi « concomitanti fisici », il « bello di natura »: e sono dubbii sui quali si sono fermati più volte particolarmente i critici inglesi. Ma sono anche dubbii che hanno travagliato me stesso prima che giungessi a formulare le rispettive teorie, e anzi qualcuno di essi mi si è presentato solo più tardi, e mi ha indotto a meglio determinarle nei posteriori miei scritti. Ora mi è grato, innanzi alle obiezioni che con tanta sollecitudine e scrupolo di verità mi sono mosse dall'autrice di questo libro, fornire alcuni schiarimenti o, piuttosto, tenendo conto delle obiezioni, riesporre in modo sommario ma perspicuo le mie soluzioni.

Innanzitutto, il problema della cosiddetta « estrinsecazione » od « oggettivazione fisica » dell'atto estetico non è da confondere con quello del rapporto tra « creazione spirituale » ed « espressione fisica » nell'atto stesso. Questo secondo problema è stato da me risolto e oltrepassato col principio dell'« unità di intuizione ed espressione », analogo a quello dell'« unità di volizione e azione » nella filosofia della pratica, o di « spirito e corpo » nella generale filosofia dello spirito; i quali principii si ricollegano poi alla critica che la classica filosofia idealistica iniziò della divisione di idea e realtà, di noumeno e fenomeno, di essenza ed esi-